

Faces da violência na contemporaneidade: sociedade e clínica

Ângela Buciano do Rosário
Fuad Kyrillos Neto
Jacqueline de Oliveira Moreira
(Organizadores)

Faces da violência na contemporaneidade: sociedade e clínica

Ângela Buciano do Rosário
Fuad Kyrillos Neto
Jacqueline de Oliveira Moreira
(Organizadores)

Faces da violência na contemporaneidade : sociedade e
clínica / Ângela Buciano do Rosário, Fuad Kyrillos Neto,
Jacqueline de Oliveira Moreira (organizadores) –
Barbacena, MG : EdUEMG, 2011.
168 p.

ISBN 978-85-62578-08-3

1. Violência - Aspectos sociais. I. Título.

CDU: 316.48

Catálogo: Marcos Antônio de Melo Silva: Bibliotecário CRB/6 2461

Faces da violência na contemporaneidade: sociedade e clínica

Ângela Buciano do Rosário
Fuad Kyrillos Neto
Jacqueline de Oliveira Moreira
(Organizadores)

Barbacena
Editora da Universidade do Estado de Minas Gerais - EdUEMG
2011



UNIVERSIDADE DO ESTADO DE MINAS GERAIS

Reitor

Dijon Moraes Júnior

Vice-Reitora

Santuza Habras

Chefe de Gabinete

Eduardo Andrade Santa Cecília

Pró-Reitora de Ensino e Extensão

Renata Vasconcelos

Pró-Reitora de Pesquisa e Pós-graduação

Luzia Gontijo Rodrigues

Pró-Reitor de Planejamento, Gestão e Finanças

Giovânio Aguiar

Pró-Reitora de Extensão

Vânia Aparecida Costa

Diretor Geral do Campus de Belo Horizonte

Rogério Bianchi Brasil

EdUEMG

EDITORA DA UNIVERSIDADE DO ESTADO DE MINAS GERAIS

Coordenação

Daniele Alves Ribeiro

Revisão

Regina M. Boratto Cunningham

Diagramação

Marco Aurélio Costa Santiago

<http://eduemg.uemg.br>

eduemg@uemg.br

(32) 3362-7385 - ramal 105

Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais - PUC Minas

Administração Superior

Grão-Chanceler

Dom Walmor Oliveira de Azevedo

Reitor

Prof. Dom Joaquim Giovanni Mol Guimarães

Vice-Reitora

Profa. Patrícia Bernardes

Chefe de Gabinete do Reitor

Prof. Paulo Roberto de Sousa

Assessor Especial da Reitoria

Prof. José Tarcísio Amorim

Pró-Reitor de Extensão

Prof. Wanderley Chieppe Felipe

Pró-Reitor de Gestão Financeira

Prof. Paulo Sérgio Gontijo do Carmo

Pró-Reitora de Graduação

Profa. Maria Inês Martins

Pró-Reitoria de Logística e Infraestrutura

Prof. Rômulo Albertini Rigueira

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação

Prof. Sérgio de Moraes Hanriot

Pró-Reitor de Recursos Humanos

Prof. Sérgio Silveira Martins

Diretor Executivo de Recursos Humanos

Prof. Eudes Weber Porto

Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Psicologia

Profa. Ilka Franco Ferrari

Sumário

SEÇÃO I – EPISTEMOLOGIA DA VIOLÊNCIA

1 - O paradoxo antropológico da violência

Carlos Roberto Drawin 12

2 - Reflexões sobre o conceito de violência: da necessidade civilizatória à instrumentalização política

Jacqueline de Oliveira Moreira 33

3 - Considerações acerca do problema da violência no *ethos* contemporâneo

Ângela Buciano do Rosário 43

SEÇÃO II – VIOLÊNCIA, MAL-ESTAR E CONTEMPORANEIDADE

1 - Violência e modernidade

José Luiz Quadros de Magalhães e
Tatiana Ribeiro de Souza 54

2 - A barbárie inconsciente: anomia, perversão e violência na sociedade de consumo

Domingos Barroso da Costa 69

3 - Emergência do psíquico: notas sobre a violência do traumático, da linguagem e a paranoia

Rodrigo Tôrres Oliveira 84

4- Violência: *decifra-me ou te devoro!*

Isabel Cristina Silviano Brandão 103

SEÇÃO III – VIOLÊNCIA E SOCIEDADE

1 - Violência

Virgílio de Mattos _____ 117

2- Agressividade, violência e criminalidade: algumas considerações e diferenças

Alessandro Pereira dos Santos _____ 122

3 - Breve discussão acerca da violência nas relações familiares à luz das ideias de Hanna Arendt

Roberta Carvalho Romagnoli e

Ana Cláudia Castello Branco Rena _____ 136

4 - Violência e diagnóstico: apontamentos acerca da psicopatologia prática do DSM

Fuad Kyrillos Neto e

Gustavo Alvarenga Oliveira Santos _____ 149

Apresentação

Ao olharmos as páginas dos jornais e as notícias da televisão, deparamo-nos com incessantes relatos de destruição, violência, guerras, terrorismo – todos em proporções globais - que afetam desde o amigo baleado na saída do trabalho a continentes inteiros.

Por outro lado, assistimos a manifestações menos explícitas da violência; nos termos de Zizek, uma violência sistêmica, inerente ao sistema, que se manifesta nas mais sutis formas de coerção e que impõe relações de dominação e exploração. Essa violência não é atribuída aos indivíduos concretos. Trata-se de uma violência puramente objetiva, sistêmica e anônima.

Diante da complexidade do tema, surge-nos a questão: como definir a violência? É possível caracterizar seus diferentes tipos? Partindo do pressuposto de que a violência se manifesta na cultura e, portanto, nas relações entre homens, ela se refere a um desvio da conduta humana ou é inerente à sua condição? Por não ser simplesmente um fato, mas um complexo fenômeno, a violência pode ser objeto de uma multiplicidade de interpretações.

Historicamente, sabe-se que guerras sempre existiram, assim como outros modos de violência nas civilizações, porém hoje a rapidez da comunicação traz a violência para dentro de nossas casas todo o tempo. Temos como questão contemporânea a violência globalizada e também banalizada.

Freud (1930) pensa a violência como constitutiva do humano e fundante da cultura. Segundo o pensamento freudiano, a partir dos conflitos psíquicos (entre ego, id e superego) e da dependência humana de algo que ampare e sirva de proteção contra os perigos da vida, também se permite uma compreensão das experiências primitivas que deram origem à cultura.

A partir dos ensinamentos freudianos fica evidente, dentro da perspectiva do funcionamento psíquico, o fato de que é impossível pensar o sujeito em completa harmonia, em ausência de conflitos. Até atingirmos o propósito final de nossa existência, estamos destinados a construir, com nossas peculiaridades, laços sociais que determinam a forma de nosso relacionamento afetivo com o mundo.

Diante da pluralidade de interpretações acerca do fenômeno da violência e na emergência de tal discussão, iniciamos estudos acerca do tema com a disciplina *Violência em tempos sombrios*, oferecida no Programa de Pós-

Graduação em Psicologia da PUC-Minas; o nome é uma alusão à obra de Hannah Arendt (*Homens em tempos sombrios*), autora que evita tratar a violência como fenômeno em si mesmo, posicionando-se enfaticamente como contrária a qualquer forma de violência.

Além dos integrantes do grupo, mestrandos e doutorandos do Programa, participaram convidados que ampliaram as discussões acerca dessa problemática. Reunimos, neste livro, o resultado dessas discussões.

Devido à complexidade do tema, optamos por dividir a obra em três seções. Em um primeiro momento é discutida uma possível conceitualização da violência. Para tanto, buscamos discussões acerca da origem, a episteme da violência e sua relação com o ethos contemporâneo.

A segunda seção, intitulada *Violência, mal-estar e contemporaneidade* busca pensar a violência na atualidade, considerando sua incidência no psiquismo.

Ao final é abordada a dimensão social da violência. Temas como criminalidade, violência nas relações familiares e a violência presente na prática diagnóstica do sistema classificatório DSM são discutidos e problematizados.

Entendemos que na experiência clínica é necessária uma leitura do tempo atual, da época contemporânea e seus entraves. A clínica é marcada por traços deste tempo, começando pela própria demanda, que reflete o lugar da psicanálise nessa contemporaneidade, e também pelo sujeito que traz marcas desse tempo. Falamos da possibilidade de aproximação entre diagnóstico, atividade imprescindível para a clínica, e crítica social. Ambos procuram identificar causas, discernir motivos e nomear razões para o mal-estar.

A clínica nos confronta incessantemente com as repercussões desses acontecimentos, a angústia oriunda da exposição da violência e da incompreensão ante as grandes tragédias. Na clínica, é preciso uma escuta voltada não só para os traumas constitutivos do sujeito como também para esses medos reais de um cotidiano frequentemente atravessado pela violência. É o que propomos neste livro. Boa leitura!

Ângela Buciano do Rosário
Fuad Kyrillos Neto
Jacqueline de Oliveira Moreira
(Organizadores)

Seção I - Epistemologia da violência



O paradoxo antropológico da violência

Carlos Roberto Drawin

*Psicólogo, psicanalista e professor do
Departamento de Filosofia da UFMG.*

carlosdrawin@yahoo.com.br

1. Considerações metodológicas

O tema da violência ou, como prefiro designar, a problemática da violência pode ser abordada em diversos níveis e em diferentes perspectivas. A diversidade dos níveis refere-se aos tipos de manifestação ou de presença da violência em nosso mundo e em nossa época, abrangendo um espectro que vai da violência política explícita, como é o caso do terrorismo, até as formas mais silenciosas e menos manifestas, mas não menos presentes e destrutivas, da violência sistêmica e simbólica. Por isso pode-se falar, como o faz Michel Wieviorka, que a violência transforma-se historicamente não só como fenômeno concreto, mas também em seu significado sociopolítico e nas representações que dela construímos, pois uma ação que poderia nos parecer atualmente como intoleravelmente violenta não seria vista do mesmo modo em outra época (WIEVIORKA, 1997, p. 5-41).

Essas mudanças que envolvem tanto o fenômeno quanto sua representação não podem deixar de repercutir no modo como teorizamos a violência buscando explicá-la e compreendê-la. Foi o que procurei assinalar ao falar em diferentes perspectivas de abordagem. Não há como falar da violência, portanto, como um dado, quase uma coisa, como algo que possa ser determinado empiricamente e apreendido de modo unívoco e não se pode pretender enfeixar os seus múltiplos aspectos fenomênicos, representacionais e significativos numa concepção única e totalizante acerca de um objeto monolítico.

Por outro lado, essa consciência de complexidade, tão típica em nossa época de crescente fragmentação do saber, pode ter um efeito de paralisia do pensamento. Ao reconhecermos o caráter precário, limitado e unilateral

de nosso conhecimento, recuamos para nosso gueto especializado e nos abstermos de pensar justamente o que exige ser pensado. Pode-se perceber facilmente o absurdo da situação: se todos são especialistas em alguma coisa porque o mundo tornou-se excessivamente complexo e se o que é complexo é um conjunto de múltiplos aspectos inter-relacionados, então restringirmo-nos ao aspecto que nos é familiar implica renunciarmos a pensar o mundo. Essa modéstia epistemológica pode bem transformar-se em indiferença e, o que é pior, pode significar que, na prática, podemos tomar a parte pelo todo uma vez que na teoria ninguém pode se considerar autorizado a falar do ponto de vista da totalidade. Talvez seja esse o grande desafio do saber contemporâneo: os problemas que nos desafiam e nos atingem efetivamente vêm da exterioridade do que podemos compreender com os modestos recursos de nosso conhecimento. No entanto, não podemos nos refugiar sossegados em nosso nicho científico e profissional justamente porque somos afetados pela complexidade que não podemos ou não queremos pensar. Esse “não poder” ou “não querer” têm muito mais um significado epistêmico, derivado de certa prudência metodológica, do que um significado existencial.

Mergulhados na vida quotidiana e enredados na trama do mundo, somos levados a falar sobre tudo, ou sobretudo, acerca daquilo que nos afeta e, em nossa época de informação global e imediata, o que nos afeta é simplesmente a complexidade da vida e do mundo. Ou seja, a suspensão do juízo, recomendada pela prudência metodológica, só se sustenta de modo muito limitado e precário como vemos na grande profusão de ensaios filosóficos escritos por cientistas ultraspecializados e cuja autoridade decorre da projeção social de seu prestígio, obtido a partir de uma comunidade específica.

Gostaria de propor, então, certa aproximação entre a opinião e a ciência, entre as nossas crenças genéricas que proveem da existência e as nossas crenças específicas epistemicamente justificadas. Uma aproximação que talvez possa encontrar respaldo na ideia kantiana de uma razão que não pode deixar de transgredir os limites impostos pela legitimidade do conhecimento objetivo. Em outras palavras, a nossa razão não pode caber nos moldes rigorosos dos cânones metodológicos e dos modelos teóricos bem fundamentados, porque ela é intrinsecamente transgressora e sua transgressão é movida por seu próprio interesse, isto é, a razão não paira num céu de abstrações, mas é *inter-esse*, uma vez que está no meio (inter) das coisas e enrançada em seu

ser (esse). Assim, se somos levados a opinar sobre o que parece escapar à ciência, sobre temas como o futuro da humanidade e o sentido da vida ou sobre nossa relação com a natureza e o significado da violência isso ocorre não porque nos entregamos à irracionalidade, mas porque a razão humana é interessada e enraizada na vida prática, isto é, na experiência moral e no transcurso da história (KANT, 1781/1985, p. 633-673).

Essa polarização entre o rigor da ciência e o interesse da razão, entre o limite e a transgressão, lançar-nos-ia num impasse insolúvel entre a impotência e o arbítrio? Embora não se possa esboçar uma alternativa no espaço limitado deste texto, acredito que uma aproximação entre opinião e ciência ou entre a exigência existencial de pensar a complexidade do mundo e a sua interdição epistemológica possa ser indicada por meio de uma breve reflexão hermenêutica.¹

A hermenêutica mostra que nós não escrevemos ou lemos texto a partir do nada, de um vazio de ideias que só será preenchido pela investigação, mas o fazemos a partir de um contexto prévio, de um conjunto de crenças e perguntas que pode ser considerado como uma inevitável pré-compreensão que condiciona como um problema é formulado e respondido. Negar a existência dessas pressuposições em nome da objetividade, da descrição neutra ou da evidência empírica lança aquele que as nega no círculo fechado e vicioso de suas próprias convicções, já que elas acabam sendo simplesmente reafirmadas na forma de sua ocultação. Assim, assumir as próprias pressuposições não implica mergulhar no relativismo das opiniões, mas aos explicitá-las como suposições abre o espaço para a sua discussão crítica por parte de possíveis interlocutores e possibilita sua transformação reflexiva por parte daquele que as assume. A aceitação desse ponto de partida exige dois esclarecimentos preliminares:

a) em primeiro lugar considero que a violência não é simplesmente um fato, mas um fenômeno complexo que pode ser “objeto” de uma pluralidade de interpretações. Não há um único olhar que esgote o problema, mas a pluralidade de olhares pode revelar seus diversos aspectos, isto é, revelar a violência como uma verdadeira problemática, como um conjunto de dados observáveis que só se dão numa rede de crenças, questões e interpretações;

1 O impasse aqui esboçado entre a ciência ou entendimento (Verstand) e o interesse da razão (Vernunft) foi claramente percebido por Hegel, que buscou rompê-lo por meio da suprassunção dialética ao mostrar que a razão inclui o seu outro. Não obstante, não exploro aqui essa “solução” hegeliana teoricamente mais forte e me ateno a uma saída mais “fraca” pelo lado da hermenêutica.

b) em segundo lugar avalio que a violência pode ser considerada como um *objeto híbrido*, o que significa que não se trata de um objeto específico de uma ciência ou de uma disciplina científica circunscrita num campo determinado e que não pertence nem mesmo a um dos grandes campos simbólicos nos quais dividimos a realidade: a natureza, o psiquismo e a cultura (LATOURET, 1994). Essa hibridização é um efeito convergente do crescimento em complexidade de um mundo povoado de artefatos técnicos de alta integração sistêmica e de saberes que se tornam cada vez mais fragmentários e dispersos que levam à proliferação de disciplinas e subdisciplinas numa mesma área científica. De um lado, a compartimentalização provém da divisão de trabalho e responde a pressões institucionais, mas, de outro, a fluidez e a transgressão de fronteiras emergem como uma exigência do caráter híbrido dos objetos que são abordados. Essa tendência geral se impõe de maneira inequívoca quando se trata não de problemas específicos que são postos no interior de uma disciplina ou de um programa de pesquisa, mas que se impõe de fora, a partir do mundo histórico, como é o caso dos grandes desafios globais do “aquecimento planetário”, das “contradições sistêmicas do desenvolvimento econômico”, das “biotecnologias” e, do mesmo modo, das múltiplas manifestações da violência.

Desse modo, se podemos designar a violência como uma problemática e um objeto híbrido – que transgredir até mesmo a divisão tradicional das regiões ônticas da “natureza”, do “psiquismo” e da “cultura” –, então é preciso aceitar, como parece ser óbvio, a legitimidade de uma pluralidade de abordagens – biológica, histórica, sociológica, econômica, política, psicológica e psicanalítica – sem conceder a nenhuma delas a primazia ontológica. Embora essa advertência possa parecer supérflua, não devemos nos esquecer de que em nossa época as ciências da natureza ou, antes, os modelos hegemônicos no universo plural das ciências da natureza têm a pretensão de definir o que é a realidade em si ou qual teoria seria capaz de explicar, em última instância, o ser humano. Assim, ainda que a violência possa ser parcialmente explicada pelas ciências biológicas, que têm importante contribuição a dar a partir da perspectiva da teoria da evolução, acredito que disciplinas como a etologia de Lorenz e, sobretudo, a sociobiologia de Wilson padecem de um viés claramente reducionista e podem ser enquadradas na pretensão assinalada acima, isto é, a de ocupar um lugar de proeminência numa suposta hierarquia dos saberes (GEERTZ, 2001, p. 131-148; SAHLINS, 1982). Não creio que

tal hierarquia seja defensável e, sem descartar a relevância da explicação biológica, adoto aqui uma perspectiva bem diferente.

2. Pressupostos filosóficos

Esses dois esclarecimentos metodológicos acerca do caráter plural e híbrido da problemática da violência devem agora se desdobrar na explicitação de meus próprios pressupostos. Mas por que denominá-los pressupostos filosóficos? Porque se os pressupostos são demarcações prévias que definem um determinado campo de objetividade e se a objetividade refere-se ao saber de um objeto formal específico reivindicado por uma ciência ou disciplina científica, então os pressupostos não podem estar incluídos no domínio que eles demarcam. Por isso, as pressuposições científicas – que prefiro designar como postulados ou axiomas – decorrem, por sua vez, de pressuposições que estão fora da ciência e que podemos considerar como sendo de natureza filosófica. Quando a delimitação da objetividade se refere a um *objeto híbrido* deve-se concluir, com razões ainda mais fortes, que as pressuposições ultrapassam necessariamente as fronteiras disciplinares e podem, portanto, ser nomeadas como filosóficas. Ora, o título deste texto alude a duas ideias filosóficas que estou tomando como referências fundamentais do meu argumento.

a) A primeira ideia refere-se ao sentido antropológico da violência. Esta se relaciona com uma condição antropológica fundamental e, portanto, trata-se de um problema especificamente humano, o que implica que os termos “violência” e “agressividade” referem-se a fenômenos que se recobrem apenas parcialmente, mas não são idênticos. Se quisermos marcar de modo mais claro essa diferença – deixando de lado o problema sumamente complexo da inter-relação entre natureza e cultura – pode-se dizer que não há propriamente violência na natureza, mas apenas no mundo humano; apenas os seres humanos são realmente violentos. Se tomarmos, por exemplo, a violência maciça que designamos como “massacre” ou “genocídio”, esses eventos terríveis só podem ser compreendidos a partir de uma pluralidade de causas. Entre elas pode ser incluída certamente uma causa sociobiológica como, por exemplo, a densidade demográfica, que pode ser observada entre os animais como fator que desencadeia a agressividade. No entanto,

a densidade demográfica não pode ser tomada como causa determinante, pois seu efeito depende de um complexo causal que inclui elementos econômicos, políticos, étnicos, religiosos e, de modo não menos importante, psicossociológicos e psicanalíticos. Essa causalidade plural e de intrincada interação, esse concurso de diversas dimensões do comportamento humano favorece a ideia de que a violência é especificamente humana e tem uma relação intrínseca com uma condição antropológica fundamental.

A palavra “violência” pode nos trazer alguns elementos que possam esclarecer a ideia que estou propondo. Há uma pluralidade de acepções para a palavra “violência” e a sua definição é difícil porque parece não haver nem um gênero próximo e nem uma diferença específica que possam determinar essa definição. Porém, podemos buscar o seu “núcleo semântico” (*focal meaning*), o que pode ser feito recorrendo ao que parece indicar a própria etimologia da palavra “violência”, que procede do substantivo latino *violentia*-ae e significa veemência e impetuosidade e remete a *vis*, que significa força, do mesmo modo que o termo grego correspondente (βία, ας) que também pode significar força vital. Assim, por exemplo, podemos designar metaforicamente a força das ondas como “violência do mar”. A etimologia mostra, portanto, um componente que pode ser estendido para o mundo vital não humano e até mesmo para fenômenos físicos, como é o caso da força do mar ou de uma tempestade. Mas há nessa extensão um elemento projetivo, antropomórfico, pois o substantivo latino *violentia* está ligado ao verbo *violare*, de onde provém “violar” significando também infringir, transgredir, profanar, tratar com irreverência coisas sagradas, devassar, como em “violar um segredo”, do mesmo modo que no grego o verbo violar (Παρα-βαίω) também significa “transgressão”(Παράβασις) (BAILLY, 1950; GAFFIOT, 1934; PEREIRA, 1951).

Essa breve incursão etimológica mostra a vinculação do termo “violência” com as ideias de transgredir e de profanar, o que evidencia a sua relação essencial com o normativo e o sagrado e, desse modo, com aquilo que o pensamento grego diagnosticou como a falta de medida, a desmesura e o excesso que habitam o homem e o faz transgredir a medida verdadeira, a justiça e a lei divinas (θέμις) que expressam a ordem sagrada do mundo (κόσμος) e que sustentam a justiça (δίκη) e a lei (νόμος) humanas. Desse modo, a experiência da necessidade natural que se manifesta na phúsis, nos fenômenos físicos

(φύσις), e a experiência da norma moral que está sedimentada no ethos, no conjunto dos costumes (ἔθος) podem ser consideradas como equioriginárias, ou seja, como experiências distintas, mas igualmente fundamentais. A etimologia parece indicar que a violência como transgressão e profanação é um fenômeno não tanto da natureza (phúsis), mas próprio da cultura (ethos). Assim, deixando de lado o elemento de projeção antropomórfica, podemos dizer que se os animais são agressivos apenas o homem pode ser considerado, para além da agressividade que partilha com os animais, como propriamente violento. E aqui surge o segundo aspecto do título dessa exposição: o caráter paradoxal dessa condição antropológica fundamental de onde provém a violência (AROUX, 1990).

b) A segunda ideia que proponho é que a violência humana pode ser considerada como um paradoxo. A tese que quero apresentar aqui pode ser formulada de maneira bem simples em três enunciados condicionais:

- se a violência está vinculada a uma condição antropológica fundamental, isto é, se é um fenômeno especificamente humano e se o que define essencialmente o humano, a sua diferença específica, é a cultura, então a violência está intrinsecamente ligada à cultura;

- se o que chamamos de cultura é uma construção material e simbólica complexa que emergiu do processo evolutivo como uma estrutura necessária para compensar e ultrapassar o déficit biológico de nossa espécie e seu decorrente desamparo psicológico e se a cultura, por conseguinte, está a serviço da vida humana e a violência é intrinsecamente vinculada à cultura, então a cultura produz simultaneamente as condições da vida e da violência, ou seja, ela estranhamente parece negar a si mesma;

- se a cultura nega a si mesma, mas essa negação não é uma simples supressão de si, o que seria absurdo, mas uma contradição a partir da qual a cultura se autoafirma e se transforma e se a violência é um elemento constitutivo dessa dialética interna da cultura, então o desenvolvimento histórico da cultura, que aqui podemos designar por comodidade como processo civilizatório, não pode ser interpretado como um progresso linear que deixa a violência para trás, como um estágio primitivo ou um resíduo da animalidade do homem.

Fica, assim, delineado um paradoxo: a violência não só não pode ser radicalmente eliminada da cultura, mas o processo de complexificação da cultura que chamamos de civilização engendra novas figuras da violência que

podem ser ainda mais destrutivas. Violência e civilização não são excludentes, mas se relacionam intimamente.² Assim, o crescimento econômico, o desenvolvimento técnico, as conquistas políticas e jurídicas, a dominação da natureza, a racionalização do mundo, enfim, tudo aquilo que caracterizamos como o progresso moderno não elimina por si mesmo a violência, uma vez que esta não é um resíduo nem da agressividade animal e nem da suposta vida primitiva, mas parece ser antes uma condição antropológica e uma possibilidade inerente da civilização. Quando o ocidente atribui certos surtos chocantes de violência, como o massacre dos Tutsis pelos Hutus em Ruanda, à barbárie primitiva de origem tribal, isso decorre da perspectiva etnocêntrica que foi adotada e do esquecimento da história recente da Europa.

A conjunção dessas duas ideias na tese da violência como paradoxo antropológico não teria implicações éticas desastrosas? Se ela for correta e se é verdade que o progresso não exorciza o fantasma da violência, então não cairíamos no fatalismo, no conformismo e numa atitude de indiferença diante da violência inevitável? Ou, o que é pior, não seria esse um pessimismo filosófico muito conveniente para reforçar a razão cínica contemporânea, aquela que justifica que as coisas são simplesmente como são e nada pode ser feito? Eu creio que esta é justamente a conclusão que não se deve tirar, porque nela se articulam duas posições ou dois tipos de posição que apenas aparentemente se apresentam de maneira antagônica:

- a primeira posição afirma o progresso como o antídoto definitivo para a violência e difunde um otimismo não só simplista e linear, mas claramente ideológico. Na verdade, retoma à luz das impressionantes realizações recentes da racionalidade tecnocientífica o velho argumento do colonialismo: existe um único modelo de humanidade que deve ser posto como ideal a ser alcançado por todos os povos e esse modelo encontrou a sua melhor realização nos países hegemônicos do ocidente. Essa posição pode ser caracterizada como unilateralmente iluminista;

- a segunda posição afirma que a violência é inerente ao ser humano e não há nada que possamos fazer, e todo esforço de transformação histórica e de luta política é inútil. No entanto, não se trata de uma constatação trágica que pode encontrar algum sentido à luz da experiência religiosa, mas

² Essa diferenciação entre "civilização" e "cultura" pode ser problemática de um ponto de vista estritamente antropológico e traz consigo uma dimensão axiológica, isto é, o modo como avaliamos comparativamente a "civilização ocidental" em relação aos "povos primitivos". Mas no contexto da minha exposição, a diferença visa apenas assinalar que o progresso material e técnico da civilização ocidental não neutraliza o risco da violência.

apenas a negação da história que tem como contraponto a naturalização das instituições sociais. As coisas são o que são, e que coisas são essas? A resposta seria que “as coisas” é apenas uma forma de nomear a atual ordenação sistêmica e hegemônica do mundo. Essa é uma posição que pode ser caracterizada como superficialmente niilista.

Como se pode ver, as duas posições se opõem apenas aparentemente, mas na verdade são complementares: se o tipo de progresso unilateral encarnado pela modernidade ocidental não resolve, então nada resolve. Ora, o paradoxo antropológico que procurei esboçar não é de modo algum uma posição niilista, mas argumenta contra a ingenuidade da posição iluminista, que não consegue explicar a violência que eclode no coração do mundo civilizado. A tese do paradoxo antropológico não se confunde com o abandono da esperança histórica e do compromisso político, mas exige a radicalização do pensamento, um aprofundamento da compreensão crítica da violência e uma atitude prudencial acerca do otimismo ilustrado.

3. Violência e cultura

Se a tese da relação intrínseca entre violência e cultura for correta, então devem existir mecanismos culturais que reconheçam a possibilidade permanente da violência e estabeleçam formas para neutralizar a sua possível eclosão. Aqui é preciso fazer uma breve referência à relação entre a violência e o sagrado como um mecanismo cultural fundamental. Existem diversas teorias acerca do sagrado e, por isso, aqui faremos apenas uma abordagem meramente ilustrativa a partir da concepção proposta por René Girard e ressaltando os seguintes pontos:

- a palavra indo-europeia “sagrado” significa o que está separado e se refere a potências que o homem não pode dominar e que se colocam como realidade heterogênea e superior ao mundo humano. O sagrado se manifesta para o homem de modo ambivalente, exercendo simultaneamente fascínio e temor e, portanto, exigindo ao mesmo tempo separação e contato;
- o sagrado se refere à realidade originária, ao fundo abissal e incognoscível e à loucura que precedem a instauração da ordem humana. Esse fundo abissal é a região de algo que está além e só pode ser percebido como uma alteridade terrível em relação ao cosmo da razão e da ordem normativa humana. Ao

contrário dessa realidade obscura e indiferenciada do sagrado, a linguagem da ordem racional e normativa segue o princípio da diferenciação ou da dis-junção (*dia-ballein*) que, por sua vez, é fundado nos princípios lógicos da identidade e da não-contradição. O domínio do sagrado se expressa na linguagem simbólica (*syn-ballein*) nas narrações míticas, mágicas e poéticas nas quais algo pode ser e não ser ao mesmo tempo porque a diferença (*Unter-scheidung*) a de-cisão (*Ent-scheidung*) ainda não efetuou o “corte” (*Scheidung*) dos significados. Nesse sentido, visto a partir da ordem racional e normativa humana, o sagrado é o domínio do indiferenciado e do excesso, do que está para além do bem e do mal, ou seja, e se aproxima daquela ideia de violência que remete ao que é excessivo e transgride todo limite normativo. Mas o sagrado é o fundo abissal (*Abgrund*) porque é a realidade originária e subjacente que se põe como fundamento (*Grund*) da ordem humana, da cultura. Desse modo, a violência que percebemos no mistério do sagrado não é acessível em si mesma, pois só pode ser percebida a partir dessa mesma ordem como um obscuro temor do caos e do excesso, como aquilo que sendo da ordem do fundante não está sob o domínio do fundado e que sendo percebido no mundo humano é atribuído projetivamente ao sagrado (GALIMBERTI, 2003);

- a relação do humano com o sagrado é o núcleo ambivalente de toda religião que instaura cultos, práticas rituais e narrações simbólicas que visam impedir tanto a expansão descontrolada do sagrado quanto sua inacessibilidade. Daí a introdução do sagrado religioso que irá diferenciar as pessoas, os objetos, os espaços e os tempos que têm a função de estabelecer a mediação entre o domínio do sagrado e o domínio do mundo humano cotidiano, o mundo profano (*pro-fanum* = fora do templo);

- a relação entre a violência e o sagrado pode ser resumida do seguinte modo: a essência do sagrado consiste na violência do ato fundador de todo grupo social cuja purificação ocorre com o sacrifício. No sacrifício a vítima atrai para si a violência difusa no grupo social e com a sua morte a expela, transferindo-a ao mundo do sagrado a que pertence, devolvendo aos membros do grupo a sua inocência. Essa é a teoria do “bode expiatório”. O sacrifício protege a comunidade de sua violência que pode eclodir a qualquer momento a partir da rivalidade mimética que se encontra no coração mesmo da sociogênese, isto é, dos mecanismos sociais da cooperação e do reconhecimento. Por

isso, uma sociedade não pode viver “no sagrado”, porque a sociedade não pode viver na violência e deve ser distanciada do sagrado, mas também não pode eliminar completamente o sagrado em sua dimensão de radical alteridade, de dimensão transcendente, pois o preço que se teria de pagar seria o retorno da violência, que habita a cultura. Sempre coube à religião, por meio das práticas sacrificiais, da linguagem simbólica e narrativa e da relação codificada e mediatizada, regular num jogo de proximidade e distanciamento com o sagrado o risco de eclosão descontrolada da violência originária (GIRARD, 1978, 1983, 2009; GROTANELLI, 2008);

- se essas considerações antropológicas têm alguma pertinência, então podemos concluir que o processo histórico da dessacralização da natureza e da secularização da sociedade, que se acelerou imensamente a partir da segunda metade do século XVIII e que coincide com a nossa modernidade epocal, não pode ser um antídoto seguro contra a violência que pode ser facilmente atribuída ao fanatismo religioso. A religião pode ser uma das fontes da violência, mas por sua relação complexa com o sagrado também é um dos meios mais poderosos de sua neutralização. Desse modo, a ideia de um processo de modernização social que supostamente instauraria uma “santa aliança” entre a tecnociência, a economia de mercado e a democracia liberal deve ser vista, no mínimo, com reserva crítica. A história contemporânea desmentiu muitas ilusões desse ideal progressista e nos mostrou que a sociedade secular não só não é capaz de exorcizar a violência, mas pode potenciá-la e bloquear os meios de sua contenção.

As teses que foram aqui rapidamente esboçadas não têm outra função senão ilustrar a hipótese do paradoxo antropológico da violência. Mas poder-se-ia perguntar, elas não convergiriam numa posição conservadora que propõe simplesmente um retorno à religião como única forma de conter a violência? Não é possível responder de maneira simples essa questão que exigiria um esforço de compreensão muito mais amplo e profundo acerca do destino da modernidade ocidental. Qual o significado e o futuro de uma civilização que abandonou os grandes referenciais simbólicos que até então nortearam o caminho histórico da humanidade? Esse seja talvez o desafio maior e a questão axial do pensamento contemporâneo desde que foi formulado especulativamente por Hegel em sua filosofia do espírito até a sua radical reformulação por Heidegger em seu projeto de destruição da

metafísica. Essa rápida menção a dois gigantes do pensamento não tem outro objetivo senão assinalar a imensa complexidade envolvida no esforço de pensar a modernidade e possibilitar a transposição filosófica de suas contradições, limites e possibilidades (DE VRIES, 1999, p. 1-39; TAYLOR, 1997; TAYLOR, 2007, p. 299-535; VAZ, 1997).

Feita essa ressalva, quero apenas reafirmar que a hipótese do paradoxo antropológico da violência não deve ser associada ao niilismo. A teoria do sagrado de René Girard mostra que o reconhecimento da relação intrínseca de violência e cultura não padece de um pessimismo incurável, pois a própria cultura constrói os mecanismos necessários para a sua neutralização.³ Mas mesmo não sendo niilista, não seria preciso reconhecer que essa hipótese seria necessariamente conservadora e contrailuminista? Seria uma hipótese contrária à modernidade?

4. Ética e modernidade

O ponto crucial é o seguinte: creio que a história do processo de secularização da sociedade ocidental é, até certo ponto, irreversível e, portanto, não se pode mais pretender um retorno às antigas civilizações sacrais. Como foi observado acima, não há como avançar muito nessa discussão, mas quero me limitar a três considerações filosóficas altamente genéricas antes de retomar o tema da violência.

a) Em primeiro lugar gostaria de enfatizar que não há apenas uma modernidade concebida como um bloco monolítico diante do qual temos de nos posicionar a favor ou contra. A modernidade é um conceito transepocal, de modo que podemos conceber diversas modernidades: a grega clássica e a helenística, a cristã e a renascentista, a iluminista e as transformações que atualmente testemunhamos e que são diversamente designadas como “pós-modernidade”, “hipermodernidade” etc. O elemento comum de todas elas pode ser denominado como “subjetividade”: a experiência da subjetividade é o surgimento de uma consciência diferencial do homem em relação à totalidade das coisas (DRAWIN, 2009). Essa experiência de exílio, de perda do mundo e de “insegurança ontológica” foi enfrentada de modo diferente

3 A teoria de Girard suscitou extensa polêmica internacional. Aqui não é possível expor ou criticar a teoria de Girard, mas apenas usá-la como um elemento da minha argumentação que dela não depende estruturalmente. Há uma forte crítica da psicanálise às suas ideias, sobretudo em relação ao Édipo, porém não há como avaliar aqui a pertinência de tais críticas (GEREZ-AMBERTIN, 2009, 89-91).

nessas diversas épocas e se expressou nas grandes construções conceptuais que podemos discernir na história da ética: seja por meio da constituição da razão demonstrativa (logos apodeiktikos) e da fundamentação metafísica da ética na tradição platônica e aristotélica, seja por meio da legitimação teológica da ética na tradição agostiniana e escolástica ou recorrendo à crítica da razão como forma de justificar, em contraposição às ciências da natureza, uma ética pura do dever na tradição kantiana da moralidade (Moralität) e na alternativa hegeliana da eticidade (Sittlichkeit). Seja como for, parece que as crises culturais representadas pelas diversas modernidades exigem a construção de instâncias transcendentais que possam servir de referências mediadoras para os conflitos que ameaçam continuamente a vida social e que podem degenerar em violência generalizada.

b) Em segundo lugar, gostaria de observar que a nossa modernidade epocal, isto é, essa modernidade historicamente recente que se iniciou no século XVIII e tem, portanto, apenas dois séculos de existência, é atravessada por uma dialética interna extremamente complexa. Essa dialética pode ser esboçada, de modo muito rudimentar e didático, como o entrecruzamento de dois movimentos históricos: da modernização social que tende para a imanência absoluta de uma sociedade unidimensional que exclui toda referência a uma instância transcendental ou a um lugar terceiro que possa servir como mediador dos conflitos e a modernização cultural que traz em si tanto a fragmentação das diversas esferas de valor (ciência, arte, direito etc.) quanto a possibilidade de um desdobramento autorreflexivo ou uma hermenêutica crítica da cultura. No entanto, se essa possibilidade de construção de uma instância transcendental for bloqueada pela intensa dinâmica da modernização social, que parece tudo triturar no moinho de sua funcionalidade, então a sociedade mergulha numa crise de legitimação sem precedentes por não mais dispor de um modelo normativo crítico (APEL, 1994; HABERMAS, 1975, 1987, 2004, 2007; HÖSLE, 2004).⁴

c) Em terceiro lugar, gostaria de ressaltar alguns aspectos dessa contradição interna da modernização contemporânea. Acredito que os movimentos das modernizações social e cultural se entrecruzam produzindo oscilações socioculturais e psicossociais mais ou menos graves e de difícil diagnóstico.

4 As referências bibliográficas aqui listadas indicam a controvérsia que envolve a questão do estatuto filosófico de um modelo normativo crítico. Ele teria um estatuto transcendental ou não? A minha opção vai no sentido da pragmática transcendental de K.-O. Apel e do idealismo objetivo de V. Hösle. Mas essa controvérsia não afeta o desenvolvimento da argumentação que estou apresentando neste texto.

Creio que nas últimas décadas essa dialética agravou uma tendência patológica presente em nossa civilização e que pode ser caracterizada como uma espécie de achatamento da vida social e individual no plano imanente lógica sistêmica. O efeito mais evidente é o refluxo da reflexão crítica e a sua substituição por uma espécie de amálgama ideológico em que se misturam ideias como as do modelo econômico único e inexorável e do valor intrínseco e indiscutível da tecnociência, como a idealização da democracia liberal e a apropriação individualista dos direitos humanos, entre outras. O que chama atenção nesse amálgama ideológico é que se apresenta como algo quase natural como se fosse uma simples percepção da realidade, enfim como algo dado e não historicamente construído. Afinal de contas, pode-se perguntar, quem poderia ser contra a democracia, o crescimento econômico, os direitos humanos e os imensos benefícios trazidos pela tecnociência? É nesse contexto ideológico que a crítica da posição iluminista unilateral e do progresso na ótica da modernização social pode ser facilmente confundida com a nostalgia de um passado religioso. O que está em jogo, porém, não é o retorno da religião, mas a destruição da razão como instância transcendental e fundamento do modelo normativo crítico.

Essas três considerações filosóficas devem ter deixado claro que a tese do paradoxo antropológico da violência endossa uma posição crítica radical, mas não pode e não deve ser confundida nem com o niilismo e a indiferença pessimista e nem com o conservadorismo religioso e passadista, mas, ao contrário, inscreve-se na perspectiva de uma metacrítica da razão, ou seja, de uma razão comprometida com a vida humana plena, não apenas em seu caráter biológico, mas também em sua exigência de sentido e inteligibilidade. Se essa exigência contida nos relatos metanarrativos das grandes tradições religiosas for considerada ilusória e incapaz de ser preenchida pela razão, então não deveremos nos surpreender se a carência de sentido abrir um vazio por onde um transbordamento, um excesso não mediatizado simbólica e discursivamente reaparece como força bruta e pura violência. Esse é o risco de um “retorno do sagrado” numa época de declínio das tradições religiosas e de refluxo das mediações racionais, pois o sagrado expulso no plano da racionalidade inerente à modernização social retorna de modo incontrolável e sob formas mais ou menos secularizadas. É o que se pôde ver em alguns surtos terríveis de violência que eclodiram no século XX ao mesmo tempo em que ocorria a aceleração do processo de secularização

da sociedade. A imposição da homogeneidade funcional e da maximização do desempenho converge com o risco permanente da fragmentação e do colapso instalando uma crise crônica de identidade. Quando a crise torna-se mais aguda em decorrência de fatores étnicos, políticos, sociais e econômicos começa a se delinear a figura de um “outro” que ocupa o lugar de um “bode expiatório” a ser sacrificado de modo a liberar o resto da sociedade de suas culpas, fracassos e medos, de sua insegurança em relação à sua própria identidade. Como não há nem o veículo simbólico e nem a contenção litúrgica do sacrifício, este se apresenta de forma crua e se legitima por sua força intrínseca. A falta de sentido e o absurdo que corroem silenciosamente a sociedade encontram a sua expressão projetiva e exorcizada na aparente gratuidade da violência. O significado emerge do *nonsense* de uma manifestação de força que se justifica por si mesma, como vemos nos sucessivos massacres e genocídios que parecem incompreensíveis e assombraram o último século e ajudaram a liquidar com as suas expectativas utópicas: o massacre dos armênios no Império Otomano, dos camponeses no processo soviético da coletivização, o holocausto (Shoah) dos judeus pelos nazistas, de grande parte da população na Indochina sob o regime comunista de Pol Pot, dos albaneses pelos sérvios na antiga Iugoslávia.

É preciso ressaltar que a hipótese antropológica contribui com um importante elemento para a compreensão tanto do caráter universal e transcultural quanto do caráter persistente e transepocal da violência e nos ajuda a combater o preconceito etnocêntrico e racionalista acerca da violência. No entanto, não explica por si só a violência, o que requer o concurso de fatores econômicos, sociais, políticos, religiosos, étnicos e psicológicos. Assim, o holocausto só pode ser explicado se levarmos em conta o trauma econômico do primeiro pós-guerra, a ideologia nazista e a conquista do poder totalitário. Por outro lado, desempenha a importante função de sustentar o que Hans Jonas denominou a “heurística do medo”, ou seja, funciona como um obstáculo contra a ilusão progressista, contra a ideia de que o êxito do capitalismo e da democracia liberal, largamente implantada no mundo do segundo pós-guerra, teria varrido definitivamente a violência associada às velhas ideologias totalitárias. Não em nome das crenças do presente, mas da realidade do passado que é preciso temer pelo futuro, não só pelo nosso futuro que, de certa forma, já está em nós, mas pelo que ainda não é, o das gerações que ainda não nasceram (JONAS, 2006).

Será que a “heurística do medo” não padeceria de um catastrofismo

que os fatos recentes não cansam de desmentir? Ao contrário, as guerras em nome da “democracia” e dos “direitos humanos”, que se multiplicam e acumulam um número considerável de vítimas, são acontecimentos que parecem desmentir justamente essa retórica otimista. Além disso, os acontecimentos são frequentemente incorporados num tempo de curta duração e num espaço seletivo que podem oferecer boas evidências empíricas que supostamente confirmam os avanços definitivos alcançados pela democracia. O espaço seletivo pode mascarar os efeitos de longa distância; assim, a pacífica rotina da especulação financeira em Nova Iorque pode produzir fome e desespero num outro canto distante de nosso planeta. Do mesmo modo, o tempo de curta duração pode nos levar a interpretações errôneas. Assim, por exemplo, a paz europeia no período da *Belle Époque* parecia indicar a conquista definitiva em direção à paz graças aos avanços da burguesia europeia. Não obstante, ao iniciar o novo século, o que se viu foi o maior surto de violência de toda a história da humanidade. Por isso, o tempo de longa duração nos permite compreender melhor alguns processos subjacentes que não podem ser apreendidos na superfície dos acontecimentos. Por que supor que houve uma verdadeira ruptura histórica entre a época dos totalitarismos (nazista e soviético) e suas ramificações e a época da democracia liberal e do mercado, se o núcleo duro do capitalismo – a autorreprodução cega do capital e sua expansão sem limites – continua o mesmo? Talvez se possa pensar o seguinte: quando a expansão sistêmica chega ao seu ponto máximo, não há mais necessidade de uma “roupagem ideológica” mais ou menos visível. Por conseguinte, o que era um pressuposto que se ocultava sob o “espírito do capitalismo” pode vir à tona em toda a sua visibilidade: a vida humana em sua nudez biológica, vida sensorial e gozosa (AGAMBEN, 2002). Pode-se falar, então, sem pudor, em “fim das ideologias” ou “fim da história” e de tudo mais que sendo da ordem do sentido recobriria a efetividade daquilo que simplesmente é em sua presença maciça e opaca. Contra essa rocha de realidade o resto torna-se fluidez, leveza e transparência. E surge, então, um último aspecto do paradoxo que estou procurando expor: se, por um lado, a violência cruenta não cessa, por outro, ela não se contrapõe à paz, mas a formas aparentemente não violentas de violência, às suas figuras não cruentas e mais difíceis de discernir: a violência sistêmica, que neutraliza silenciosamente a vida política ao subjugar os

indivíduos à lógica do trabalho (labor) em detrimento da ação (ARENDT, 2010a, 2010b); a violência sociossimbólica que bloqueia a possibilidade da autorreflexão e da busca comum pelo sentido da vida; a violência ontológica como resultado imprevisível e incontrolável da autorreprodução dos sistemas tecnocientífico e econômico ocasionando a destruição da natureza em sua riqueza fenomênica e em sua integridade em si (physis) e a destruição da cultura em sua expressão moral e em seu valor para nós (ethos), que são as duas experiências equioriginárias do ser humano.

5. À guisa de conclusão

Mas, afinal de contas, podemos repetir a pergunta inicial, por que insistir na ideia do paradoxo antropológico da violência ao invés de se ater às descrições e relatos de tantas violências que não cessamos de testemunhar? Por que recorrer a um esforço hermenêutico tão penoso e incerto se o problema que nos interessa mais de perto é tão fácil de ser percebido no cotidiano de nosso país? A resposta mais simples e direta é que uma ação transformadora, não apenas a reação indignada diante das coisas e das situações, uma verdadeira ação transformadora exige que se compreenda o que se quer transformar, e essa compreensão não é imediata, mas impõe um paciente trabalho de interpretação, o empenho naquilo que Paul Ricoeur chamou de “a via longa da compreensão” em sua árdua travessia semântica (RICOEUR 1978, p. 7-24). Ou pode-se dizer que há muita mudança no mundo contemporâneo, o que nos falta é interpretação. E aqui uma outra resposta pode ser dada: as novas figuras da violência acima aludidas convergem na interdição da compreensão. No nosso mundo ou na nossa época, que se caracteriza como uma ausência de mundo e de história, a hermenêutica tornou-se impossível, pois não conseguimos mais interpretar ou pensar a realidade. Ilustra-se isso com uma citação de um livro recente da filósofa francesa Catherine Malabou:

As vítimas de traumas sociopolíticos apresentam, hoje, o mesmo perfil das vítimas de catástrofes naturais (tsunamis, terremotos, inundações) ou acidentes graves (graves acidentes domésticos, explosões, incêndios). Começamos uma nova época de violência política em que a política tira recursos da renúncia ao sentido político da violência [...] Todos os eventos traumatizantes tendem a neutralizar a sua intenção e assumir a falta de

motivação propriamente dita dos incidentes do acaso, característica essa que não pode ser interpretada. Hoje, o inimigo é a hermenêutica [...] Esse apagamento do sentido é perceptível não só nos países em guerra como está presente em toda parte, como nova face do social que confirma uma patologia psíquica desconhecida, idêntica em todos os casos e em todos os contextos, globalizada (*apud* ZIZEK, 2009, p.153-154).

Assim, a violência sociossimbólica converge com as outras figuras de violência, a sistêmica e a ontológica, e é vivida como algo da ordem da natureza e impossível de ser simbolizada. Às vezes surge de forma chocante e sangrenta, como as guerras, o terrorismo e os massacres, mas também pode se manifestar de forma invisível e abstrata, como a circulação do capital financeiro no espaço virtual, provocando desemprego, sofrimento, poluição e morte. Catherine Malabou designa essa mistura de natureza e política como violência traumática diante da qual “toda hermenêutica é impossível” e todos nós, que somos suas vítimas, nos tornamos sujeitos pós-traumáticos, pois não queremos, não sabemos e não podemos elaborar o que ocorre e nos atinge.

Então, para que construir uma teoria abrangente da violência? Por que não se ater ao que verdadeiramente importa, que são as práticas de resistência à violência? Creio que a resposta deva ser buscada no outro lado da fragilidade epistemológica de tais práticas de resistência que, apesar da imensa coragem e dedicação dos que a elas se dedicam, costumam sofrer de um déficit reflexivo e crítico crônico. Um déficit grave, porque prejudica o acesso a uma “ética discursiva” capaz de questionar com competência argumentativa os discursos atualmente hegemônicos como os da tecnociência, da economia e do naturalismo fiscalista. Pensar numa época que considera o pensamento supérfluo também é uma forma essencial de resistência, a de não recuar diante daquilo que se nos apresenta como destino e continuar na busca da ação refletida. Quando Primo Levi chegou ao campo de concentração de Auschwitz, em cuja porta de entrada havia a frase que se tornou a palavra de ordem da racionalidade instrumental, “o trabalho liberta”, ou seja, “ não pense, simplesmente funcione!”, ele, que estava mergulhado em sua perplexidade, recebeu para a sua pergunta “por quê?” a seguinte resposta: “Hier ist kein warum”, “Aqui não há por quê” (SÉMELIN, 2009, p. 21). Será que Auschwitz é apenas uma imagem de horror que vai aos poucos se desvanecendo na memória? A hipótese antropológica é uma

resposta negativa a essa questão e uma aposta na força do pensamento. Há que confrontar a violência do real insistindo na possibilidade da hermenêutica. Compreender ainda é uma forma de resistir.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer. O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

APEL, Karl-Otto. *Estudos de moral moderna*. Petrópolis: Vozes, 1994.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

ARENT, Hannah. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

AROUX, Sylvain (Dir.). *Les notions philosophiques*. Tome II. Paris: PUF, 1990. Verbete “Violence”

BAILLY, A. *Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Librairie Hachette, 1950.

DE VRIES, Hent. *Philosophy and the turn to religion*. Baltimore and London: The John Hopkins University Press, 1999.

DRAWIN, Carlos R. Subjetividade e constituição ética da psicologia. In: KYRILLOS NETO, Fuad *et al.* (Org.). *Subjetividade(s) e sociedade: contribuições da psicologia*. Belo Horizonte: Conselho Regional de Psicologia de Minas Gerais, 2009.

GAFFIOT. *Dictionnaire Latin-Français*. Paris: Librairie Hachette, 1934.

GALIMBERTI. *Rastros do sagrado. O cristianismo e a dessacralização do sagrado*. São Paulo: Paulus, 2003.

GEERTZ, Clifford. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

GEREZ-AMBERTIN, Marta. *Entre dívidas e culpas: sacrifícios. Crítica da razão sacrificial*. Rio de Janeiro: Cia. De Freud, 2009.

GIRARD, René. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris: Éditions Grasset et Fasquelle, 1978.

GIRARD, René. *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1983.

GIRARD, René. *A rota antiga dos homens perversos*. São Paulo: Paulus, 2009.

GROTTANELLI, Cristiano. *O sacrifício*. São Paulo: Paulus, 2008.

HABERMAS, Jürgen. *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1975.

HABERMAS, Jürgen. A nova intransparência. A crise do estado de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas. *Novos estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 18, p. 103-114, set. 1987.

HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação. Ensaios filosóficos*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião. Estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

HÖSLE, Vittorio. *La crise du temps présent e la responsabilité de la philosophie*. Nîmes: Théétète Éditions, 2004.

JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Contraponto/ Editora PUC-Rio, 2006.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.

LATOURE, Bruno. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

PEREIRA, Isidro. *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1951.

RICOEUR, Paul. Existência e hermenêutica. In: RICOEUR, Paul. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Rio de Janeiro: Imago, 1978.

SAHLINS, Marschall. *Uso y abuso de la biología*. Madrid: Siglo XXI, 1982.

SÉMELIN, Jacques. *Purificar e destruir. Usos políticos dos massacres e dos genocídios*. Rio de Janeiro: Difel, 2009.

TAYLOR, Charles. *As fontes do self. A construção da identidade moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

TAYLOR, Charles. *A secular age*. Cambridge, Mass. and London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de Filosofia III: Filosofia e cultura*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

WIEVIORKA, Michel. O novo paradigma da violência. *Tempo Social – Revista de Sociologia da USP*, São Paulo, v. 1, n. 9, p. 5-41, maio de 1997.

ZIZEK, Slavoj. O trauma neuronal. In: NOVAES, Adauto (Org.). *A condição humana. As aventuras do homem em tempos de mutações*. Rio de Janeiro: Agir; São Paulo: Edições Sescsp, 2009.

Reflexões sobre o conceito de violência: da necessidade civilizatória à instrumentalização política

Jacqueline de Oliveira Moreira

Doutora em Psicologia Clínica pela PUC-SP, mestre em Filosofia pela UFMG, professora do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da PUC-Minas (M/D) e psicóloga clínica.

jackdrawin@yahoo.com.br

A violência ocupa a maior parte das notícias da mídia por meio de relatos sobre violência doméstica, urbana, narcotráfico e diversas outras modalidades de violência. Mas como definir esse conceito? É possível diferenciar os diversos tipos de violência? A violência se refere a um desvio da conduta humana ou é inerente à condição humana?

Segundo Wieviorka (1997), o tema da violência não é alvo dos debates filosóficos atuais. E quando deixa de ser pensada, passa a ser temida ocupando apenas o campo subjetivo. De acordo com o autor, a violência deixa de ser objeto de estudo ou por excesso de *respeito às diferenças cultural e religiosa* ou por sua banalização (WIEVIORKA, 1997, p. 9). Não importa o motivo, a consequência é que a violência perde um estatuto objetivo, tratável teoricamente, exacerbando, pois, sua faceta subjetiva, ligada ao sentimento de insegurança. Assim, ficamos prisioneiros das sensações produzidas pela violência, não alcançamos o campo da percepção que pretende uma decodificação das sensações necessária para a reflexão. Nesse sentido, pretendemos iniciar uma reflexão psicológica sobre o conceito de violência e sua articulação com a civilização.

Sabemos que a palavra violência vem do latim “vis”, que significa força, vigor, potência. Assim, em sua herança etimológica, a ideia de violência contém elementos essenciais a todo ser, como o vigor e a potência. Pensamos em defender a hipótese de que violência não é acidente ou acaso no interior da condição humana, ou seja, a violência é mais familiar e próxima ao homem do que gostaríamos de aceitar. Dadoun (1998), a partir de uma influência freudiana, apresenta-nos a violência como essencial ao homem. Segundo o autor:

[...] consideramos como primordial, essencial, e até mesmo constitutivo de seu ser, a saber: a violência. Homo violens é o ser humano definido, estruturado, intrínseca e fundamentalmente pela violência (DADOUN, 1998, p. 8).

Arendt (1960) apresenta posição crítica em relação à defesa de uma essencialidade da violência humana. A autora relaciona violência com as seguintes categorias: instrumentalidade, dominação, obediência, impotência. Segundo Arendt, (1960) a permanência dos conflitos armados não é resultado de um desejo secreto de morte e nem de hipotéticos perigos do desarmamento. Assim, a autora pergunta se a resposta não estaria na indagação hobbesiana: “Pactos, sem as medidas coercitivas, nada mais são do que palavras?” (ARENDR, 1960, p. 5). Dessa forma, a autora anuncia a hipótese da violência como arma de dominação, um instrumento político para manter os pactos.

Todavia, Arendt (1960) é categórica na ação de colocar em polos opostos violência e política. As duas categorias se relacionam com o tema do poder, mas a política que se utiliza da violência para obter poder se insere no campo da dominação, exige a obediência e produz impotência. Para Arendt, “o poder é originado sempre que um grupo de pessoas se reúne e age de comum acordo, porém a sua legitimidade deriva da reunião inicial e não de qualquer ação que possa se seguir” (ARENDR, 1960, p. 32). Nesse sentido, a autora pensa a política sem violência como ação superior que legitima o poder na relação com o grupo. De outro lado, temos a política com violência que sustenta o poder por meio da dominação e não do reconhecimento. Podemos pensar que a densidade de humanidade na violência é menor; a violência nega uma dimensão humana estrutural que é o reconhecimento. Assim, as ideias de Arendt (1960) permitem a conclusão de que violência se opõe a logos, que a violência revela uma face mais primitiva do humano, mas não é algo instintivo porque é instrumental. Arendt anuncia:

[...] violência não animalesca nem irracional e não nasce do ódio. A violência é um recurso enormemente tentador quando se enfrenta acontecimentos ou condições ultrajantes, em razão de sua proximidade e rapidez (ARENDR, 1960, p. 39).

A posição de Arendt (1960) sobre a violência é muito crítica em relação à humanidade, pois a violência é pensada como instrumento de dominação na falta ou na decisão de não usar os recursos do reconhecimento e do diálogo. Assim, a

leitura de Arendt é severa em relação aos imaginários sobre a humanidade. Mas encontramos outras posições em relação ao tema da violência que a consideram como fora do mundo humano ou como caricatura do humano.

A definição de violência de cada um dos autores e a forma como articulam violência e a ideia de humanidade dependem de sua concepção antropológica. Autores como Frankl (1978) pensam na violência como um fenômeno subumano. Esse autor pode ser incluído no grupo dos autores humanistas que apresentam elevada estima pela natureza humana aliada à ambição de realizá-la plenamente no tipo ideal. Tende essencialmente a tornar o homem mais verdadeiramente humano, a manifestar sua grandeza original fazendo-o participar em tudo o que pode enriquecê-lo na natureza e na história e, assim, dilatando o homem até o mundo. A proposta teórica de Frankl (1978) centra-se na defesa da autotranscendência; assim, em última instância, a violência está vinculada à falta de sentido transcendente. O homem tem causas para sua violência - psíquicas, emocionais, econômicas e outras -, mas para Frankl (1978) não existe sentido na violência; logos não habita esse campo. Assim, a violência é um fenômeno subumano. Sentimentos como amor e ódio são movidos por uma consciência intencional, portanto encontra-se no campo de sentido, da razão e do logos. A violência e a agressividade estão fora do logos.

Odiar e amar são fenômenos humanos porque são movimentos intencionais, em ambos tenho uma razão. Ao contrário da agressividade que é devido a causas. Essas causas podem ser fisiológicas ou psicológicas, mas não existe uma intencionalidade, um logos na agressividade (FRANKL, 1978/1989, p. 65).

A diferença que existe entre agressão e ódio é a mesma que existe entre sexo e amor. Agressão e sexo estão vinculados à nossa condição animal, enquanto ódio e amor revelam nossa face humana. Humano é assumir uma atitude pessoal diante da agressividade, que é subumana.

A diferença entre agressão e ódio é paralela com a existente entre sexo e amor: eu sou impulsionado para uma parceira pelo meu impulso sexual (FRANKL, 1978/1989, p. 66).

Para Frankl (1978), os autores iniciam a confusão sobre o conceito de violência quando tratam um fenômeno subumano como humano, ou seja, apesar da violência se fazer presente no mundo dos homens, ela revela a

face animalesca deles.

A dificuldade começa realmente com o conceito de agressão, seja biológico de acordo com as linhas de Konrad Lorenz, seja o conceito psicológico de acordo com as linhas de Sigmund Freud. Estes conceitos são impróprios e inadequados porque negligenciam totalmente a intencionalidade como fenômeno intrínseco ao homem. De fato não existe em meu psiquismo alguma coisa como uma agressividade que procure encontrar uma via de saída constrangendo-me, como simples vítima, a encontrar objetos que se prestem à tarefa de expeli-la. [...] O que efetivamente faço é algo bem diferente: eu odeio! (FRANKL, 1978/1989, p. 64)

Para Frankl (1978), o conceito de violência pode ser interpretado como não humano e impessoal. Frente a essa herança animal o homem deve tomar posição e, assim, decodificar a violência em uma forma humana, ou seja, escolher o ódio que é um comportamento condizente com logos, com o sentido de ser humano. Existe sentido em odiar, mas não existe sentido na violência.

Os impulsos agressivos existem no homem, seja que os interpretarmos como uma espécie de patrimônio hereditário de nossos antepassados subumanos ou como um tipo de reação, de acordo com as linhas das teorias psicodinâmicas. [...] os impulsos agressivos nunca existem per se numa pessoa, mas sempre como alguma coisa diante da qual ela deve tomar posição (FRANKL, 1978/1989, p. 65).

Nesse sentido, percebemos que o homem sem liberdade pode ser prisioneiro dessa condição subumana da violência. Por isso Frankl afirma que os homens humanos são, e provavelmente sempre serão, uma minoria (FRANKL, 1978/1989, p. 24). Assim, a teoria frankliana vê na violência uma carência de sentido. A violência se situa em um campo à margem de logos, não representa o humano. A realização de nossa humanidade se encontra na vinculação com logos, com o sentido transcendente, e a violência caminha na direção contrária a logos, oposta à busca de sentido, por isso não é humana.

A posição freudiana é diametralmente oposta ao humanismo frankliano. Freud (1930/1976) pensa a violência como constitutiva do humano e fundante da cultura. Em *Totem e Tabu* (1913/1976), Freud apresenta a tese de que a própria civilização originou-se de um ato violento, a qual foi assim resumida

no texto *Psicologia de Grupo e Análise do Ego*:

Em 1912 concordei com uma conjectura de Darwin, segundo a qual a forma primitiva da sociedade humana era uma horda governada despoticamente por um macho poderoso. Tentei demonstrar que os destinos dessa horda deixaram traços indestrutíveis na história da descendência humana e, especialmente, que o desenvolvimento do totemismo, que abrange em si os primórdios da religião, da moralidade e da organização social, está ligado ao assassinato do chefe pela violência e à transformação da horda paterna em uma comunidade de irmãos (FREUD, 1921/1976, p. 155).

Não podemos deixar de mencionar a presença de referências judaico-cristãs no mito freudiano do assassinato do pai primevo que remontam à história de Jesus Cristo. Dadoun (1998), em sua reflexão sobre a violência da origem, apresenta o Deus hebraico como severo e punitivo. Segundo o autor, a violência se anuncia na própria decisão de Deus de aceitar a oferenda de Abel e não a de Caim criando, pois, a possibilidade da inveja entre os irmãos, que resulta no assassinato inaugural.

Esse Deus severo do Antigo Testamento apresenta uma face mais tolerante na figura de Cristo. No entanto, exatamente a figura do perdão é assassinada pelos filhos, que, em um ato simbólico, tomam seu corpo em toda comunhão por meio da hóstia. Freud (1913/1976) se inspira na mitologia judaico-cristã para pensar o assassinato do pai totêmico como a origem da cultura humana. Nesse sentido, podemos pensar a violência na origem, ainda que seja difícil desvelar a origem da violência.

Essa posição freudiana que aponta a violência como inerente à cultura humana se radicaliza após a Primeira Guerra Mundial. Freud (1915/1974) revela que o Estado libera a prática do mal em situação de guerra e, à medida que há um relaxamento de todos os laços morais entre os indivíduos coletivos da humanidade, ocorre uma repercussão sobre a moralidade dos indivíduos. A violência inerente ao homem é controlada por ações externas e pela internalização da culpa. As ações externas são denominadas *suscetibilidade à cultura* (FREUD, 1915/1974, p. 319), ou seja, pressão do ambiente cultural imediato e também influência da história cultural dos ancestrais que transforma o egoísmo e a crueldade, sob a influência do erotismo, da necessidade de amor, em conduta moral. Assim, essa

suscetibilidade pode ser temporariamente desfeita pela situação de guerra (FREUD, 1915/1974, p. 323).

A psicanálise freudiana anuncia que a natureza humana consiste em impulsos pulsionais de natureza elementar e que em si não são bons ou maus; podemos categorizá-los como egoísta ou narcisista. Sendo narcisista, podemos inferir seu potencial violento, mas o processo de “hominização” implica, entre outras coisas, dirigir esses impulsos para outras finalidades. Esse processo é possível porque o sujeito apresenta uma suscetibilidade à cultura que se apoia em um fator interno, o desamparo, e na compulsão externa da educação e do ambiente. Assim, a situação de guerra retira a compulsão externa e produz uma regressão do psiquismo a etapas anteriores de “livre fluxo de energia”.

Freud (1920/1976) tenta compreender a violência na guerra e desenvolve seu pensamento na direção do conceito de pulsão de morte. As interpretações contemporâneas da pulsão de morte, como a de Mezan (1987), vinculam essa ideia preferencialmente ao tema da violência. Para este autor, com a pulsão de morte, a violência passa a ser tematizada constantemente e passa a ocupar posição central na problemática da psicanálise.

Violência do desejo que se perpetua na repetição, violência do pai que se instala no superego, violência da castração que bloqueia o amor, violência da cultura que internaliza o tema, violência do conflito defensivo que irá capacitar o neurótico, violência, enfim, do próprio discurso do paciente, do verbo do analista, da realidade que impõe seu tributo e liquida as ilusões (MEZAN, 1987, p. 252).

Freud (1914/1976) articula a violência humana ao caráter narcisista do homem. Para o engrandecido eu a diferença, o outro, é insuportável; assim surge um desejo de aniquilamento do outro. Para Freud (1930/1976), o homem é lobo do homem:

Em resultado disso, o seu próximo é, para eles, não apenas um ajudante em potencial ou um objeto sexual, mas também alguém que tenta 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. *Homo homini lupus* (FREUD, 1930/1976, p. 133).

Na posição freudiana, a civilização tem de lançar mão de um gigantesco esforço para estabelecer os limites para a violência. Em sua maioria, os mecanismos sociais são eficazes para conter a violência, mas quando fracassa essa contensão, o homem revela sua face bestial, podendo-se afirmar que, em baixos níveis de controle social, a violência manifesta-se espontaneamente. Segundo Dadoun (1998), a educação tem por tarefa transformar o potencial de violência do sujeito em força e energia para sustentação e desenvolvimento da civilização. Muitas vezes o sistema educativo fracassa, mas sua função antropológica fundadora da humanidade se desdobra em uma função técnica e outra cultural. A função técnica consiste em transmitir conhecimentos e a função cultural “visa equipar o sujeito com modelos de comportamento, sensibilidade e compreensão graças aos quais se efetuará sua integração na sociedade” (DADOUN, 1998, p. 52). Nesse sentido, podemos pensar em uma violência cultural para conter e canalizar o potencial de violência do sujeito.

Dessa forma, a ideia de uma violência cultural do sistema educativo, que contém e transforma a violência em energia necessária para a manutenção da civilização, abre a perspectiva de pensar em uma dimensão positiva da violência. Além da violência da contensão, podemos trabalhar com a violência na resistência. Dadoun (1998) apresenta a ideia de uma violência como resistência a outra violência que produziria uma desaceleração da violência. Podemos pensar na violência dos grupos de esquerda da década de 60 como uma resistência aos governos ditatoriais.

Podemos resumir as reflexões sobre a violência, até este momento do texto, em quatro grupos: primeiro as concepções franklinianas que pensam a violência como sub-humana; em seguida as ideias freudianas como a violência constitutiva estruturante da cultura e da humanidade. Ao pensar a violência como familiar ao humano, podemos organizar dois movimentos: primeiro a violência necessária para conter o livre fluxo do homem sem limites, a violência institucionalizada que trabalha a favor da preservação da cultura; em seguida, a violência dos grupos que resistem ao *status quo*; essa seria uma violência que tem um *telos*, que visa uma transformação. Mas, na posição de Arendt (1960), a violência é um instrumento utilizado pelo homem para seus projetos de dominação. A autora, inclusive, critica a violência dos grupos de esquerda, mesmo reconhecendo seus projetos de transformação social e revela que os teóricos políticos da esquerda e da direita concordam

na utilização da violência na luta pelo poder.

Se nos voltarmos para os debates sobre o fenômeno do poder, descobriremos logo que existe um consenso entre os teóricos políticos da esquerda e da direita de que a violência nada mais é do que a mais flagrante manifestação de poder (ARENDDT, 1960, p. 22).

A crítica de Arendt (1960) é contundente, pois a busca de poder por intermédio da violência pode produzir dominação. Parece-nos pertinente diferenciar uma violência especular, que apenas reproduz a violência, de uma violência que possui um *telos* de transformação social, sem negar o risco de a violência transformar o fim em si mesmo. Wieviorka (1997) propõe uma diferenciação da violência no conflito e na crise.

A violência no conflito representa um instrumento de interação entre os agentes. No conflito, os sistemas de atores reconhecem como “comuns os problemas” (WIEVIORKA, 1997, p. 13). Na crise há um sistema em dificuldades e uma multiplicação de antiatores; as pessoas e os grupos se percebem como negados e, assim, a violência emerge sem rosto. Podemos concluir, a partir do autor, que se trata de uma violência que preenche o vazio da *não-relação social* (WIEVIORKA, 1997, p. 7). Acreditamos que essa violência na crise como expressão da *não-relação social* pode aparecer como funcionalmente inscrita no seio de uma sociedade. Assim, compreendemos a posição de Wieviorka ao revelar que existe uma violência “percebida quase como inscrita no funcionamento normal da sociedade”, sendo esse o caso do Brasil (WIEVIORKA, 1997, p. 10). O autor aponta os exemplos de violência que se assentam no conflito entre identidades étnicas ou religiosas, mas sabemos que a violência brasileira não se organiza em torno do conflito entre identidades. No Brasil, vivemos uma violência da crise, das pessoas e dos grupos que se percebem como negados ou não reconhecidos.

Considerações finais

Acreditamos que a violência é um tema multifacetado que acolhe posições extremas. De um lado, podemos falar de uma violência fundante da cultura, ou seja, a entrada do sujeito no mundo da cultura ocorre a partir de uma violação de suas perspectivas naturais e instintivas. Para Freud (1930/1976), a energia original que circula entre os sujeitos é a agressividade; por isso o laço social

é garantido por meio da culpa, ou seja, da agressividade modificada a partir do encontro com a verdade do desamparo, que aponta para o outro como fim em si e não como meio. Assim, a culpa seria uma das formas de conter e controlar a violência original, mas para auxiliar nessa tarefa contamos com a ajuda de instituições civilizatórias. A escola, a Igreja e outras instituições têm por tarefa conter, controlar e canalizar a violência originária do homem, mas é claro que essa contensão exige uma ação violenta.

De outro lado, temos a violência utilizada como instrumento de dominação que pretende retirar do sujeito sua condição humana e, muitas vezes, humilhá-lo. Todavia, pensamos que podem existir dois tipos de instrumentalização da violência, uma que visa um telos de libertação de uma situação de opressão, como as lutas sindicais, e outra violência que só reflete o exercício da dominação. É preciso ser cauteloso ao pensar em uma violência que se vincula ao fim, porque esse fim deve pressupor um bem humano. Nesse sentido, a violência nazista, por exemplo, buscava uma dominação da humanidade e o extermínio de grupos. Tais objetivos não expressam um bem humano.

Pensamos ainda em uma violência especular que produz resposta imediata e automática que só aumenta o ciclo da violência. Acreditamos que essa violência é comum em situações de crise em que os sujeitos não se veem reconhecidos. Mas, independentemente das diferentes facetas e nuances da violência, o fundamental é problematizar o tema, tomá-lo como objeto de estudo, sair da prisão do mero temor da violência. E, mais, não podemos nos contentar apenas com a descrição dos fenômenos da violência; é preciso trabalhar sua problemática, ou seja, compreender suas articulações estruturais, seus destinos e suas ligações com nossa realidade sócio-histórica.

Referências

ARENDRT, Hanna. *Sobre a violência*. Relume-Dumará: Rio de Janeiro, 1994.

DADOUN, Roger. *A violência: ensaio acerca do "homo violens"*. Trad. de Pilar F. de Carvalho e Carmen de C. Ferreira. Difel: Rio de Janeiro, 1998.

FRANKL, Viktor Emil. *Psicoterapia e sentido da vida: fundamentos da logoterapia e análise existencial*. 3. ed. São Paulo: Quadrante, 1978/ 1989.

FREUD, Sigmund (1913). *Totem e tabu*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1976, v. XIII.

FREUD Sigmund (1914). *Narcisismo: uma introdução*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1976, v. XIV.

FREUD, Sigmund (1915). *Reflexões para os tempos de guerra e morte*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1974, v. XVIII.

FREUD Sigmund (1920). *Mais além do princípio do prazer*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1976, v. XVIII.

FREUD Sigmund. (1921). *Psicologia de grupo e análise de ego*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1976, v. XVIII.

FREUD Sigmund. (1930 [1929]) O mal-estar na cultura. In: _____. *Futuro de uma ilusão, mal-estar na civilização e outros trabalhos*. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1976, v. XXI, p. 75-174.

FREUD, Sigmund (1933-1932). *Por que a guerra?* In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1974, v. XXII, p. 241-259.

MEZAN, Renato. *Freud: a trama dos conceitos*. São Paulo: Perspectiva, 1987.

WIEVIORKA, Michel. *O novo paradigma da violência*. *Tempo Social - Revista de Sociologia da USP*, São Paulo, n. 9, v. 1, p. 5-41, maio, 1997.

Considerações acerca do problema da violência no *ethos* contemporâneo

Ângela Buciano do Rosário

Doutoranda em Psicologia pela PUC-Minas, mestre em Psicologia pela PUC-Minas. Coordenadora e professora do curso de Psicologia da Universidade Presidente Antônio Carlos - UNIPAC Barbacena e psicóloga clínica. Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais - FAPEMIG

angelabr@ig.com.br

Introdução

Ao buscarmos uma definição para violência, recorremos ao *Dicionário do pensamento social do século XX*, que revela: “Não existe uma definição consensual ou incontroversa de violência”. Isso porque, ainda segundo o dicionário, “o termo é potente demais para que isso seja possível” (ARBLASTER, 1996, p. 803). Adentramos em uma seara complexa, pois ao entendermos que ações violentas são praticadas por sujeitos, devemos considerar a perspectiva ética que tal ação implica.

O termo violência é vastamente utilizado para inúmeros acontecimentos. Interessa-nos, no entanto, o emprego desejado da violência. É nesse sentido que consideramos importante delimitar nossa concepção acerca do tema.

Em consonância com Costa (1984), consideramos a violência que é própria do humano e designamos esse termo para o emprego desejado da agressividade com fins destrutivos. No contexto das relações humanas, consideramos a violência movida pelo desejo de destruição.

É importante tal delimitação, pois, desse modo, evitamos o risco de incorrer na banalização da violência. Diferentemente do animal, que é determinado, ou seja, não corre o risco de extraviar-se do caminho traçado pela natureza, o fato de o homem estar no mundo de forma livre e determinada mostra que sua essência lhe foi dada, mas sua existência deve ser construída (ROCHA, 2001). Em outros termos, a construção de sua morada está sujeita a riscos,

e a violência é uma das errâncias do desejo e da liberdade. Nesse sentido, a violência é possibilidade humana. Assim, ao diferenciarmos a violência (própria do homem) da agressividade instintiva (animal), consideramos a dimensão ética de tal ato e o impacto social que esse fenômeno ocasiona, evitando sua banalização.

Assim, entendemos que a violência não ocorre na natureza, mas no mundo humano. É nesse viés que entendemos a violência como coextensiva à cultura. É no contexto sócio-histórico que ela se revela e tem seus significados alterados.

Nesse sentido, entendemos que o sujeito da atualidade esteja inserido em um novo *ethos*. A *praxis* humana, em cada esfera de relações pertencentes à grande esfera da sociedade, apresenta peculiaridades que se traduzem em formas particulares do *ethos*. Segundo Vaz (2000),

O indivíduo trabalha e consome, aprende e cria, reivindica e consente, participa e recebe: a universalidade do *ethos* se desdobra e particulariza em *ethos* econômico, *ethos* cultural, *ethos* político, *ethos* social propriamente dito (VAZ, 2000, p. 22).

Isso significa que tais particularizações do *ethos* indicam que os indivíduos se socializam na forma de hábitos, dando origem às tensões e às oposições que caracterizam a unidade social como unidade ética (VAZ, 2000).

Do ponto de vista da estrutura social, Vaz (2000) ressalta a cadeia complexa em que o indivíduo encontra-se embrenhado e que o integra ao *ethos*. Assim, os hábitos (do indivíduo e da sociedade) e os costumes (das esferas particulares) ordenarão os movimentos do indivíduo no todo social.

Nesse sentido, inferimos que o *ethos* da sociedade ocidental contemporânea encontra-se em uma ordem mediada pelo sistema econômico capitalista. Entendemos que o capitalismo, nos dias atuais, se posiciona no lugar de instância reguladora do social e, por conseguinte, das relações que circulam nesse âmbito. Um dos efeitos dessa interposição pode ser a objetificação do outro e o conseqüente advento da violência.

O problema da violência

Uma forma de inserir a problematização de um tema tão complexo como o da violência é buscar na etimologia seus significados. Michaud (2001),

ao abordar a origem do termo em latim, revela que o verbo *violare* significa tratar com violência, profanar, transgredir. Tais termos referem-se a vis, que significa força, potência, valor, a força vital (MICHAUD, 2001).

A passagem do latim para o grego, ainda segundo esse autor, confirma esse núcleo de significação, já que o *is* significa músculo, força, vigor e se vincula à *bia* como força vital, força do corpo. Nesse sentido, encontramos na noção de violência a ideia de força, potência natural, “cujo exercício contra alguma coisa ou contra alguém torna o caráter violento [...]. Ela (força) se torna violenta quando passa da medida ou perturba uma ordem” (MICHAUD, 2001, p. 8).

Essa força assume a qualificação de violência, mas há também a dimensão da transgressão das normas definidas socialmente, que são dinâmicas e se alteram com o tempo. Nos termos de Michaud, “a violência é definida e entendida em função de valores que constituem o sagrado do grupo de referência” (MICHAUD, 2001, p. 14). Ou seja, a violência se refere ao uso da força física vinculada ao *ethos* ou na transgressão às normas contidas no *ethos*.

Ao mencionar as diferentes tentativas de responder à pergunta: “o que é o homem?”, Dadoun (1998) percorre diversas definições acerca do homem, cada uma enfatizando aquilo que é exclusivo do humano. Seja como *homo sapiens sapiens*, *homo habilis*, *homo faber*, *homo ludens*, *homo politicus* etc., tais definições apontam características das diversas formas de atividade humana. No entanto, o autor introduz outra característica de homem que serve de eixo no qual todas as outras características elencadas se posicionam ao redor, devido ao seu caráter radical e estruturante. Essa característica, segundo o autor, é essencial, primordial e constitutiva do ser: “*Homo violens* [...] é o ser humano definido, estruturado, intrínseca e fundamentalmente pela violência” (DADOUN, 1998, p. 8). Nesse sentido, o autor insere a violência como ponto nodal da constituição do ser.

Se por um lado a violência é parte intrínseca e estruturante do homem, por outro é necessário contê-la, em nome da civilização. O homem precisou conter sua violência inata, uma vez que, se não houvesse tal repressão, não haveria cultura. O modo encontrado pelo homem de fazer tal contenção sustenta-se nas diversas formas de organização humana, quais sejam: as instituições sociais, familiares, de ordem religiosa, educacional, entre outras.

Cabe lembrar que Arendt (2009) evita tratar a violência como fenômeno em si mesmo. Ela se posiciona enfaticamente como contrária a qualquer

forma de violência. No entanto, não podemos deixar de notar que, embora não faça parte da natureza do homem (visão organicista da violência), ela faz parte da cultura e, portanto, do homem civilizado.

Nesse sentido abrimos uma discussão acerca desse tema em duas perspectivas: a de uma violência teleologicamente orientada, no sentido de um arcabouço necessário para a conquista de um determinado fim, e de uma violência especular, sem direção, sem sentido.

No primeiro caso, não se trata de uma violência legítima, conforme Arendt (2009) menciona, mas justificada. Serve como forma de resistência política com destino definido. Movimentos políticos, rebeliões, guerrilhas podem servir de exemplo do uso da violência para alcançar determinado fim. Ao nos remetermos à política, referimo-nos não só a uma política governamental, mas também à *polis*, ou seja, a uma comunidade organizada de homens e, portanto, da cultura. Nesse sentido, a violência tem um *telos*. Podemos inserir nesse contexto as diversas instituições presentes em diferentes culturas e que, de alguma forma, exercem violentamente a função de adaptação do sujeito em suas diretrizes.

Vale lembrar que as instâncias institucionais comportam em si a violência, uma vez que todo dispositivo contém mecanismos que visam à adaptação do sujeito a suas normas e regras. Tais dispositivos, como nos lembra Foucault (1979), demarcam um conjunto heterogêneo contendo discursos, instituições, leis, medidas administrativas, proposições filosóficas, morais. Trata-se de uma formação que, inserida em determinado momento histórico, tem como função responder a uma urgência. Assim, os dispositivos de controle, por si só, já contém uma carga excessiva de violência.

Posto que as instituições, com suas regras e controle, têm a violência como constitutiva, esta, por sua vez, é uma violência necessária, institucionalizada, já que possui um fim. Tal finalidade é conter a violência radical e essencial do homem ou, nos termos de Dadoun (1998), aquilo que está na essência do *homo violens*.

A violência com um *telos* nos convoca a pensar em uma relação dialética entre as partes envolvidas. Utiliza-se a violência para obter determinado fim. Para alterar algo imposto ou determinado. Podemos pensar, em termos hegelianos, em uma síntese dialética que se opera a partir do conflito. Nesse sentido, é válido dizer que em toda mudança de *ethos* ocorre um conflito que implica violência, mas não necessariamente a contém.

Em outra direção, temos uma violência sem endereçamento. Tratar-se-

ia de uma violência especular na qual implicaria um movimento de ação e reação. Sem um *telos*, a violência especular é reflexa. A violência, nesse viés, tem como autor um sujeito não reconhecido que se relaciona com o mundo, incluindo as pessoas como objetos. Como não é possível haver o reconhecimento pelo objeto, torna-se simples aniquilá-lo ao consumi-lo. Isso porque quando o outro é coisificado, não é possível reconhecê-lo. Dessa forma, o ato violento pode ser facilmente deflagrado, já que o indivíduo que o pratica não se reconhece no outro que é apenas uma “coisa”.

Cabe lembrar que na dialética hegeliana o encontro entre as duas consciências que viriam a se tornar senhor e escravo era inicialmente especular. Por esse fato, o encontro das duas ocasionou luta, conflito que desencadearia um processo de reconhecimento mútuo. Nesse sentido, as duas consciências precisaram permanecer vivas após o combate. Essa é a condição de possibilidade do surgimento do humano e, conseqüentemente, da cultura. Se as consciências, ao travarem a luta, não vislumbrassem a possibilidade de reconhecimento do outro, ou seja, se uma consciência estivesse na condição de objeto, sem a possibilidade de considerar a dimensão da alteridade, certamente não surgiria a cultura.

Entendemos que na ausência de reconhecimento o encontro com o outro pode ter conseqüências trágicas. Ao olhar o outro como objeto e não como semelhante, a violência, em seu formato mais sórdido, pode eclodir. Isso porque consideramos que, ao não ser reconhecido, o sujeito autor de atos violentos não foi investido de poder. Não é reconhecido e também não reconhece o outro. Nesse caso, nos termos de Arendt (2009), “[...] sabemos, ou deveríamos saber, que cada diminuição no poder é um convite à violência” (ARENDR, 2009, p. 108).

Cabe, neste ponto, problematizarmos os atos violentos praticados por sujeitos nos dias atuais. Ao considerarmos que a ética varia de acordo com o tempo, discutiremos o *ethos* contemporâneo, cuja interface do sistema capitalista é a propulsora do fenômeno da violência.

Violência e o *ethos* capitalista

Em um *ethos* capitalista, observamos o declínio de uma instância coletiva, institucional, em detrimento do crescimento da perspectiva individual.

Autocentrado, o homem contemporâneo prescinde de qualquer instância que tenha como primazia o interesse comum ou a coletividade. Assim, a perspectiva institucional, coletiva ou, ainda, aquilo que poderia ser do interesse de todos, na atualidade perde sua importância. A ênfase encontra-se no indivíduo e seus interesses. Nesse sentido, a violência institucionalizada - que tem por propósito interceder com a violência original, estruturante - é esvanecida nas relações contemporâneas.

Com a diminuição da dimensão da alteridade, a violência vem prescindida de um *telos*. Deparamo-nos com uma violência individualizada, sem uma instância reguladora capaz de mediar as relações que, por si só, são violentas. Na ausência de uma violência institucionalizada, temos uma violência reflexa, espelhada ou, como diz Dadoun, “desvencilhada, depurada de qualquer interesse político” (DADOUN, 1998, p. 53).

É interessante notar que, embora não haja uma mediação institucionalizada, ainda assim, no *ethos* atual, o capitalismo assume posição de instância reguladora das relações do homem ocidental contemporâneo.

Neste momento, valemo-nos, mais uma vez, da parábola hegeliana da dominação e servidão. Para que o ser humano reconheça outro também como ser humano, a luta deve ser mediada por um terceiro. Esse terceiro deve estar em outro registro, ou seja, deve estar em um plano transcendental para que, nos termos de Hegel, seja possível processar a dialética. Tal mediação é imprescindível, já que permite que nos reconheçamos nos outros e o outro não decaia para a categoria de objeto. É necessário, portanto, que essa mediação esteja inscrita nos sujeitos.

Entendemos que a instância mediadora dos conflitos e das relações contemporâneas está sob a égide do neoliberalismo. Ao transformar bens, serviços, força de trabalho em mercadoria (objeto), o capitalismo assume, na atualidade, sua faceta ainda mais destrutiva. Referimo-nos à destruição dos bens simbólicos à qual ele acarreta.

É nesse sentido que Dufour afirma que “[...] o triunfo do neoliberalismo traz consigo uma alteração do simbólico” (DUFOUR, 2005, p. 14). Nesse sentido, as relações de troca desconsideram o simbólico, uma vez que o que está em jogo é o objeto em si e não o valor que ele representa. Dessa forma, presenciamos um novo estatuto do objeto, definido como mercadoria. O ato violento seria um dos efeitos dessa alteração do simbólico, já que por vezes

observamos que é em nome do objeto em si, da mercadoria cujo agente mediador é o capital, que vislumbramos a incidência de atos violentos.

A partir dessa nova configuração, é possível observarmos na atualidade eventos que caracterizam a violência que abdica de um *telos*. O lugar transcendental ocupado por figuras de autoridade, seja política, moral ou religiosa, é ocupado, nos dias de hoje, pelo mercado. Ancorado em um novo *ethos*, o sujeito contemporâneo busca se autorreferenciar, autofundar-se em nome do capital (figura de autoridade contemporânea) que regula seu agir. Tal *pseudo* mediação possui um caráter de extrema violência, que nem sempre é visível como a violência do ato.

Nesse sentido, Zizek (2009) considera simplista afirmar que o monstro do capitalismo apontado por Marx é apenas uma abstração ideológica. Segundo o autor, esse monstro continua seu rumo ignorando qualquer respeito pelo ser humano ou pelo ambiente. Detrás dessa abstração há pessoas reais e objetos naturais, cujas capacidades produtivas e recursos se baseiam a circulação do capital e dos que se nutrem como um gigantesco parasita (ZIZEK, 2009, p. 22-23). Trata-se do que o autor designa por violência sistêmica, uma violência inerente ao sistema (capitalista) que contém as mais sutis formas de coerção e impõe formas de dominação e exploração. Segundo Zizek (2009),

[...] a violência sistêmica fundamental do capitalismo, muito mais estranha que qualquer violência direta socioideológica pré-capitalista: essa violência não é atribuída aos indivíduos concretos e suas 'malvadas' intenções, senão que é puramente 'objetiva', sistêmica, anônima (ZIZEK, 2009, p. 23)¹

A violência e o Estado neoliberal

Ao propor um novo paradigma da violência, o sociólogo Wiewiorka (2007) afirma que ela é globalizada e localizada, geral e molecular. Para esse autor, a violência muda de tempos em tempos, e o processo de globalização e o neoliberalismo fundamentam ideologicamente a violência contemporânea. Para ele, diferentemente da modernidade, em que a violência encontrava-se no conflito, na pós-modernidade a violência localiza-se na crise. Diversamente

1 [...] La violencia sistémica fundamental del capitalismo, mucho más extraña que cualquier violencia directa socioideológica precapitalista: esta violencia ya no es atribuible a los individuos concretos y a sus "malvadas" intenciones, sino que es puramente "objetiva", sistémica, anónima.

da crise, o conflito implica transformação. Conforme vimos acima, ele é condição da vida em sociedade.

Podemos afirmar que o conflito tem um *telos* e seu propósito é, em termos hegelianos, chegar a uma síntese. Por outro lado, a crise traz a dimensão do caos, a desordem e nos remete à ideia de imprevisibilidade ou insegurança. Com relação ao sentimento de insegurança, Michaud (2001) revela:

Ele corresponde à crença, fundada ou não, de que tudo pode acontecer, de que devemos esperar tudo, ou ainda de que não podemos mais ter certeza de nada nos comportamentos cotidianos (MICHAUD, 2001, p. 13).

Castel (2005) parte da constatação de que as sociedades modernas são construídas sobre o alicerce da insegurança, pois não encontram em si capacidade de assegurar proteção. Elas contrastam com as sociedades pré-industriais nas quais a segurança do indivíduo era garantida a partir de sua pertença à comunidade: a chamada proteção de proximidade.

A sociedade moderna tem como premissa a promoção do indivíduo. Ele é reconhecido por si mesmo, independentemente de sua inscrição em um grupo ou coletividade. É uma sociedade individualista. O que lhe fornecerá proteção não será mais o grupo a que pertence, mas sua propriedade; em outros termos, o objeto. É a propriedade o que garante a segurança diante dos imprevistos da existência. Castel (2005) lembra que não foi por acaso que a propriedade foi colocada na categoria dos direitos inalienáveis e sagrados da Declaração Universal dos Direitos Humanos e Cidadãos. Os indivíduos proprietários podem proteger-se por si mesmos com seus recursos.

No entanto, como nos lembra Castel (2005), com a crise da modernidade advinda com o desenvolvimento do capitalismo industrial, a homogeneidade das categorias profissionais foi questionada. Surge o desemprego, e a precariedade das relações de trabalho afeta diversas categorias de trabalhadores, principalmente a base da hierarquia salarial. A solidariedade dos estatutos profissionais transforma-se em concorrência.

A angústia de um futuro incerto é experimentada individualmente, e a reação é coletiva e marcada pelo ressentimento, importante fenômeno presente nas sociedades capitalistas. Castel refere-se ao ressentimento como “mistura de inveja e desprezo que atua sobre um diferencial de situação social e joga a responsabilidade da desgraça em cima ou embaixo

na escala social” (CASTEL, 2005, p. 51). Trata-se de uma frustração coletiva que busca responsáveis ou bodes expiatórios em outros grupos sociais.

Com a garantia de assistência pelo Estado, o indivíduo libertou-se das “proteções próximas” enquanto o Estado tornou-se seu principal suporte (provedor de proteções). Quando essas proteções se esvaeceram, o indivíduo se tornou frágil e exigente.

Cabe ressaltar a reflexão dialética de Wiewiorka (1997) acerca da violência e o poder do Estado. Por um lado lembra a célebre fórmula weberiana na qual o Estado é definido pela violência física que exerce, ou seja, a violência concentra-se nas mãos do Estado. Por outro lado, em uma proposta neoliberal, ocorre um enfraquecimento do Estado-Nação. Esse fato corrobora para o aumento de uma violência intersticial, pulverizada. A violência deixa de ser atributo do Estado e se privatiza nas diversas camadas da sociedade.

Considerações finais

Diante do exposto não fecharemos a questão acerca do problema da violência. No entanto, é possível lançar algumas considerações sobre o tema. Se, por um lado, toda forma de organização social possui uma normalização, por outro, o homem tem disposição necessária para transgredi-la, devido à sua violência inata. Nesse sentido, “a violência é sempre uma resposta a outra violência” (DADOUN, 1998, p. 63).

Se considerarmos que a violência é coextensiva à cultura, um primeiro problema que nos evoca é como conter a violência estrutural do homem, considerando a falência das instituições que possuem mecanismos voltados para esse fim.

No *ethos* contemporâneo, o capitalismo está em uma posição de instância com pretensões reguladoras que valoriza o uso e o consumo do objeto. Tal posição favorece a dimensão da violência que prescindir de um *telos*. Nessa perspectiva, como controlar a violência considerando que, em uma dimensão alteritária, sobressai-se o capitalismo e seus efeitos devastadores que incidem nas relações e podem resultar em efeitos sociais como o da violência?

Referências

ARBLASTER, Anthony. Violência. In: OUTHWAITE, Willian; BOTTOMORE, Tom. *Dicionário do pensamento social do século XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996, p. 803.

ARENDDT, Hannah. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

CASTEL, Robert. *A insegurança social: o que é ser protegido?* Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

COSTA, Jurandir Freire. *Violência e psicanálise*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

DADOUN, Roger. *A violência: ensaio acerca do “homo violens”*. Rio de Janeiro: Difel, 1998.

DUFOUR, Dany-Robert. *A arte de reduzir as cabeças: sobre a nova servidão na sociedade ultraliberal*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2005.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

MICHAUD, Yves. *Violência*. São Paulo: Ática, 2001.

ROCHA, Zeferino. O problema da violência e a crise ética de nossos dias. *Síntese: Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 28, n. 92, 2001.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia II. Ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 2000.

WIEWIORKA, Michel. O novo paradigma da violência. *Tempo Social: revista de Sociologia da USP*, São Paulo, v. 1, n. 9, p. 5-41, maio 1997.

ZIZEK, Slavoj. *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Buenos Aires: Paidós, 2009.

**Seção II - Violência, mal-estar
e contemporaneidade**



Violência e modernidade

José Luiz Quadros de Magalhães

Mestre e doutor em Direito Constitucional pela UFMG. Professor da UFMG, PUC - Minas e da Faculdade de Direito do Sul de Minas.

ceede@uol.com.br

Tatiana Ribeiro de Souza

Mestre e doutoranda em Direito pela PUC-Minas, professora do Centro Universitário Newton Paiva e da Faculdade de Direito da UNIFEMM - Sete Lagoas.

tati.rib@hotmail.com

Introdução

Uma das causas centrais da violência na contemporaneidade é a negação da diferença. O não reconhecimento do outro como pessoa. Neste texto procuramos demonstrar como a modernidade, inventada a partir do final do século XV, necessita padronizar, igualar os menos diferentes e excluir os mais diferentes (o outro) no processo de construção da identidade nacional e como essa rejeição, rebaixamento ou encobrimento do outro está na base de várias formas de violência típicas da modernidade. Mais, queremos demonstrar que esse processo narcisista de construção da nacionalidade sobre o outro, sobre a diferenciação e a exclusão do outro é um dispositivo mental da cultura moderna ocidental que pode ser acionado diante de situações complexas em momentos distintos da história.

A identidade nacional é fundamental para a centralização do poder e para a construção das instituições modernas, que nos acompanham até hoje, e sem as quais o capitalismo teria sido impossível: o poder central; os exércitos nacionais; a moeda nacional; os bancos nacionais; o direito nacional uniformizador, especialmente o direito de família, de sucessões e de propriedade; a polícia nacional; as polícias secretas e a burocracia estatal; as escolas uniformizadas e uniformizadoras.

Não podemos nos esquecer de que para a construção dessas instituições e para a criação desse nacional, nada teria sido possível sem a religião nacional. A religião é um mecanismo essencial para a uniformização de comportamentos e, logo, de valores, uma vez que pode estar presente em todos os espaços da vida, públicos e privados. Daí que, mesmo formalmente, muitos estados tenham se tornado laicos no decorrer desse processo moderno; essa separação da religião é muito mais formal do que efetiva. A religião continua importante nos debates políticos e nas justificativas de decisões no plano das relações internacionais. O discurso religioso tem sido recorrente para justificar ou amparar as intervenções norte-americanas em diversos países (LOSURDO, 2006, 2010).

A construção da identidade nacional (fundamental para o Estado nacional e, logo, para o capitalismo em todas as suas formas) necessita do estranhamento do outro, da exclusão do não nacional, da exclusão e do rebaixamento do diferente. A construção da nacionalidade é um projeto narcisista.

Esse dispositivo de estranhamento, de exclusão, de autoafirmação pelo rebaixamento do outro está presente em todos nós, frutos da modernidade agora naturalizada: existe um “Eichman”¹ dentro de cada um de nós. Esse “Eichman” está desperto em alguns, controlado ou acorrentado em outros ou simplesmente adormecido, podendo ser despertado em momentos históricos que reúnam as condições para tal. Os genocídios podem ser explicados pelo despertar desse “Eichman”, desse dispositivo interno moderno de afirmação perante o rebaixamento do outro. Alemanha, Iugoslávia e Ruanda são exemplos de genocídios do século XX, quando o dispositivo foi acionado por condições históricas complexas² (SEMELIN, 2009).

1. A modernidade: origens

1.1- 1492: invasão e expulsão³

O ano de 1492 é de uma significação especial para o projeto moderno. Nele dois fatos marcam o início do processo de construção do mundo

1 Karl Adolf Eichmann foi um político da Alemanha nazista e tenente coronel da SS. Foi o responsável pela logística de extermínio de milhões de pessoas. Organizou a identificação e o transporte de pessoas para os diferentes campos de concentração.

2 O Livro de Jacques Sémelin *Purificar e Destruir – usos políticos dos massacres e dos genocídios* (2009) examina, de forma comparada e com profundidade, esses três genocídios analisando o nacionalismo e a construção da nacionalidade como um mecanismo narcisista de afirmação em relação ao outro.

3 Sobre o tema ler a obra de Enrique DUSSEL *1492: O encobrimento do outro – origem e mito da modernidade* (1993).

moderno como conhecemos hoje.

a) A invasão:

Em 1492, Cristovão Colombo inicia a invasão das Américas (nome dado pelos invasores europeus). Chegando nestas terras começa o processo de extermínio, assassinio, torturas e o encobrimento⁴ que durou mais de quinhentos anos até os movimentos indígenas assumirem o poder na Bolívia e Equador, organizarem-se e conquistarem espaços e direitos em outros estados americanos.

A invasão do mundo começando pela América é fundamental para o desenvolvimento do sistema econômico criado pelos europeus: o capitalismo. Não haveria capitalismo e o poderoso processo de industrialização da Europa (incluindo os Estados Unidos mais tarde) sem as riquezas retiradas das Américas (ouro, cobre, prata, madeira e diversas outras riquezas do subsolo, solo e supersolo) inicialmente, assim como as riquezas da Ásia e da África. Não haveria tampouco capitalismo sem as instituições modernas: a moeda nacional; os bancos nacionais; os exércitos nacionais (para invadir e retirar as riquezas dos outros); a polícia nacional (especialmente para vigiar os excluídos do sistema socioeconômico)⁵; o direito nacional e a religião nacional como mecanismos de uniformização de valores construindo uma massa uniformizada que se transformará nos consumidores de hoje (que devem gostar das mesmas coisas, especialmente automóveis e marcas de diversos produtos) (WACQUANT, 1999, 2008).

Neste momento de globalização moderna, o mercado global cria padrões de comportamentos e valores uniformizados em escala global, fundamental para o sucesso do capitalismo global. Parcelas cada vez maiores de pessoas são convertidas ao credo do capitalismo: o individualismo e a competição permanente. Os cidadãos são convertidos em consumidores. Uma nova subjetividade é construída em escala global em que comportamentos e valores construídos por complexas relações sociais e econômicas históricas são naturalizados. O ser humano consumidor, egoísta e competitivo, construído pela modernidade, é naturalizado⁶ (DARDOT & LAVAL, 2009).

4 A própria denominação "América Latina" ignora a importância e a riqueza de uma "América" indígena diversa e de uma "América Afro".

5 Sobre o tema ler, de Loïc Wacquant, *Prisões da Miséria* (1999) e *As duas faces do gueto* (2008).

6 Sobre o assunto, o interessante livro de Pierre Dardot e Christian Laval sobre uma nova subjetividade construída em escala global e presente em várias esferas da vida privada e dos espaços públicos: *La Nouvelle Raison Du Monde – essai sur la société néolibérale, La Découverte*.

Em outras palavras, isso significa que as pessoas passam a perceber esses valores e comportamentos como se fossem naturais no ser humano, o que obviamente não são.

A completa invasão e dominação militar do mundo será seguida da dominação ideológica. A Europa será mostrada para todos como o padrão a ser seguido. É posta como a civilização mais avançada, mais bem acabada e, portanto, destino natural de todos que conseguirem evoluir. Essa naturalização histórica coloca outras civilizações, com compreensões e graus de complexidade distintas, não como diferentes, mas como menos evoluídas. Esse mecanismo de compreensão histórica influencia na construção de um conhecimento europeu com pretensão de validade universal. O que é europeu é universal; a única filosofia existente é a europeia. As outras formas de compreensão do mundo e da vida são conhecimentos primitivos não complexos ou com menor grau de complexidade, sem posição científica⁷. Uma outra filosofia não existe, sendo admitida, no máximo, por alguns, uma filosofia étnica (uma etno-filosofia) em outros espaços do globo que não a Europa. Essa perspectiva é reproduzida até hoje nas universidades e faculdades de filosofia do centro e das periferias do planeta (ESTERMANN, 2008).

b) A expulsão:

O segundo fato de grande simbolismo para compreender o processo moderno foi a queda de Granada em 1492, a última grande cidade em domínio muçulmano. Trata-se da expulsão do outro, do mais diferente, abrindo agora espaço para a construção do Estado moderno com a uniformização dos menos diferentes e a invenção do europeu e dos nacionais europeus. Seguindo a expulsão dos muçulmanos, vem a expulsão dos judeus e a construção de Estados modernos uniformizados pela imposição de uma única religião que ditava comportamentos ao lado do Estado para todas as esferas da vida de todas as pessoas. Quem não se enquadrasse estava fora. Foi criada a polícia da nacionalidade: a Santa Inquisição (CUEVA, 1996). A uniformização de comportamento e valores é essencial para o reconhecimento de um poder agora unificado e centralizado.

⁷ Em diversas salas de aula do curso de Direito, assim como em várias palestras, pedi que os alunos citassem nomes de filósofos e filósofos conhecidos. Na esmagadora maioria dos casos, os alunos se recordaram de filósofos europeus, todos homens, a maioria gregos e alemães.

1.2- O Estado moderno na Europa

A formação do Estado moderno a partir do século XV ocorre após lutas internas nas quais o poder do Rei se afirma perante os poderes dos senhores feudais, unificando o poder interno, unificando os exércitos e a economia, para então afirmar esse mesmo poder perante os poderes externos, os impérios e a Igreja. Trata-se de um poder unificador numa esfera intermediária, pois cria um poder organizado e hierarquizado internamente, sobre os conflitos regionais, as identidades existentes anteriormente à formação do Reino e do Estado nacional que surge nesse momento e, de outro lado, afirma-se perante o poder da Igreja e dos Impérios. Esse é o processo que ocorre em Portugal, Espanha, França e Inglaterra (CREVELD, 2004; CUEVA, 1996).

Desses fatos históricos decorre o surgimento do conceito de uma soberania em duplo sentido: a soberania interna a partir da unificação do Reino sobre os grupos de poder representados pelos nobres (senhores feudais), com a adoção de um único exército subordinado a uma única vontade; a soberania externa a partir da não submissão automática à vontade do papa e ao poder imperial (multiétnico e descentralizado).

Um problema importante surge nesse momento, fundamental para o reconhecimento do poder do Estado, pelos súditos inicialmente, mas que permanece para os cidadãos no futuro estado constitucional: para que o poder do Rei (ou do Estado) seja reconhecido, este Rei não pode se identificar particularmente com nenhum grupo étnico interno. Os diversos grupos de identificação pré-existentes ao Estado nacional não podem criar conflitos ou barreiras intransponíveis de comunicação, pois ameaçarão a continuidade do reconhecimento do poder e do território desse novo Estado soberano. Assim, a construção de uma identidade nacional se torna fundamental para o exercício do poder soberano.

Dessa forma, se o Rei pertence a uma região do Estado, que tem uma cultura própria, elemento comum com o qual ele claramente se identifica, dificilmente outro grupo, com outras identificações, reconhecerá o seu poder. Assim, a tarefa principal desse novo Estado é criar uma nacionalidade (conjunto de valores de identidade) por sobre as identidades (ou podemos falar mesmo em nacionalidades) pré-existentes.⁸ A unidade da Espanha ainda

⁸ Utilizaremos neste texto as palavras identidade e identificações quase com sinônimos, ou seja, uma identidade se constrói a partir da identificação de um grupo com determinados valores. Importante lembrar que o sentido dessas palavras é múltiplo

hoje está, entre outras razões, na capacidade do poder do Estado em manter uma nacionalidade espanhola por sobre as nacionalidades pré-existentes (galegos, bascos, catalães, andaluzes, castelhanos, entre outros). No dia que essas identidades regionais prevalecerem sobre a identidade espanhola, os Estado espanhol estará condenado à dissolução. Como exemplo recente, podemos citar a fragmentação da Iugoslávia entre vários pequenos estados independentes (estados étnicos), como Macedônia, Sérvia, Croácia, Montenegro, Bósnia, Eslovênia e, em 2008, o impasse com Kosovo.

Portanto, a tarefa de construção do Estado nacional (do Estado moderno) dependia da construção de uma identidade nacional ou, em outras palavras, da imposição de valores comuns que deveriam ser compartilhados pelos diversos grupos étnicos, pelos diversos grupos sociais para que todos reconhecessem o poder do Estado, do soberano. Assim, na Espanha, o rei castelhano agora era espanhol, e todos os grupos internos também deveriam se sentir espanhóis, reconhecendo a autoridade do soberano.

Esse processo de criação de uma nacionalidade dependia da imposição e aceitação pela população de valores comuns. Quais foram inicialmente esses valores? Um inimigo comum (na Espanha do século XV os mouros, o império estrangeiro), uma luta comum, um projeto comum e, naquele momento, o fator fundamental unificador: uma religião comum. Assim a Espanha nasce com a expulsão dos muçulmanos e, posteriormente, dos judeus. É criada na época uma polícia da nacionalidade: a Santa Inquisição. Ser espanhol era ser católico, e quem não se comportasse como um bom católico era excluído.

A formação do Estado moderno está, portanto, intimamente relacionado com a intolerância religiosa, cultural, a negação da diversidade fora de determinados padrões e limites. O Estado moderno nasce da intolerância com o diferente e dependia de políticas de intolerância para sua afirmação. Até hoje assistimos o fundamental papel da religião nos conflitos internacionais, a intolerância com o diferente. Mesmo estados que constitucionalmente aceitam a condição de estados laicos têm na religião uma base forte de seu poder: o caso mais assustador é o dos Estados Unidos, divididos entre evangélicos

em autores diferentes. Podemos adotar o sentido de identidade como um conjunto de características que uma pessoa tem e que permitem múltiplas identificações dinâmicas e mutáveis. Já a ideia de identificação se refere ao conjunto de valores, características e práticas culturais com as quais um grupo social se identifica. Nesse sentido não poderíamos falar em uma identidade nacional ou uma identidade constitucional, mas sim em identificações que permitem a coesão de um grupo. Identificação com um sistema de valores ou com um sistema de direitos e valores que o sustentam, por exemplo.

fundamentalistas de um lado e protestantes liberais de outro. Isso repercute diretamente na política do Estado, nas relações internacionais e nas eleições internas. A mesma vinculação religiosa com a política dos Estados pode ser percebida em uma União Europeia cristã, que resiste à aceitação da Turquia e convive com o crescimento da população muçulmana europeia.

O Estado moderno foi a grande criação da modernidade somada, mais tarde, no século XVIII, com a afirmação do Estado constitucional. Ao contrário do que alguns apressadamente anunciam, o Estado nacional não acabou; ainda existirá por algum tempo, assim como a modernidade está aí, com todas as suas criações, em crise sim, mas sem podermos ainda visualizar o que será a pós-modernidade anunciada e já proclamada por alguns. Estamos ainda mergulhados nos problemas da modernidade.

1.3- O Estado moderno na América

Na América Latina, os Estados nacionais se formam a partir das lutas pela independência no decorrer do século XIX. Um fator comum nesses Estados é o fato de que, quase invariavelmente, os entes soberanos foram construídos para uma parcela minoritária da população. Não interessava para as elites econômicas e militares que a maior parte da população se sentisse integrante, se sentisse parte do Estado. Dessa forma, em proporções diferentes em toda a América, milhões de povos originários (de grupos indígenas os mais distintos), assim como milhões de imigrantes forçados africanos, foram radicalmente excluídos de qualquer concepção de nacionalidade. O direito não era para tais majorias; a nacionalidade não era para essas pessoas. Não interessava às elites que indígenas e africanos se sentissem nacionais.

De forma diferente da Europa, onde foram construídos Estados nacionais para todos que se enquadrassem ao comportamento religioso imposto pelo poder dos Estados, na América não se esperava que os indígenas e negros se comportassem como iguais; era melhor que permanecessem à margem ou mesmo, no caso dos povos originários (chamados de “índios” pelo invasor europeu), que não existissem: milhões foram mortos.

A situação começa a mudar com as revoluções democráticas e pacíficas da Bolívia e do Equador, com seus poderes constituintes democráticos que fundaram um novo Estado capaz de superar a brutalidade dos estados

nacionais nas Américas: o Estado Plurinacional, democrático e popular.

Nunca na América tivemos tantos governos democráticos populares como nesse surpreendente século XXI. O importante é que estes governos não são apenas democráticos representativos, mas fortemente participativos e dialógicos.

2. O dispositivo moderno: nós X eles

Neste item vamos ver como as nomeações de grupos, os nomes coletivos que serviram para a unificação do poder do Estado serviu, historicamente, para desagregar, excluir e justificar genocídios e outras formas de violência.

A construção dos significados que escondem complexidades e diversidades é o tema do livro de Alain Badiou (2005), *La portée du mot juif*. Cita o autor um episódio ocorrido na França há algum tempo. O primeiro-ministro Raymond Barre, comentando um atentado a uma sinagoga, declarou para a imprensa francesa o fato de que morreram judeus que estavam dentro da sinagoga e franceses inocentes que passavam na rua quando a bomba explodiu. Qual significado da palavra “judeu” agiu de maneira indistigável na fala do primeiro-ministro? A palavra “judeu” escondeu toda a diversidade histórica, pessoal e do grupo de pessoas que são chamadas por esse nome. A nomeação é um mecanismo de simplificação e de geração de preconceitos que facilita a manipulação e a dominação. A estratégia de nomear facilita a dominação.⁹

Badiou menciona que o antissemitismo de Barre não mais é tolerado pela média da opinião pública francesa. Entretanto, um outro tipo de antissemitismo surgiu, vinculado aos movimentos em defesa da criação do estado palestino. No livro, Badiou não pretende discutir o novo ou o velho antissemitismo, mas debater a existência de um significado excepcional da palavra “judeu”, um significado sagrado, retirado do livre uso das pessoas¹⁰ (BADIOU, 2005).

Assim como ocorre com várias outras palavras, mas de forma menos radical (liberdade e igualdade, por exemplo), a palavra “judeu” foi retirada

9 Um outro mecanismo de dominação e manipulação do real é a estratégia amplamente utilizada pela imprensa de explicar o geral pelo fato particular. Slavoj Žižek no livro *Plaidoyer em faveur de l'intolérance* (Editions Climats, Castenal-le-Lez, 2004) menciona dois exemplos norte-americanos. Cita o caso, por exemplo da jovem mulher de negócios bem sucedida que transa com o namorado e engravida e resolve abortar para não atrapalhar a sua carreira. Esse é um caso que ocorre entre milhares, talvez milhões de outras situações. Entretanto, o poder toma esse caso como exemplo permanente para demonstrar o egoísmo que representa o aborto diante da opinião pública. Ao explicar o geral pelo particular ou construir predicados para grupos sociais, a tarefa de manipulação para a dominação se torna mais fácil.

10 É fundamental ler Giorgio Agambem, especialmente o livro *Profanações* (2007). Nele o autor explica o processo de sacralização como mecanismo que retira do livre uso das pessoas determinadas coisas, objetos, palavras, jogos etc. Por meio da profanação, do rompimento do rito com o mito, é possível devolver essas coisas, palavras, ao livre uso.

do livre uso, da livre significação. Ela ganhou um *status* sacralizado especial, intocável. O seu sentido é predeterminado e intocável, vinculado a um destino coletivo, sagrado e sacralizado, no sentido de que retira a possibilidade de as pessoas enxergarem a complexidade, a historicidade e a diversidade daqueles que recebem esse nome.

Badiou ressalta que o debate que envolve o antissemitismo e a necessidade de sua erradicação não recebe o mesmo tratamento de outras formas de discriminação, perseguição, exclusão ou racismo. Existe uma compreensão no que diz respeito à palavra “judeu” e à comunidade que reclama esse nome que é capaz de criar uma posição paradigmática no campo dos valores, superior a todos os demais. Não propriamente superior, mas em um lugar diferente. Desse modo, pode-se discutir qualquer forma de discriminação, mas quando se trata do “judeu” a questão é tratada como universal, indiscutível, seja no sentido de proteção, seja no sentido de ataque. Da mesma maneira, toda produção cultural e filosófica, assim como as políticas de estado tomam essa conotação excepcional. Talvez nenhum outro nome tenha tido tal conotação ou, para Badiou, a força e a excepcionalidade do nome “judeu” só tenha tido semelhança com a sacralização do nome Jesus Cristo. Não há, entretanto, um medidor para essa finalidade. O fato é que o nome judeu foi retirado das discussões ordinárias dos predicados de identidade e foi especialmente sacralizado.

O nome “judeu” é um nome em excesso em relação aos nomes ordinários, e o fato de ter sido um vítima incomparável se transmite não apenas aos descendentes, mas a todos que cabem no predicado concernente, sejam chefes de estado, chefes militares, mesmo que oprimam os palestinos ou qualquer outro. Logo, a palavra “judeu” autoriza uma tolerância especial com a intolerância daqueles que a portam, ou, ao contrário, uma intolerância especial com os mesmos. Depende do lado em que se está.

Uma lição importante que se pode tirar da questão judaica, da questão palestina, do nazismo e outros nomes que lembram massacres ilimitados de pessoas é a de que toda introdução enfática de predicados comunitários no campo ideológico, político ou estatal, seja de criminalização (como nazista ou fascista), seja de sacrifício (como cristãos, judeus e mulçumanos), expõe-nos ao pior.

Vários equívocos podem ser percebidos quando da aceitação ou

utilização do predicado radical para significar comunidades, países, religiões etc. Por exemplo, podemos encontrar pessoas comprometidas com projetos democráticos, fechando os olhos ou mesmo apoiando um antissemitismo palestino, tudo pela opressão do estado judeu aos palestinos ou, ao contrário, a tolerância de outras pessoas, também comprometidas com um discurso democrático, tolerarem práticas de tortura e assassinatos seletivos por parte do estado de Israel, por ser ele um estado “judeu”.

Combater as nomeações, a sacralização de determinados nomes, significa defender a democracia, o pluralismo; significa o reconhecimento de um sujeito que não ignore os particularismos, mas que os ultrapasse, que não tenha privilégios e que não interiorize nenhuma tentativa de sacralizar os nomes comunitários, religiosos ou nacionais.

Badiou dedica o seu livro a uma pluralidade irreduzível de nomes próprios, o único real que se pode opor à ditadura dos predicados.

O filme *O trem da vida* (TRAIN... 1999) é um maravilhoso poema dedicado à pluralidade de nomes próprios que foram reduzidos a um predicado “judeu” na Segunda Guerra Mundial. O filme ressalta a pessoa, os grupos dentro dos grupos e como a identificação com determinados grupos dentro de um outro grupo gera segregação. A introdução do tema identidade e identificação com grupos, religiões, estados, partidos, ideias como fator de segregação, sempre irracional. Como anulação do sujeito livre, com a anulação do nome próprio em nome de um nome do grupo.

3. O fascismo entre nós: nós X eles e o triste segundo turno das eleições de 2010

O primeiro grande problema que vivemos de forma acentuada no segundo turno das eleições presidenciais de 2010 foi gerado pelo sistema de governo adotado pela Constituição Federal. A competição de pessoas para se chegar ao poder em uma democracia concorrencial representativa para um poder unipessoal é uma ficção ideológica. É absolutamente impossível e logo indesejável que alguém governe sozinho uma cidade, quanto mais um país. O processo político democrático em uma democracia de pluralismo partidário deve ocorrer em torno de ideias, projetos, programas e equipes capazes de implementar as políticas amplamente discutidas pela população

em uma democracia dialógica e participativa que sustente e influencie os debates e as decisões tomadas no parlamento e no governo.

O fato de o debate político ocorrer em torno de uma pessoa, sua história de vida e sua bondade ou maldade distorce a vontade popular, conduzindo a discussão para fora do campo que interessa à democracia representativa: o debate de projetos, ideias e programas de ação política. Conceitos morais simplificados que servem muito bem à manipulação da opinião pública levam à polarização da população, que tenderá a se dividir em uma relação amigo-inimigo, primeiro passo para o ódio e suas nefastas consequências sociais. Nesse sentido, graças aos grandes órgãos de imprensa, especialmente a revista *Veja*; a TV *Globo* e o jornal *Folha de São Paulo*, o primeiro passo de extremo perigo em direção ao fascismo foi dado.

Pessoas, vítimas da polarização, reagem como o esperado pelo projeto fascista: a agressão ao outro, ao considerado inimigo. Uma classe média raivosa esbraveja sua irracionalidade na internet, nos bares e (incrível) nas igrejas. A generalização com fundamento moral superficial. O processo nós X eles foi posto em marcha. Pessoas que não se conhecem se agridem e se odeiam, pois são colocadas em lados diferentes. Como estudou o filósofo e psicanalista francês Alain Badiou, a divisão da sociedade entre nós e eles é o primeiro passo para a violência.

O segundo passo vem, então, com mais facilidade: como afirma o pesquisador francês Jacques Sémelin (2009) esse “outro” inferior é estigmatizado, rebaixado e anulado. Na Alemanha nazista isso precedeu ao assassinato de fato. Primeiro o outro é animalizado em uma operação do espírito. Assim, ouvimos expressões como “petralhas”, “terrorista”, “operário sujo” e muitas outras. Está desperto dentro de muitos brasileiros de classes média e alta uma herança conservadora, escravista, racista e preconceituosa. O contato com a realidade começa a desaparecer. Os discursos são recheados de agressões, o sangue circula mais rápido e o ouvido se fecha.

O terceiro passo também foi dado pela grande mídia com o apoio do candidato e seu grupo de sustentação. A aproximação da política com a religião e, o que é pior, a transformação da política em um espaço religioso. Essa fórmula esteve presente na Alemanha nazista e na Itália fascista e foi utilizada em outros processos eleitorais pela América, inclusive na eleição de W. Bush. O processo que aqui descrevo e ao qual assistimos atônitos no segundo turno

da eleição é estudado por diversos teóricos e pode ser melhor compreendido no livro acima citado. Outro autor muito instrutivo para a compreensão da política fascista é o constitucionalista Carl Schmitt, o jurista do nazismo.

O problema da confusão entre religião e política é o fato de que a política deveria ser um espaço de discussão racional enquanto a religião é um espaço de fé. Quando as pessoas torcem para um partido político ou para um candidato à presidência como se fosse um clube de futebol, algo anda muito errado. O pior é quando argumentos de pureza, religiosos e morais, começam a ser utilizados.

Qual o problema com os argumentos de pureza? O problema é que essa pureza é irreal, é idealizada. A pureza é realmente inexistente, mas assumida por um grupo como pretensão realizada. Assim foi a pureza racial para os nazistas (argumento insustentável do ponto de vista concreto), assim foi a pureza política stalinista e assim será qualquer argumento de pureza. O problema de acreditar que alguns são puros é que os considerados não puros são animalizados, inferiorizados, estigmatizados, eliminados. O discurso da pureza, a crença de que alguns são puros e outros impuros, a não compreensão (a incompreensão) das pessoas como seres processuais em permanente processo de transformação e que aprendem principalmente com seus erros será um passo para o extermínio do outro. Esse discurso é extremamente perigoso, seja qual for o espaço em que ele seja realizado, especialmente nas igrejas. A crença na pureza absoluta, a repressão extrema do ser real (impuro, incompleto e complexo em cada um de nós) gera distorções absurdas e afasta ainda mais as pessoas de seus laços com o real, jogando cada pessoa e o grupo social em uma relação paranoica distante dos fatos e cada vez mais mergulhada no imaginário.

A vivência em um espaço imaginário visto como realidade é reforçada pela experimentação dessa paranoia de forma coletiva. Esse processo aumenta o narcisismo. A distinção em relação ao outro é motivo de satisfação, o que reafirma a negação do outro como igual, como portador de argumento que mereça ser ouvido.

O quarto passo também foi dado pela campanha e pela grande mídia: o problema da segurança e a destruição do inimigo. O medo antecede o ódio, e os discursos se encarregam de estruturar essa transformação de medo em ódio. Agora é necessário um fato para os próximos passos. Uma situação trágica que

faça surgir o desejo de vingança. Esse passo, felizmente, não foi dado.

Para não sermos inocentemente envolvidos por um poder que representa interesses que não são os nossos, precisamos desconfiar, estudar, avaliar e, principalmente, pensar sem preconceitos e sem ódio. O fascismo e o nazismo, onde se manifestaram, envolveram milhões de pessoas que inocentemente acreditaram estar defendendo seus interesses, construindo um país melhor. Quando descobriram que se tratava de objeto de manobra ideológica sofisticada, já era tarde demais.

4. Conclusão

Zizek (2009) vê três formas de violência: uma subjetiva e duas objetivas. A subjetiva é aquela facilmente visível, praticada por um agente que podemos identificar no instante em que é cometida. Essa violência geralmente é vista como a quebra de um fundo zero de violência. Tudo está sem violência até que o ato violento é praticado. Essa forma subjetiva, entretanto, deve ser compreendida juntamente com as duas outras formas objetivas: a) a violência simbólica presente nos discursos, palavras e representações diárias. A utilização da linguagem, a atribuição de sentidos contém violências, hegemonias, traços visíveis de opressão e exclusão. b) a violência sistêmica representada pelo jogo de relações sociais, econômicas, políticas, religiosas. Em outras palavras, se a violência subjetiva é uma quebra de uma aparente normalidade de ausência de violência, a violência objetiva sistêmica é essa normalidade. Na ausência do ato que quebra a aparente normalidade pacífica, ela atua permanentemente.

A alteração dessa normalidade (violenta) pode gerar quebras ou violências subjetivas em escala crescente. Vamos entender o exemplo que ocorre no Brasil em 2010. Durante séculos vivemos uma ordem social e econômica de exclusão, racismo e opressão. Essa era a normalidade objetivamente violenta. Negros e pardos pobres trabalham em posição subalterna permitindo a afirmação do narcisismo de uma classe média e alta que se satisfaz diante da superioridade que julgam ter diante desses servos: empregados domésticos, cozinheiros, jardineiros, lixeiros etc. Muitos desses narcisos exercem extrema bondade caridosa em relação aos outros inferiores afirmando ainda mais

sua superioridade. Acontece que nos últimos anos, milhões de pessoas se movimentaram social e economicamente. Um número muito grande de pessoas que eram completamente excluídas do mercado de consumo passaram a consumir. Em poucos anos, pessoas que nunca viajaram de avião, não frequentavam *shoppings*, não estudavam em universidades públicas ou privadas, não comiam em restaurantes, não dirigiam automóveis passaram a frequentar tais lugares, a dividir espaços com aquela classe média e alta, quase sempre branca, que tinha esses ambientes de seu uso exclusivo. Aquela que deveria ser a empregada doméstica agora estava sentada na poltrona do lado no avião. O outro passou a invadir espaços que não eram deles. O “nós” foi obrigado a conviver com o “eles”. Isso é insuportável para alguns. A afirmação decorrente do narcisismo, a afirmação em relação ao outro inferior, rebaixado, é comprometida. Isso é sentido como um golpe à posição ocupada e, mais, um golpe contra o sentimento de identidade da classe superior.

Essa realidade gerou ódios, e atos de violência subjetiva proliferam. Crescem as agressões contra pobres, pardos e negros. O discurso conservador aumenta o tom. Dentro desse contexto ocorreram as eleições. Dentro dele passos perigosos foram dados no sentido de dividir a população como mecanismo de *marketing* eleitoral. É necessário entender tais mecanismos e compreender o funcionamento desse sistema violento para poder desmontá-lo. Não haverá menos violência subjetiva, quebras de normalidades aparentemente não violentas enquanto esse sistema objetivo e seu aparato simbólico de opressão não forem desmontados.

Em outras palavras, podem “invadir” quantas favelas quiserem que a paz só será obtida com o desmonte da violência objetiva, sistêmica e simbólica. A “guerra contra o tráfico” transmitida pelas emissoras de TV e rádios e noticiadas por revistas e jornais é o reforço da violência simbólica. Pessoas raivosas destilam seu ódio defendendo a morte dos “bandidos” para acabar com a violência.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1996.

AGAMBEN, Giorgio. *Profanation*. Paris: Payot e Rivages, 2005.

BADIOU, Alain. *La portée du mot juif*. Paris: Lignes, 2005.

CREVELD, Martin van. *Ascensão e declínio do Estado*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *La Nouvelle Raison Du Monde – essai sur la société néolibérale*, La Découverte. Paris: Ed. Le monde, 2009.

DE LA CUEVA, Mario. *La idea del Estado*. 5. ed. México, DF: Fondo de Cultura Económica, Universidad Autónoma de México, 1996.

DUSSEL, Enrique. *1492: o encobrimento do outro – origem e mito da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1993.

ESTERMANN, Josef. *Si El sur fuera El Norte – Chakanas interculturales entre Andes y Occidente*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya Yala, 2008.

LOSURDO, Domenico. *Liberalismo, entre a civilização e a barbárie*. São Paulo: Editora Anita Garibaldi, 2006.

LOSURDO, Domenico. *A linguagem do Império – léxico da ideologia estudunidense*. São Paulo: Editora Boitempo, 2010.

SÉMELIN, Jacques. *Purificar e Destruir*. Rio de Janeiro, Editora Difel, 2009.

TRAIN de Vie. Direção: Radu Mihaileanu. França: Eurimages, 1999. DVD (103 min.), color.

WACQUANT, Loic. *Prisões da Miséria*. São Paulo: Jorge Zahar, 1999.

WACQUANT, Loic. *As duas faces do gueto*. São Paulo: Boitempo, 2008.

ZIZEK, Slavoj. *Seis reflexiones sobre la violência. Seis reflexiones marginales*. Editora Barcelona: Paidós, 2009.

A barbárie inconsciente: anomalia, perversão e violência na sociedade de consumo

Domingos Barroso da Costa

*Mestre em Psicologia pela PUC-Minas, especialista em Direito
Público e Criminologia, graduado em Direito pela UFMG.*

dobarcos@hotmail.com

1. Introdução

Por desenvolver-se desordenadamente sobre as ruínas de um grandioso projeto, apontar traços que confirmam sentido e assim nomeiem a sociedade contemporânea, situando-a no tempo e no espaço, ainda é tarefa muito difícil. Isso indica que o período crítico de transição entre a modernidade e o que lhe é/será posterior ainda não foi superado¹, experimentando-se uma espécie de vácuo histórico, em que o velho agoniza e o novo ainda está nascendo, sendo fortes as dores do parto. As potências de vida estão suspensas, e as forças de morte atuam com mais vigor e certeza² frente à ausência de projetos que fomentem e canalizem as energias de criação.

Experimenta-se uma espécie de adolescência em que, diante da confusão entre ânsia de liberdade e falta de maturidade para a autoimposição de limites, cuida-se de destruir as normas caras aos que lhe trouxeram à vida; período em que, no afã de libertar-se das referências que se tomam por grilhões, quebra-se o espelho, buscando-se o radical negativo da imagem antes referencial.

1 Daí dizer-se de uma pós-modernidade para significar um tempo que é posterior à modernidade, mas que ainda tem nesta sua principal referência. Ou seja, a pós-modernidade indica um período transicional referenciado em relação à modernidade, uma vez que não possui princípios ou marcas suficientes a iluminá-la, distinguindo-a do período anterior, ao qual ainda se atrela.

2 "Por isso, quando se pergunta pela questão da ascensão da violência, que desocupa o direito de ser a linguagem de regulação do espaço do comum, alcançando estatísticas brutais em nossos tempos, atravessando de modo preocupante a vida brasileira, deve-se aí enxergar mais do que simplesmente um fenômeno episódico do cotidiano de grandes metrópoles entrecortadas por uma forma de vida em acentuado estado de degradação social. Em uma leitura de semiose psicossocial, que vê na violência um vestígio de patologias sociais mais profundas e sistêmicas, a violência é hoje mais do que uma questão acidental, lateral ou passageira, mas sim o próprio modo de realização da dialética do esclarecimento e, exatamente por isso, o modo de assinatura de nossa era. Ela cumpre o papel de fazer vir à tona o caráter degradante da lógica interna da modernidade, denunciando que nem somente de luzes, de ordem e de progresso, mas também de trevas, de exploração e de miséria, vive a modernidade. Por isso, nossa era é aquela em que *thánatos* suplanta o vigor de *eros* para realizar-se através de vestígios e rastros de degradação que se alastram pela superfície do globo com a mesma velocidade com a qual a globalização do capitalismo avança sem fronteiras e desimpedida de óbices na base de uma *lex mercatoria*" (BITTAR, p. 88-89).

Ou seja, mais uma vez na história humana, mata-se o Pai em nome da crença narcísica no impossível da ausência de limites. O corpo ainda não foi enterrado, mas a morte vai sendo celebrada com ruidosos excessos que bem a simbolizam, além do que pode ser humanamente conhecido.

E como o deserto nunca é o primeiro, mas vem tardiamente secar o jardim inicial do qual conserva, por impotência ou nostalgia, apenas raros oásis, a barbárie vem sempre depois no seu desejo reativo de arruinar a civilização anterior. Todos concordam em ver a barbárie como excesso, destruição e esterilidade, levada pelo furor de destruir tudo que é elevado, esmagando com os pés descalços a coluna grega. Ao mesmo tempo, ela não procura substituir uma civilização por outra e destruir para recriar: não tira a coluna sagrada da lama para fazer do templo uma igreja, engrandecendo com um mármore pagão o aparelho do novo edifício. Ela quer aniquilar a própria ideia de civilização a partir de uma vontade de nada, centrada unicamente sobre ela mesma, que a aparenta, no plano ontológico, ao niilismo. À imagem da ave da sabedoria, dedicada a Atena, que só se levanta ao cair da noite, a barbárie abre as asas à noite; mas são as asas de uma ave de rapina (MATTÉI, 2002, p. 66).

Contudo, mesmo não estando encerrado o bárbaro festim, a ressaca já se anuncia, e o banquete engolido vorazmente vai produzindo seus efeitos reversos, seja na depressão dos que já não sentem fome e não sabem com o que se fartar, seja na ansiedade dos que ainda não se sentem satisfeitos ou, ainda, na violência dos que não foram convidados para a orgia, mas querem a todo custo dela participar. As novidades vão se convertendo em tédio, de tão repetidas, num movimento indiferenciado e ininterrupto. O que parecia impossível concretizou-se, numa espécie de maldição: a contemporaneidade conseguiu unir o tédio ao frenético movimento da barbárie (MATTÉI, 2002, p. 278).

Aos poucos se percebe o quanto os extremos se aproximam e que, ao contrário da liberdade ansiada, a destruição bárbara da Lei do Pai anuncia o caos e a morte iminentes. Nesse contexto, observa-se que uma grande massa ainda se deleita nas comemorações fúnebres, enquanto alguns já choram desesperadamente a morte do Pai, empenhando-se em ressuscitá-lo.

Mas há também alguns outros que, em menor número, já tomam consciência do caráter inevitável e irreversível do assassinio, bem como da necessidade de se resgatar o que de positivo há na herança do Pai morto, ao

que se somarão novos elementos na fundação de uma nova estrutura, com menos culpa e mais responsabilidade. Em síntese, aos poucos se percebe que liberdade e vida só se fazem possíveis diante de normas, para além de cujos limites espreita a morte.

Por meio dessa metáfora³, afirma-se que ainda não há o que culturalmente possa caracterizar a sociedade contemporânea, que, à falta de signos autônomos, melhor se denomina pós-moderna. Pelo contrário, se há algo que a defina até o presente momento é justamente a ausência de cultura, ou seja, a barbárie da violência, da anomia e da destruição consumista, o gosto pela decadência revelado pela sede ininterrupta do que é novo, a esterilidade do pluralismo indiferenciado das massas⁴.

Assim, se a cultura desvela o que diferencia a existência humana de outras formas de vida, pode-se afirmar que o momento é marcadamente de desumana sobrevivência, em que preponderam os violentos empuxos pulsionais em detrimento de qualquer projeto transcendente. Alienado no fluxo biológico dos processos de consumo (ARENDR, 2010), o sujeito⁵ se vê irremediavelmente atado ao imediato de ininterruptas tentativas de satisfação, frente a necessidades sempre renovadas em um moto-contínuo que se retroalimenta a partir do errático e aparentemente inesgotável desejo humano.

Mas a realidade que aqui se delinea e supõe – embora até possam acreditar aqueles que nasceram e se mantêm nela imersos – não surgiu espontaneamente. Apresenta-se, pelo contrário, como uma espécie de *efeito colateral* de um projeto culturalizante levado a extremos totalitários, que vai se manifestando na desordem e na incerteza que emergem das rachaduras de uma estrutura que se pretendia maciça, definitiva, absolutamente segura, a qual, por isso mesmo, ruiu à falta de lacunas e espaços que lhe conferissem a aeração, a flexibilidade e o amortecimento necessários às variações inerentes à vida.

Ansiando por padrões definitivos de absoluta segurança, a modernidade viu seu ideal de progresso técnico conduzindo-a à morte, encontrada, como em

3 Que remete à tese desenvolvida por Freud em *Totem e Tabu* (2005).

4 Com a agudeza marcante em seu pensamento, assim disse Ortega y Gasset acerca da expansão das massas na Europa, já no início do século passado: “O que digo é que não há cultura onde não há normas a que nossos próximos possam recorrer. Não há cultura onde não há princípios de legalidade civil a que apelar. Não há cultura onde não há respeito a certas posições intelectuais últimas a que se referir na disputa. [...] Quando faltam todas essas coisas, não há cultura; há, no sentido mais estrito da palavra, barbárie. E isso é, queiramos ou não admitir, o que começa a acontecer na Europa sob a progressiva rebelião das massas. O viajante que chega a um país bárbaro sabe que naquele território não há princípios vigentes a que possa recorrer. Não há normas bárbaras propriamente. A barbárie é a ausência de normas e da possibilidade de apelação.” (ORTEGA Y GASSET, 2002. p. 104-105).

5 Faz-se necessário ressaltar que, neste trabalho, não se fará distinção conceitual entre indivíduo e sujeito. Esses dois substantivos serão empregados ao longo do texto de modo a abranger as noções de ser humano como integrante de um corpo social, ao mesmo tempo em que encerra um universo de subjetividade, instituída a partir de processos que lhe são exclusivos.

fina ironia, na estabilidade, mas na estabilidade de um ininterrupto movimento carente de significação, que perverteu seu ideal de felicidade partilhada em compulsão por prazeres individualmente experimentados, reduzindo o desejo pela eternidade transcendente a gozo imediato e imanente.

O percurso histórico que conduziu a essa realidade marcada pela insegurança e precariedade, no reverso dos ideais de ordem e certeza, é o que agora se passa a analisar.

2. Da modernidade à pós-modernidade: sobre a transformação da sociedade de produção em sociedade de consumo

2.1. Aspectos sociais

Como reação às trevas medievais e ao puro arbítrio absolutista, emergiu a razão humana como meio e fim de libertação do sujeito, oprimido diante da natureza, da fé e da concentração de poder. Cultuada pela filosofia iluminista, a *razão* possibilitou ao sujeito converter-se de dominado a dominador em relação à natureza, passando de objeto do destino a inventor da própria história, em radical alteração de posição nos planos político e religioso.

Tudo isso num lento e progressivo processo que, segundo alguns, iniciou-se com a revolução promovida por Nicolau Copérnico ao, a partir de sua teoria heliocêntrica, *retirar* a Terra do centro do universo, dessacralizando-a, com o que abriu caminho à sua colonização – no mais amplo sentido – pelo homem. Em entendimento esposado neste trabalho, portanto, toma-se a teoria Copernicana como o marco fundante de um movimento que, impulsionado pelo método cartesiano (século XVI), apoiou-se na razão para elevar o sujeito à condição de medida de todas as coisas, o qual se consolida gloriosamente na Revolução Francesa. Afinal, foi esse levante que simbolizou a derrubada do antigo regime e de tudo que o caracterizava, instaurando uma nova ordem edificada em princípios documentados numa carta constituinte, a qual afirmava e se propunha à construção de uma nova sociedade, calcada nos ideais de liberdade, igualdade e fraternidade.

Com a razão apoiada no ideal de progresso e servindo ao capital, nos últimos três séculos, a humanidade experimentou seguidas revoluções de

cunho científico e tecnológico, superando em muito tudo o que já havia sido feito anteriormente nesse sentido, ao longo dos mais de dois mil anos de civilização. Contudo, como já dito, tendo por pressuposto a dessacralização da Terra e, logo, a possibilidade de sua dominação, todo esse *progresso* foi obtido a partir de uma sempre crescente degradação do planeta, cujos recursos naturais vão definhando ao ponto de já se questionar sobre a possibilidade de se reverter ou não o funesto quadro que se delineia, especialmente em termos ambientais. Em síntese, o ser humano arruinou seu próprio lar ao ponto de já se cogitar a colonização de outro planeta, onde possa fixar nova morada no futuro. Só não se abandona a ideia de colonizar...

Sobre a dinâmica autofágica do progresso, base da modernidade, ensina Bittar:

O pragmatismo insaciável, que de tudo retira a aura, nascido desse processo, que se infla da ideia progressista, é o mesmo que alimenta os processos de acelerada destruição do mundo natural e exaustão do ambiente físico sobre o qual se lastreia a própria sobrevivência da humanidade. Em nome do progresso, conseguiu-se um regresso tão ilimitado que ameaça colocar a humanidade toda sob uma catastrófica e irreversível condição de barbarização. Mas essa advertência já havia sido feita por Adorno e Horkheimer, quando afirmam: 'A maldição do progresso irrefreável é a irrefreável regressão.' Com isso, o auge da civilização é a sua própria aniquilação, e dessa forma se realiza a dialética do esclarecimento (BITTAR, 2009, p. 87-88).

Com seus inúmeros e incríveis avanços científicos e tecnológicos, ao lado e à custa da miséria e degradação que produzia, a modernidade permitiu que o homem experimentasse confortos que jamais poderia imaginar. O invento de máquinas e instrumentos tornou o trabalho e, logo, a vida bem menos penosos, num processo de especialização de funções muito bem exemplificado nas esteiras de produção *fordista*. Em nome da produção em massa, de artesãos de *produtos inteiros*, os homens foram transformados em *produtores parciais* de objetos feitos em série, de modo que não poderiam se vincular ao resultado final de seu trabalho.

E, como último grande salto evolutivo dessa dinâmica *progressista*, sempre animada pelo ideal de dominação que a originou, aponta-se o rápido avanço dos processos de automação que, desde o final da Segunda Guerra

Mundial, seguem impondo a crescente utilização de máquinas nas linhas de produção, em substituição aos homens que são menos precisos e mais sujeitos a todo tipo de desgaste, os quais podem acabar emperrando o bom funcionamento do novo circuito de produção que se pretende ininterrupto.

Porém, se já quase não há função nas linhas de produção, é de se concluir que outros deverão ser os arranjos que permitam ao sujeito alcançar a condição que agora interessa ao mercado: a de consumidor. Afinal, para escoar o excesso de bens produzidos pelas incansáveis e precisas máquinas, só mesmo um crescente e globalizado contingente de consumidores insaciáveis, sempre mantidos em estado de avidez pelas novidades a consumir.

Nesse contexto, a mão-de-obra egressa das estruturas próprias às pesadas fábricas, na medida do possível, vai sendo absorvida pelo setor de prestação de serviços, pelo comércio ou pelos mais diversos nichos do mercado informal, viabilizado e fomentado pela crescente flexibilização das leis trabalhistas impostas pela globalizada política neoliberal, de modo a permitir a reciclagem de desempregados em consumidores. Já no que concerne à tarefa de conservar os consumidores em constante estado de avidez pelo novo, ficou a cargo dos meios de comunicação, que bem se valem da velocidade alucinante alcançada com o advento da internet.

Por essas vias, desde a segunda metade do século passado, assiste-se a um processo de conversão da sociedade que se arrimava na produção em uma estrutura que se retroalimenta pelo consumismo, em dinâmica que tende a retirar do sujeito a ideia de coletividade conveniente ao modelo *fordista* de produção, isolando-o progressivamente no individualismo de um consumo desconectado do processo de fabricação dos bens consumidos. Em termos macro, o fenômeno de que se diz equivale ao esfacelamento do mundo comum, do corpo socialmente pensado e do plano político, com o encerramento do sujeito no individual de suas necessidades de consumo (ARENDDT, 2010). Em outras palavras, o consumismo contemporaneamente imposto e fomentado é deletério ao próprio processo civilizatório, como bem aponta Hanna Arendt em esclarecedoras considerações:

O que havia de errado com a sociedade em seus estágios iniciais era que seus membros, mesmo quando conseguiam liberar-se das necessidades da vida, não podiam se libertar das preocupações que tinham muito a ver com eles mesmos, seus *status* e posição na sociedade e

o reflexo disso em seus eus pessoais, mas não mantinham relação alguma com o mundo de objetos e de objetividade no qual se movimentavam. O problema relativamente novo da sociedade de massas talvez seja ainda mais grave, não devido às massas mesmas, mas porque tal sociedade é essencialmente uma sociedade de consumo em que as horas de lazer não são mais empregadas para o próprio aprimoramento ou para a aquisição de maior status social, porém para consumir cada vez mais e para entreter cada vez mais (ARENDT, 2009, p. 263-264).

E continua a autora, com brilhantes conclusões:

E, visto não haver suficientes bens de consumo para satisfazer aos apetites crescentes de um processo cuja energia vital, não mais despendida na labuta e azáfama de um corpo no trabalho, precisa ser gasta pelo consumo, é como se a própria vida se esgotasse, valendo-se de coisas que jamais foram a ela destinadas. O resultado disso não é, decerto, a cultura de massas, que em termos estritos não existe, mas sim o entretenimento de massas, alimentando-se dos objetos culturais do mundo. Crer que tal sociedade há de se tornar mais “cultivada” com o correr do tempo e com a obra da educação constitui, penso eu, um fatal engano. O fato é que uma sociedade de consumo não pode absolutamente saber como cuidar de um mundo e das coisas que pertencem de modo exclusivo ao espaço das aparências mundanas⁶, visto que sua atitude central ante todos os objetos, a atitude do consumo, condena à ruína tudo em que toca (ARENDT, 2009, p. 264).

E, se aniquila a possibilidade de cultura, o consumismo põe em risco a própria humanidade, uma vez que o ambiente cultural é o único em que se faz possível a existência humana. Diz-se, portanto, de um *aspecto tridimensional da existência humana* em cultura, que só pode ser pensada na mútua interferência entre o que é subjetivo, o que é social e a Lei que os vincula, restando gravemente ameaçada se há o desequilíbrio desses elementos. Nesse sentido, observa-se que o consumismo põe o sujeito acima dos outros dois pilares de sustentação da existência humana em cultura e, relativizando a Lei e a sociedade, também as converte em objeto próprio ao consumo, de acordo com o apetite do momento.

⁶ Para que não haja confusão de significação, quando Hanna Arendt se refere a “espaço das aparências mundanas”, diz do domínio público, do espaço do viver entre que transcende o privado e torna o mundo habitável pela humanidade, por meio da cultura e dos objetos a ela inerentes, responsáveis pela estabilização de nossa finita existência.

Diante dessas considerações, passa-se justamente à análise desse processo subjetivo pelo qual o consumismo faz com que o sujeito coloque-se acima da sociedade e da Lei.

2.2. Aspectos subjetivos

Importante ressaltar aqui que, somente se concebendo a vida humana no seio da cultura – e somente se concebendo esta a partir do que é humano –, impossível cogitar a não interferência das mudanças sociais nos processos de subjetivação. E é justamente essa interferência, assim como seus reflexos no avanço de comportamentos violentos e criminosos, que ora se passa a analisar, tomando-se por referência a estrutura do aparelho psíquico tal como pensada por Freud, com especial atenção conferida a um dos dispositivos por ele indicados como instituintes da personalidade: o *supereu*⁷. Afinal, segundo Freud – e conforme se sustenta neste trabalho –, trata-se esse dispositivo de verdadeiro resultante do processo de culturalização do sujeito, responsável pela preservação e transmissão dos valores que fundam a sociedade à qual este deve integrar-se.

Mas, embora se centre no *supereu*, há outra formação que merece detida atenção no curso deste estudo, a qual se mostrou de fundamental importância para a elaboração da hipótese defendida. Não obstante tenha sido anunciada por Freud, devem-se a Lacan os méritos pelo aprofundamento de sua abordagem, dizendo-se, portanto, do *ideal do eu* como depositário dos valores máximos da cultura na qual se insere o sujeito. Dessa forma, funciona como verdadeira Constituição, que lhe impõe normas e programas a serem seguidos rumo a um ideal culturalmente posto, para cuja tentativa de alcance conta com a ajuda do *supereu*, ao qual cabe zelar pelo cumprimento dessas metas junto ao eu, ainda cabendo a este administrar os impulsos destrutíveis do *id* e as exigências da realidade.

Destacadas as conformações de *ideal do eu* e *supereu*, além de antecipadas as bases de sua relação e influência no âmbito subjetivo, basta, portanto, que se lhes subsumam os padrões predominantes na modernidade

7 Repito, neste trabalho, a escolha designativa que fiz ao escrever a dissertação *A crise do supereu e o caráter criminógeno da sociedade de consumo* (2009). Nessa oportunidade, em vez de ego, optei pelo uso da palavra eu como designativa do dispositivo instituinte da personalidade, mas também do sujeito que o manifesta. Com isso, pretende-se afastar um purismo conceitual e destacar a dinâmica dos processos de subjetivação em toda sua plasticidade, mostrando a impossibilidade de se separar o sujeito de suas instâncias psíquicas. Tal opção estende-se na indicação de *eu ideal*, *ideal do eu* e *supereu*, sendo diversa da adotada por Zeferino Rocha em sua obra *Os Destinos da Angústia na Psicanálise Freudiana* (2000, p. 97).

e os que vêm progressivamente se impondo na pós-modernidade para que se apurem os reflexos das transformações sociais decorrentes dessa transição no psiquismo do sujeito. Daí pode-se ainda deduzir como, a partir dessas mudanças, passará o sujeito a atuar na sociedade, num ciclo causal de mútua interferência que jamais se interrompe na construção da história humana.

Nos termos expostos, conforme brilhantemente observou Freud em várias de suas obras, diante dos rígidos padrões morais modernos, pode-se concluir que os valores e metas em regra concentradas no *ideal do eu* do sujeito de então ensejavam um *supereu* severo, o qual despoticamente impunha obediência incondicional a um eu apequenado frente a um *Outro* de exigências inalcançáveis. E, entre os valores elevados ao *ideal do eu*, certamente se poderia apontar o que vedava peremptoriamente a mútua agressão, mesmo porque essa é uma das condições básicas à manutenção do pacto social e, por outro lado, uma das tendências mais ínsitas ao sujeito que, na convivência em sociedade, frequentemente vê frustradas suas iniciativas de satisfazer externamente suas pulsões, o que motiva reações agressivas.

Porém, como as pulsões são indestrutíveis, a tensão causada pela impossibilidade de sua descarga no mundo externo determinará sua reversão para o próprio aparelho psíquico. Nessa dinâmica, a energia libidinal – muitas vezes apoiada em impulsos agressivos – que seria destinada ao mundo externo acabará sendo investida no âmbito interno, mais especificamente no eu, cujas tentativas de direcionar para fora a libido concentrada serão interpretadas pelo *supereu* como violadoras dos padrões estabelecidos no *ideal do eu*, motivando, a título de punição, a reversão da agressividade de que se cuida. Estabelece-se e sedimenta-se, assim, uma forma de descarga libidinal no próprio interior do aparelho psíquico, em processo que, embora atenda ao princípio do prazer no que tange ao equilíbrio das tensões, fomenta uma relação sadomasoquista entre o *supereu* e o *eu*. Dessa patológica relação resultava a opressão e o difuso sentimento de culpa experimentados pelo sujeito moderno, sentimentos que, representando o acúmulo de energia libidinal em tensão, motivavam sua descarga interna, num ciclo de repetição gozosa.

Todo esse processo foi atribuído a uma cultura que se impunha ao sujeito verticalmente, por meio de delegatários dotados de sumo poder, como bem se podia constatar diante da autoridade paterna, clerical, judicial, policial, patronal, militar, entre tantas outras responsáveis pela contenção do sujeito

em benefício da ordem e do progresso sociais.

Posto isso, considerando-se as transformações que marcaram a passagem da modernidade para a pós-modernidade – da conversão de uma sociedade de produção para uma que se baseia no consumismo –, pode-se, pois, localizar nas questões acima o ponto-chave das mudanças ocorridas no aparelho psíquico nessa transição, as quais permitem compreender a normalização de comportamentos antissociais tendo por agente um novo sujeito, representante de uma cultura que se pode afirmar, ao menos temporariamente, pós-moderna.

Neste ponto da apresentação que se propõe, é relevante destacar que não se entende vencida a crise que marca esse processo transicional, não obstante se observe consumada a superação da modernidade e o ingresso na pós-modernidade. É justamente por esse motivo que não se pode afirmar um completo abandono dos ideais modernos ou se dizer de sua perfeita e acabada substituição por valores propriamente pós-modernos. Aliás, a crise a que se refere decorre justamente da tensão entre a queda de uma ordem não totalmente superada e a emergência de outra ainda não sedimentada, o que também expõe a conveniência de se ter por marco referencial deste estudo o modelo de estruturação do aparelho psíquico estabelecido por Freud, sem, contudo, abrir mão das substanciais e brilhantes contribuições oferecidas pelo ensino de Jacques Lacan.

Saliente-se, finalmente, que, por todos esses motivos, não se concluiu que as modificações observáveis nos processos de subjetivação do sujeito contemporâneo decorrem da simples e radical substituição dos valores antes estabelecidos em seu *ideal do eu* pelos que a sociedade de consumo vem fomentando. Mesmo porque, se assim fosse, o caos já estaria definitivamente instalado e haveria de se falar numa sociedade psicotizante e não de uma que incentiva comportamentos perversos. Ainda imersos numa crise, conforme dito, o que aqui se defende é que o declínio da Lei e das autoridades que a instituíam e fixavam no sujeito foi acompanhado por um equivalente psíquico que determinou o enfraquecimento dos valores morais de preservação do pacto social, contidos e mantidos no *ideal do eu*, com a conseqüente debilitação do dispositivo que tinha por função máxima resguardá-los, qual seja, o *supereu*.

Aplicando-se o raciocínio acima construído à sociedade de consumo, em

que os fins justificam os meios, o que se aponta é a fetichização dos objetos postos à disposição do sujeito, bem como a crença deste na completude que aqueles lhe propõem, por meio do suporte difuso e massificado dos meios de comunicação. Trata-se, portanto, do declínio – não da supressão ou de um posicionamento diametralmente oposto ao verificado na modernidade – da autoridade do *supereu* como fiscal do *eu* na obediência dos *ideais* de conservação do pacto social, que acabam relativizados segundo a conveniência do consumo.

Nesse processo o que se observa é a massiva e difusa propagação da crença ilusória – verdadeira fé – na possibilidade de alcance de um estado de totalidade perfeita, em que não há falta e se goza de uma completude livre de alteridade. E isso nada mais é que a denegação *a posteriori* da castração simbólica, com a reedição de um narcisismo primário próprio a um *eu* que não reconhece o que lhe é *outro*, investindo na ilusão de um estado de absoluta e acabada perfeição apropriada a um *eu ideal*. Não se nega o interdito primordial, a marcação original da falta, mas afirma-se que a fraqueza do Pai pós-moderno impossibilita sua ratificação ao longo da existência do sujeito contemporâneo, que tende a se julgar capaz de tudo, nada havendo que submeta sua vontade, seja a sociedade, seja o outro. Com Hélio Pellegrino (1983) pode-se dizer, pois, que se assiste ao retorno dos impulsos delitivos primitivos que a modernidade recalrava a custo de boa parte da liberdade do sujeito, além de algum sofrimento psíquico.

Eis a fonte do avanço dos comportamentos violentos e criminosos que afligem o mundo como um todo, valendo, como exemplo, o pânico imposto pelas práticas terroristas, sem rosto, sem lugar, sem hora e sem vítimas certas. A sensação é de que não há mais qualquer limite, qualquer regra ou valor a pautar a atuação daqueles que optam pela violência e pelos meios criminosos na tentativa de alcançar os objetivos que lhes sejam importantes, seja o tênis importado, seja a imposição de uma fé.

3. A barbárie inconsciente: anomia, perversão e violência na sociedade de consumo

A análise cruzada dos aspectos sociais e subjetivos acima trabalhados revela que a passagem do sujeito de uma condição preponderantemente

produtora para uma preponderantemente consumista segue produzindo drásticos efeitos, cruamente materializados na expansão da violência e da criminalidade, que, em maior ou menor grau, é fenômeno a que se assiste em todo o mundo.

Regida pelos interesses do mercado que sustenta, a expansão do consumismo depende de um processo eficaz de obnubilação em relação a princípios, ideais ou valores que possam orientar uma subjetividade de forma independente e estável, imunizando-a em relação à sedução da ininterrupta mudança e renovação dos objetos que se apresentam todos os dias ao consumo. Ou seja, o consumismo depende justamente do enfraquecimento dos princípios que sustentavam o projeto moderno, seus ideais de ordem, estabilidade e segurança.

A modernidade, especialmente em suas bases, tinha os olhos voltados para o alto, para a transcendência, para a edificação coletiva de um mundo que conferisse estabilidade à vida humana, permitindo ao sujeito projetar-se para além de sua finitude, por intermédio de obras e feitos que sobrevivessem à sua morte. Ao contrário, sendo de sua essência a precariedade dos objetos que a povoam, destinados ao rápido consumo e pronta renovação, a pós-modernidade sustenta-se no fomento às necessidades individuais, na propagação de ilusões privadas que jogam com a natureza errática do desejo humano. Em suma, a partir de um sistema perverso, o consumismo apropria-se justamente do espaço que permitia ao sujeito transcender para atá-lo à imanência de falsas necessidades, sob a crença na possibilidade de plena satisfação.

Antes consciente de sua essência faltosa, restava ao indivíduo projetar-se no futuro, em nome do qual significava seu passado e preservava seu presente, zelando, dessa forma, pelo vazio de seu desejo que se sustentava na esperança de alcançar os ideais lançados à frente no tempo. Sublimava, portanto, a impossibilidade de satisfação plena de seu desejo, o que podia intuir tratar-se de pretensão inalcançável, melhor trabalhada se constantemente adiada.

Dessa forma, cultivando o vazio de seu desejo com renovados projetos de resultados futuros, por muito tempo o homem orientou-se no tempo, produzindo cultura e história. Porém, pelo que se pode concluir a partir de uma análise retrospectiva, todos os *progressos* alcançados nesse percurso

civilizatório acabaram por avivar no sujeito a crença na possibilidade de plena satisfação, de completude e imortalidade.

Se houve a morte de Deus, como filosoficamente anunciado, é justamente porque o homem cobiça o posto. Ou seja, o progresso propulsionado pelos avanços científicos e tecnológicos vai suprimindo os limites que apontavam a transcendência como alternativa possível à precariedade humana e à angústia que dela deriva. E, pode-se afirmar, tem-se na transcendência uma das marcas diferenciadoras do que é humano, em sua ininterrupta busca por significados dos quais depende para viver, uma vez que consciente da própria existência e dotado da capacidade de julgar entre o que entende ser o bem e o mal.

A sociedade de consumo, ao criar mecanismos de supressão do recalque, libera o desorientado fluxo pulsional inconsciente, prendendo o sujeito ao imediato biológico das tentativas de satisfação dessas pulsões. Frise-se, ainda, que, livres das amarras simbólicas determinadas pelo recalque e por instâncias dele derivadas – como o *ideal do eu* e o *supereu* –, as tentativas de satisfação das pulsões inconscientes tendem cada vez mais a escapar a qualquer mediação⁸. Ou seja, embora nunca possam ser satisfeitas, as pulsões atuam como se pudessem sê-lo, no sentido de reeditar um estado original de plena satisfação, razão pela qual, se não a obtiveram por um determinado caminho, tendem a testar outros, infinitamente.

Eis a dinâmica pulsional com que joga o modelo consumista de sociedade⁹ e que tem por um de seus efeitos colaterais a expansão incontida da violência, sabendo-se que, fora da mediação pelo simbólico, as tentativas de satisfação pulsional desconsideram o que é outro, convertendo tudo em objeto próprio à assimilação, ao consumo, à absorção pelo estado totalitário que marca um narcisismo primário e que pode explicar a infantilização do sujeito contemporâneo.

Nesse contexto percebe-se que, na sociedade de consumo, excesso civilizatório e barbárie acabam se encontrando, conduzindo o sujeito para além dos limites do possível de ser conhecido, o que equivale ao absoluto

8 O que, em última instância, se sabe impossível.

9 Referindo-se à automação como fator de absorção da força produtiva pelos ciclos sempre recorrentes de consumo, essencialmente biológicos, já alertava Hanna Arendt: "O perigo da futura automação não é tanto a tão deplorada mecanização e artificialização da vida natural, quanto o fato de que, a despeito de sua artificialidade, toda a produtividade humana seria sugada por um processo vital enormemente intensificado e seguiria automaticamente, sem dor e sem esforço, o seu ciclo natural sempre-recorrente. O ritmo das máquinas aumentaria e intensificaria enormemente o ritmo natural da vida, mas não mudaria, apenas tornaria mais mortal, a principal característica da vida em relação ao mundo, que é a de minar a durabilidade" (ARENDR, 2010, p.164).

Real da morte. Verifica-se, assim, a premente necessidade de se encontrar um meio termo em que se mostre possível a coexistência entre o que há de imanente e o que há de transcendente no sujeito, de modo que ele não se destrua pela culpa ou pela ausência dela.

Pensa-se que, talvez, esse ponto de equilíbrio possa estar justamente na assunção madura daquilo que, sem dúvida, é nosso maior fardo e nossa maior dádiva: a capacidade moral de escolher a reclamar democrática responsabilidade. Afinal, se a *existência humana em cultura* funda-se no equilíbrio entre sujeito, sociedade e Lei, apresenta-se a responsabilidade como o elemento volitivo capaz de harmonizá-los, na medida em que vincula o sujeito à sociedade em que se insere, por meio da Lei a que escolheu aceder. Toma-se essa escolha como princípio de coexistência de liberdades, sem o que se torna inviável um mundo que seja humano e que, assim, possa transcender aos ciclos naturais de vida e morte individual, projetando à eternidade os ideais de humanidade.

Referências

ARENDRT, Hanna. *A condição humana*. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

ARENDRT, Hanna. *Entre o passado e o futuro*. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2009.

BITTAR, Eduardo C. B. *O direito na pós-modernidade e reflexões frankfurtianas*. 2. ed. rev., atual. e ampliada. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

COSTA, Domingos Barroso da. *A crise do supereu e o caráter criminoso da sociedade de consumo*. Curitiba: Juruá, 2009.

FREUD, Sigmund (1912-1913). *Totem e tabu*. Rio de Janeiro: Imago, 2005.

MATTÉI, Jean-François. *A barbárie interior: ensaio sobre o i-mundo moderno*. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

ORTEGA Y GASSET, Jose. *A rebelião das massas*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1929/2002.

PELLEGRINO, Hélio. *Pacto Edípico e Pacto Social (Da gramática do desejo à sem-vergonhice nacional)*. Texto elaborado em pronunciamento feito no Teatro Ruth Escobar, em 8 de julho de 1983, durante debate sobre a peça Édipo – Rei de Sófocles.

ROCHA, Zeferino. *Os destinos da angústia na psicanálise freudiana*. São Paulo: Escuta, 2000.

Emergência do psíquico: notas sobre a violência do traumático, da linguagem e a paranoia

Rodrigo Tôrres Oliveira

Psicólogo, psicanalista, pós-graduado em Filosofia, mestrando em Psicologia pela PUC- Minas, bolsista CAPES e professor da Universidade Presidente Antônio Carlos - UNIPAC - Barbacena.

rodrigotoliveira@yahoo.com.br

Este texto visa articular a questão da violência na emergência do psíquico e indicar o traumático como ordem da sexualidade, da linguagem e da experiência vivida. Busca-se, ainda, situar a problemática da violência como linguagem e interpretação. Com efeito, interessa-nos problematizar a violência simbólica como forma de significantizar o psíquico constituído como lugar e campo das pulsões.

Por fim, a cena primária e sua capacidade operativa serão destacadas como conceito que permite a análise da questão da origem ou emergência do psíquico, bem como a articulação dessa cena na determinação da paranoia.

Violência fundamental e constituição psíquica

Como bem disseram Laplanche e Pontalis, para Freud

trata-se de estabelecer sem contestação o vínculo que ele descobriu entre a sexualidade, o traumatismo e a defesa: mostrar que é da própria natureza da sexualidade ter um efeito traumático e, inversamente, que só pode, em última instância, falar de traumatismo e nele descobrir a origem da neurose, na medida em que interveio a sedução sexual (LAPLANCHE; PONTALIS, 1990, p. 27).

Interessa-nos agora abordar o trauma e seu estatuto incidental. Com efeito, busca-se demarcar as linhas desse estatuto, indicando a sedução como modelo. A sedução infantil, em Freud, aparece como sedução restrita.

A criança em questão, nessa sedução que definimos como “infantil”, encontra-se num estado de imaturidade, de incapacidade, de insuficiência em relação ao que lhe acontece. É essa defasagem o terreno do trauma (LAPLANCHE, 1987/1992). O caráter fortuito do incidente, o fato de o sujeito não estar preparado para o acontecimento, para aquilo que advém, que aparece como arbitrário. Indica-se, assim, o desamparo psíquico como “despreparo”, de um “certo estado infantil das funções psíquicas, bem como do sistema sexual” (FREUD *apud* LAPLANCHE, 1987/1992, p. 114). É em sua totalidade psicológica, somática e afetiva que a criança pode ou não integrar adequadamente o que acontece com ela.

A sedução, nesse nível, define-se na relação de passividade da criança em face do adulto. O adulto toma a iniciativa nas cenas de sedução por meio de palavras, gestos etc., configurando um espectro de agressão, irrupção, violência.

Num outro nível, a sedução aparece como apanágio da mãe. Se num primeiro nível é o adulto sedutor e perverso que, com sua violência apaixonada, atravessa o espaço psíquico da criança, em outro nível é a mãe a responsável pela sedução precoce, essencialmente pré-edipiana. A sedução, nesse nível, é veiculada pelos cuidados corporais dispensados ao filho. A sedução materna precoce seria para Freud a verdade da sedução (LAPLANCHE, 1987/1992). Portanto, há dois níveis: uma sedução restrita, veiculada pelo pai, adulto perverso e que em sua desmedida irrompe no espaço psíquico e corporal da criança, e uma sedução precoce, cujo ponto seria as trocas operadas pelos cuidados corporais que a mãe devota à criança. Ambos os níveis indicariam a distância entre a imaturidade da criança e a propriedade do adulto, um descompasso entre a linguagem da paixão e a linguagem da ternura (abordaremos essa questão em outro tópico).

O terceiro nível da sedução aponta para uma teoria da sedução generalizada. Sedução originária como situação fundamental em que o adulto propõe à criança significantes, não verbais e verbais, impregnados de significações sexuais inconscientes. A generalização proposta inclui essa diferença fundamental, fundante de uma sedução originária no plano do teórico e do vivido. Uma realidade efetiva que arrasta o sujeito cujas montagens somáticas e psíquicas situam-se no nível da necessidade, confrontado com “significantes que emanam do adulto, ligados à satisfação dessas necessidades, mas veiculando consigo a potencialidade,

a interrogação puramente potencial de outras mensagens – sexuais” (LAPLANCHE, 1987/1992, p. 138).

Pois bem, em todos os níveis olvidados da sedução infantil, sedução precoce e sedução generalizada ou originária, trata-se sempre da criança e do adulto. Uma criança imatura, passiva, cuja imaturidade biológica e prematuridade psicológica indicam um aparelho psíquico que se constitui sob as trocas corporais, simbólicas ou significantes. Uma criança desprovida de sentidos sexuais, mas sensível aos afluxos de excitação advindos tanto do exterior quanto de um interior construído na operação de sua emergência afetiva e afluyente. Um adulto carregado de sentidos, significações inconscientes, sexuais. Desse encontro, criança - adulto, fonte inesgotável e enigmática do campo psíquico e inconsciente, emerge a violência de sua constituição fundamental. A sedução é traumática, originária e generalizada, arrastando consigo a criança, este originário como fato gerador da infância e do infantil carregado pelo adulto. Trata-se, pois, de um desvio cujas origens despontam nessa diferença fundamental entre dois registros que se encontram num presente de um passado que prepara seu futuro.

Agora podemos destacar, na perspectiva de um só depois, a emergência do psíquico tendo o traumático como regime. Falamos da teoria do *a posteriori*, do trauma em dois tempos. Essa teoria postula que nada se inscreve no inconsciente, a não ser na relação de ao menos dois acontecimentos, separados no tempo por certa mutação que permite ao sujeito reagir de outra forma do que na primeira experiência, reagir à lembrança da primeira experiência de outra forma do que reagiu à própria experiência (LAPLACHE, 1987/1992).

Num primeiro tempo, o sujeito, não preparado, é confrontado com essa ação sexual significativa, mas cuja significação não pode ser assimilada. A lembrança não é, em si mesma, traumatizante. Torna-se traumática pela sua revivescência, a partir de uma segunda cena que se associa à primeira. Assim, todo trauma só tem uma ação patógena porque se torna autotraumática. Esse tempo autotraumático encontra sua saída numa defesa patológica, recalçamento.

Num segundo tempo, o sujeito pode compreender o que aconteceu, mas encontra-se voltado para uma “guerra interior”, “atacado por uma lembrança e não por um acontecimento” (LAPLACHE, 1987/ 1992, p. 120).

Podemos descobrir o vínculo entre a constituição traumática, sexual, operada na lógica de um “já lá”, anterioridade, o efeito *a posteriori*, de estrutura, e o desamparo psíquico do humano escandido pela palavra que funda a dimensão do inconsciente. Índícios de um regime pulsional fundamental, sustentado num campo dinâmico de forças cuja natureza tensiona o ser vivo, inscreve um psiquismo de marcas e traços, investimentos, contrainvestimentos, dor e inibição como primeiras operações psíquicas de “escoamento” e registro corpóreo da representação.

Portanto, vamos procurar primeiramente no desamparo psíquico fundamental essa distância, a conjunção traumática do sexual irreal no real do corpo pulsional como *habitat* de nossa finitude orgânica. Além e irrepresentável, a constituição psíquica do traumático invoca a sexualidade partida, repartida, dividida, orgástica e mortífera. Destarte, indica-se o regime do traumático sob a primazia do sexual e do real, articulados numa violência fundamental constituidora do psíquico, refletida e estrutural, antecipadora, investida e invertida, encenada na palavra que cava e resulta fantasmada na historicidade que nos atravessa.

A criança e o adulto são atravessados pelo infantil que os modula. Originário da(s) cena(s), outra cena em que o registro da fantasia modela a pulsão na sua mitologia onto e filogenética. O adulto perpetrador da violência, a sedução do traumático imposta na urgência de sua (des) inscrição. Traumatismo estruturante e desestruturador. Constituição psíquica do inconsciente e violência de sua emergência. Dois tempos, duas cenas, *a posteriori* e apoio, autoconservação e sexual, necessidade e sexualidade, criança e adulto, sexual e pré-sexual. Na esteira de Lê Guen postulamos esse par dialético, essência do método psicanalítico. Para que possa haver *a posteriori*, “algo deve ter existido antes, sendo que essa anterioridade não é nada mais que o apoio” (1991, p. 44). O *a posteriori* sendo memória e história, apropriação e historicização.

Ainda nos resta apontar que a sedução originária é posta como valor de modelo. Juntamente com a cena primária (originária) e com a castração, essas cenas verdadeiras são designadas por Freud pelo nome de Urszenen, Cenas Primitivas (LAPLANCHE; PONTALIS, 1990). A fantasia originária é esse acoplamento das cenas originárias, esses acontecimentos traumatizantes, a elaboração e o disfarce deles sob o manto da fantasia. A

fantasia originária, as fantasias das origens: uma espécie de teoria sobre as origens, uma explicação. Na fantasia de sedução trata-se do aparecimento da sexualidade; na cena primária (voltaremos nesse ponto), a origem do sujeito e, na castração, a origem da diferença entre os sexos.

Trataremos agora do estado de desamparo (*hilflosigkeit*). A angústia fundamental advinda do “perigo de desamparo psíquico é apropriada ao perigo de vida quando o ego é imaturo” (FREUD, 1926[1925]/1976, p. 166). Leia-se: enquanto o destacamento do objeto e a constituição reparadora das imagos não se fizerem construídos. A violência inaudita do desamparo psíquico, símile do desamparo biológico, inaugura o corpo pulsional como circuito estruturante. A angústia como sinal para a evitação de um perigo, de algo traumático, posto que excessivo, excitante, irruptivo e disjuntivo é peça que nos permite a montagem de um aparelho psíquico surgido na emergência do traumático como violência fundamental.

Postularemos os efeitos da angústia como nascimento do objeto no destacamento de sua emergência. O objeto, a contingência de seu estatuto, desliza da pulsão formulando a lei do seu desejo. Antes, anteposto, sinaliza a violência fundamental da linguagem estruturada na demarcação de seu território. O objeto desponta e com ele o ódio, afeto que indica à angústia referida seu limiar de realidade. Objeto, angústia, ódio, escansão, palavra, distância; traumatismo das origens traduzido na violência fundadora do psíquico como emergência do próprio, distinto do igual em sua irredutibilidade diferencial.

Mas o que seria, ou melhor, em que consistiria essa violência fundamental? Qual relação com a constituição psíquica, visto que o traumático incide na linguagem de sua desideração? Pois bem, decerto a violência representa o ato inaugural do afeto perdido para sempre na palavra de seu descobrimento. Afeto e objeto nascem juntos, “prontos” na contiguidade do corpo e das pulsões encarnadas, na semelhança entre um vivido e representado, num contraste entre aparelho psíquico e aparato biológico.

O sintoma deixa de ser visto em Freud como símbolo mnêmico do trauma, sendo descoberto em sua estreita relação com a fantasia. Digamos que a encenação das fantasias da qual o sujeito é portador carrega o sintoma e com ele a angústia ou a inibição cuja exigência é a de que o ego faça parte do objeto. Em outras palavras: a economia pulsional encontra na angústia, no sintoma e na **inibição** seus entrevistos psíquicos.

Neste ponto surge a necessidade de situarmos a problemática da fantasia no contexto daquilo que para Freud se localiza a realidade do psíquico. A análise vai, “doravante, permanecer junto da fantasia como realidade psíquica, explorar-lhe as variantes e, sobretudo, analisar os seus processos e a sua estrutura” (LAPLACHE; PONTALIS, 1990, p. 44). Precisa-se ainda que toda a questão do traumatismo evoca um afluxo de excitação externa, mas também um afluxo de excitação interna, pulsional, colocando todo sujeito em estado de aflição. Pode-se dizer que com a teoria da sedução “generalizada” de e por Freud,

todo traumatismo provém simultaneamente do exterior e do interior. Do exterior, porquanto é do outro que a sexualidade chega ao sujeito; do interior, pois que jorra desse exterior interiorizado, dessa ‘reminiscência’ de que, segundo uma bela fórmula, sofrem os histéricos e na qual já reconhecemos a fantasia (*apud* LAPLANCHE; PONTALIS, 1990, p. 31).

Existiria, portanto, uma emergência do psíquico a partir do corpo, tendo como vetores a exterioridade que a sexualidade advinda do outro representa e a interioridade desse exterior, figurada na fantasia que realiza o anseio da demarcação subjetiva. O desamparo psíquico inaugura a distância que toda palavra quer encerrar. O traumatismo estrutura o psíquico na violência de sua apresentação. Irrepresentável, pois que não “pensável” e sim impensado, que advém de um vivido em algum lugar marcado por sua insistência a retornar.

No quadro deste ensaio, apenas situamos a relação proeminente entre o traumático, a sexualidade, a violência fundamental e a constituição psíquica. Ainda indicamos o desamparo psíquico do humano como condição de sua precariedade, insuficiência e aflição. Podemos consignar ainda a relação especial entre a angústia e o desamparo, entre o objeto e sua perda (também o amor), a castração e a diferença, a estrutura e sua latência. Ademais, corre-se o risco de não fazer convergir nossa visada com os desdobramentos freudianos que colocam a pulsão de morte como força “demoníaca” e irredutível à sua representação. Defeito inerente ao nosso texto, em verdade pressuposição do conhecido predomínio da pulsionalidade mortífera na emergência de um além do princípio de prazer.

Noutro texto (OLIVEIRA, 2010), fizemos um percurso que agora só demarcamos de outros lugares. Sempre e ainda a questão da emergência

do psíquico em sua relação com a violência fundamental do traumático como regime de sua constituição.

Violência da linguagem e da interpretação

A tentativa de nos guiarmos pela articulação dos efeitos em causa da nomeação, do sentido e do afeto, revela também certa ideia engajadora, posto que põe em relevo o simbólico, o processo e o econômico. Não nos esqueçamos de que o traumático, aquilo que do “real” sacode o sujeito, é feito de uma violência que engendra seu originário. A força só pode ser concebida como “vetor orientado, dotado de uma direção, portanto, de um sentido. O sentido é inseparável de um objetivo para o qual é tendido e movido por uma violência interna, por uma força” (GREEN, 1982, p. 266). Força e sentido sendo complementares, impensáveis em separado. A força criando uma relação de forças, portanto simbólica. O sentido sempre tomado num conflito de sentido, econômico. Somos parte constitutiva desse discurso vivo (GREEN, 1982).

A violência de uma nomeação, de um gesto, de um acontecimento, de uma força; figura que dá nome expresso ao que não o tem. Um aparelho psíquico feito de inscrições, marcas, falhas, buracos, fendas, tecidos, registros mnêmicos; sede das representações, do afeto que circula e colore de sentido. Mas aqui devemos recuar e adiantar que sempre se trata e se tratará dos valores de quantidade e de qualidade. De constante a energia e a significância de sua dinâmica, a consideração do conflito como insuperável, a definição da estrutura de montagem da pulsão que une uma fonte, uma pressão, um objetivo, um objeto, sendo o afeto o lugar privilegiado do retorno contra si e retorno em seu contrário. Desse duplo retorno far-se-ia um modelo teórico do campo psicanalítico no qual o sujeito se define como processo (GREEN, 1982, p. 264).

Ainda aqui vislumbramos o vínculo entre afeto e representação de coisa, afinidade que poderia ser chamada de “célula do inconsciente” (GREEN, 1982). Um ponto de vista econômico de afetos e força, a palavra morte da coisa.

O sentido compreende o simbólico da coisa e empreende sua inscrição significativa, verbal, infraverbal, corpórea. Também de forma violenta, já que na ordem do que faz desaparecer instala uma violência fundamental, da

linguagem, do psíquico. Ainda nesse ponto considera-se o que, no campo psíquico, impõe-se do exterior, violação de um espaço e de uma atividade que obedece a leis heterogêneas ao eu, si mesmo emanado do discurso. Situa-se assim uma violência primária, a partir da antecipação do discurso materno, pela oferta de significação cujo resultado é fazê-la emitir uma resposta que ela formula no lugar do *infans* (AULAGNIER, 1979). Um campo de dois tempos, eu- mãe --- não eu/mãe, outro que suporta a ausência da coisa, nomeando-a.

Uma violência da interpretação significa o eu e o mundo, o eu no mundo. O visto, o escutado, o degustado e o tocado “se encontram desde que há acesso à linguagem sob a forma de um enunciado que determinará a mensagem afetiva, que informado e voz informante esperam e recebem um do outro” (AULAGNIER, 1979, p. 48). Sob o signo da presença em ausência, distância relativa ao estatuto do que falta, a incidência do corpo na linguagem, da linguagem, do discurso tomado de empréstimo da fala do o(O)utro, dos outros. Arranque e estancamento, fluxo e intensidades, circuito pulsional intercambiável de desejo e finitude, morte e vida no real inscrito no corpo sexuado e da palavra: o afeto. Interpretar, interpenetrar o necessário de toda demanda e de desejo, resto real, pulsão. O movimento de todo estado psíquico contrasta com a inércia de sua tendência. Eu e não eu, capturados na lei de toda carga representada, recalçamento do corpo, da palavra, do afeto. Ainda o estatuto do objeto causa, de sua contingência, do princípio de prazer e realidade, do além do princípio de prazer, do originário, como repetição em retorno do mesmo **indifuso**, próprio da marca diferencial.

Quaisquer que fossem os caminhos, sempre chegaríamos à impropriedade no território do próprio. Para nós aparece evidente a relação de importância assumida pelas pulsões parciais. Podemos reconhecer em Lacan a dependência que faz pesar sobre a falta do sujeito em relação ao significante (campo da cultura, do Outro), retomando a outra falta, falta real do vivo sujeito ao sexo da morte individual.

A violência de todo sentido, da força muda e representada, do afeto, da linguagem e de todo discurso que constitui e é constituído. A violência da linguagem da paixão do adulto no encontro com a linguagem da ternura da criança (FERENCZI, 1933/1992). O adulto violador ou assassino indica a apropriação do que não pode existir separadamente. O traumático da

interdição de toda palavra que circula polissêmica, assim circulando as aberturas, as trocas, as multiplicidades. O fechamento psíquico cristaliza o sentido que comporta todo desmentido. A introjeção impossível (PINHEIRO, 1995), se não prototípica. Restaria ainda mencionar a culpa, a agressão, o agressor, a clivagem e o autotraumatismo como emergências de toda violência instauradora do psíquico.

O interdito de tocar, a interdição do incesto e do parricídio, a castração do desejo, a finitude e nosso desamparo, o retorno da geração do mesmo na sua repetição diferencial! Fazemos aceder ainda a capacidade do mito fundador das origens, pai totêmico e avassalador. A renúncia à violência absoluta, ao assassinato do pai, engendra a pessoa; o tornar-se humano corresponde a uma modificação essencial da identificação e da projeção e a uma descoberta da função da representação do outro que torna possível tal modificação. A ambiguidade do conceito de pessoa, “essa propriedade humana civilizada da vida, que progressivamente se impôs como uma conquista da cultura e como um progresso no espírito sobre a barbárie do assassinato” (FEDIDA, 1996, p. 25). Duas pessoas em presença aumentam o teor violento do que é psíquico e a capacidade desse psíquico de se defender contra sua própria violência (CROMBERG, 2000). A violência procura aniquilar a vida psíquica.

Violência da linguagem, da interpretação, do real, do sexual, do assassinato, simbólica, parcial, do afeto, da força, do sentido, do gozo mortífero, violência absoluta. A nomenclatura, o sentido e o afeto, a violência da emergência do psíquico. O assassinato do pai primitivo faz saber no esquecimento que é o recalque originário constitutivo do inconsciente. O psíquico se origina desse esquecimento do assassinato, recalque originário, fundação de toda divisão que nos impõe o si mesmo e o outro (talvez por imprecisão conceitual, seja grafado assim), dessa violência da linguagem e da interpretação.

Paranoia e cena primária: do ruído à questão do ódio na origem

A cena primária e sua capacidade operativa serão destacadas como conceito que permite a análise da questão da origem ou emergência do psíquico. Articular o alcance e os contornos dessa cena na apresentação da paranoia é nosso objetivo. Situar a cena primária como operador conceitual,

modelo que impõe uma fecundação estrutural da paranoia; estrutura e mecanismo, operador clínico, aparecimento do psíquico.

Assim, ampliar e recortar a cena primária como originária do psíquico e, antes, como fantasia originária ou fantasia das origens, respeitando-se a preocupação sobre as origens da fantasia e a teorização sobre as origens da vida. Marcar o ruído do ódio na origem da paranoia é aceitar o duplo movimento do afeto, retorno e transformação no seu contrário.

No caso clássico do *Homem dos lobos*, Freud (1918[1914]/1976) e, depois, Brunswick tiveram a oportunidade ímpar de construir um estudo de caso clínico no qual a psicopatologia psicanalítica, a fundação teórica dos modelos e a práxis analítica se encontram na metapsicologia do originário e na duração dessa construção.

Primeiro Freud analisa o russo em períodos distintos, de 1910 a 1914 e em 1918, num curto lapso de temporal. Freud encaminha o paciente para análise com Brunswick. Obviamente, não temos capacidade e nem condições de abordar o riquíssimo caso do homem dos lobos em sua complexidade. Reservaremos para outra oportunidade a chance de nos determos em profundidade na construção de um ensaio metapsicológico que leve em conta a pesquisa, por exemplo, de Nicolas Abraham e Maria Torok, de Leclair, entre outros.

Restringiremos nosso olhar à cena primária em Freud. Mas, por falta de espaço, somente ao caso referido. Também não nos ocuparemos muito disso neste momento; apenas indicamos níveis teóricos a partir das emergências da clínica. Mais, apontar o método e, por certo, estabelecer balizas para a análise da paranoia. Consideramos, por força dos argumentos e da necessidade, o caso do homem dos lobos como paranoia, ainda que Freud estabelecesse uma neurose obsessiva; na verdade, a grande construção freudiana da neurose infantil (histeria).

Nesse caso e de sua construção clínica e teórica, surgem três pontos de suporte e importância. A vida infantil e a vida adulta, o sonho e a cena, o antes e o *a posteriori*; a fixação de um término no auge das ditas invenções da técnica da qual se ocuparam alguns analistas buscando a superação das resistências, também a construção do método; a função de um modelo teórico, teorizante dos modelos, do caso à teoria, da teoria ao caso, da cena à realidade efetiva. Enfim, talvez as bases de um pensamento psicopatológico,

clínico e teórico. Reconhecemos a fecundidade de estabelecermos a combinação da história do tratamento, da história do sujeito, da história das ideias psicanalíticas na construção das coordenadas do acontecer psicanalítico (LE GUEN, 1991).

Destacamos a aparição do sonho narrado e escrito por Freud como fundamento para nossa análise. O sonho ocorrido na infância, a construção da cena primária como recurso teórico e psíquico; primeiro hipótese, depois generalização e confirmação. O sonho no *a posteriori* que vem significar uma anterioridade mais fantasmática do que material. Trata-se da realidade psíquica e não da realidade material. No tratamento e na transferência, o terceiro movimento, que vai construindo certo encadeamento.

No sonho a quietude e a imobilidade dos lobos, bem como a atenção com que olhavam ocupam o interesse de Freud. Fatores fundamentais e, na sequência, a cadeia ou rede associativa: olhar – imobilidade, problemas sexuais, castração, pai, algo terrível (FREUD, 1918[1914]/1976). Reteremos do sonho a imobilidade dos lobos; da cena primária, o movimento brusco, violento; o ser olhado provavelmente seria ter olhado, ambos, imobilidade e movimento violento, olhar e ser olhado, explicados pela inversão operada no registro do afeto. Do sonho à cena primária, desta à fantasia originária, o apoio encontrado pelo *a posteriori* formando uma par dialético. É preciso haver “um mínimo de correspondência entre aquilo que o analisando traz, aquilo que o analista espera e aquilo que a teoria prefigura implicitamente. Aliás, é nisso que se articulam muito efetivamente a prática e a teoria. Nessa sujeição de uma pela outra” (LE GUEN, 1991, p. 87).

Verificamos a relação dialética existente entre os (três) tempos da cena primária. Tal é o modelo legado no homem dos lobos, no qual o paciente relata o sonho, que Freud construiu, efetivamente, junto com o paciente, a cena primária - esta apoiando o sonho e sendo criada na transferência. Eis a conjunção desse par dialético do apoio e do *a posteriori*.

Portanto, destaca-se o avanço da tese freudiana referente à importância da infância no determinismo que produz o adulto. Busca ainda um caso concreto, o homem dos lobos, para fornecer a demonstração. Encontra, na prática, o sentido histórico de um acontecimento ou fantasma. Elabora e reintroduz esse conceito teórico novo, cena originária, na práxis analítica (LE GUEN, 1991).

Passaremos em revista um caso clínico. O paciente, B., solteiro, à época

com 37 anos, foi criado pela mãe consanguínea e por um casal para quem a mãe trabalhava. Como disse, “não conheci meu pai nem na morte”. Foi alfabetizado na casa desse casal, onde recebia incentivo para os estudos. Alega ter sido criado recebendo o que “um homem precisa para sua sobrevivência: alimento e conhecimento”.

O paciente afirma que “todas as mulheres procriam feito ratos”. Encadeia uma sequência na qual faz referência ao nascimento e ao ato sexual. Salienta que “toda relação sexual só é possível na violência”, fazendo movimentos bruscos, tendo seu rosto assumido feições de uma fúria inaudita. Conclui dizendo que a linguagem e os afetos do ato sexual e do nascimento são violentos.

Noutra sequência, o paciente narra a cena em que, na infância/puberdade, presenciou um ato sexual entre um homem e uma mulher. Afirma ter sido “tomado” por aquela cena. Revela fúria e diz da violência do ato sexual. Quando questionado sobre sua reação naquele momento, abre um sorriso e diz: “entrei na cena”. Afirma que podia participar e se sentiu incluído. Acrescenta que seu pai deve ter sido um homem bom: “era pescador e trabalhava muito”. Conclui dizendo que os pais tiveram uma relação e ele nasceu. “Fui feito do amor e do desejo”.

Nesse fragmento, temos a figuração da cena primária a partir de três eixos. Num primeiro eixo, a cena primária da primeira infância, inominável, funda-se no ódio e na violência que a inscrevem em toda situação de desamparo, geração e conflito. Lembramos que o paciente se refere ao ato sexual e ao nascimento como possíveis somente no cimento do ódio e da violência.

Num segundo eixo, verificamos que o paciente fala da cena vivida na transição entre a infância e a adolescência. Sente-se excluído e é tomado de horror. Finalmente, num terceiro eixo, no tratamento e sob transferência, o paciente afirma, com alegria, ter entrado na cena para dela fazer parte.

Podemos figurar a situação da seguinte forma: paciente--- cena ---homem/mulher.



Nesse esquema verificamos a cena narrada pelo paciente na qual ele

se sente excluído e tomado de horror, fúria e ódio. Importante notar aqui a figuração de uma lembrança que encobre outra cena. Esta mais remota e que, não tendo sido vista, talvez fosse sabida, fazendo com que o essencial seja isso que é sabido, mas não pode ser visto. A cena originária, rememorada parcialmente ou reconstruída em seu conjunto, seria esse “essencial” cuja imutabilidade se explicaria da forma com que Le Guen expõe. Conteúdo latente sob a cobertura do sonho/lembrança-encobridora, ela estaria garantida dessa permanência imutável, fora do tempo, que designa o inconsciente e mesmo sua parte mais profunda (LE GUEN, 1991).

Portanto, a cena vista na passagem da infância para a adolescência, nosso segundo eixo de análise, seria, em tese, lembrança encobridora da cena originária da primeira infância, primeiro eixo. Na idade adulta e sob tratamento, o paciente narra a cena, atualizando-a na transferência, configurando um terceiro eixo.

Em síntese, propomos o seguinte esquema: cena originária (1) – primeira infância; vivido não visto e não pensado, mas sabido; violência, ódio, apoio / Cena (2) – transição da infância para a adolescência; horror, visto e conhecido; construção/ *a posteriori* da cena 1; apoio para a cena 3/ Cena (3) – idade adulta, tratamento e transferência, *a posteriori*, da cena 2, cujo apoio se encontra nas cenas 2 e 1; reconstrução em análise, elaboração, história e práxis.

Há, portanto, uma relação dialética entre os (três) tempos da cena primária. A cena primária apoia o sonho ou a lembrança que a torna realidade psíquica, sendo criada na transferência na forma de verdade histórica.

Existiriam, com efeito, razões para colocarmos lado a lado a cena primária do homem dos lobos e a de nosso paciente. O que se quer mostrar é a prevalência do par dialético, apoio e *a posteriori*, como um processo. Ademais, indicar a capacidade geradora da cena e seus efeitos sobre as origens do sujeito. Finalmente, firmamos nosso propósito e destacamos a violência da cena, cujo impacto estabelece a conjunção entre tal violência e o sexual, o real e o traumático. Ainda consignamos o valor da cena primária sob o signo da violência como ponto fundamental e, mais que isso, a cena primária como tendo valor de modelo, tanto teórico quanto clínico.

Agora passaremos em revista a importância da cena primária na fecundação da paranoia. Antes, contudo, precisaremos a operação de inversão do afeto em seu contrário como corolário do conflito psíquico

revelado no cerne da estrutura clínica.

O paciente B. havia afirmado, numa sequência do tratamento, que “as mulheres procriam feito ratos”. Depois chegou a dizer: “os médicos querem me transformar em mulher, cobaia”. Na esteira do caso Schreber (FREUD, 1911/1969), notamos o tema da emasculação referido pelo paciente. O paciente designava sua transformação em mulher como resultante de uma perseguição contra ele. Paciente, mulher e rato (cobaia), numa sequência significativa de grande importância. Num exercício dedutivo, opera-se na lógica: “eu sou mulher, logo procrio como rato”. “Sou rato, logo sou mulher”.

Em Schreber, todas as formas assumidas pelo delírio na paranoia são contradições da proposição única: “eu (um homem) o amo (um homem)”. Os delírios persecutórios assumem importância para análise de nosso caso. Eu o amo é contraditada por eu não o amo; seu corolário, eu o odeio. A proposição eu o odeio transforma-se, por projeção, em outra: ele me odeia (persegue), o que justificará o ódio dirigido. Finalmente, “eu não o amo, eu o odeio, porque ele me persegue (me odeia)”. Há, portanto, contradição ou negação do verbo ou predicado.

A inversão do afeto em seu contrário é notável. Não entraremos na questão freudiana de um conflito de desejo/fantasia homossexual na ativação da paranoia. Deixamos essa tarefa para uma oportunidade na qual teremos mais condições de efetuar uma análise do mecanismo e da estrutura da paranoia. No contexto atual interessa-nos destacar a questão da inversão do afeto de amor em seu contrário, ódio, como perspectiva útil na análise da cena primária em sua configuração assumida no caso de nosso paciente em questão e também na paranoia (de forma geral).

Neste texto não há o objetivo de propor uma teoria sobre a paranoia. Pretende-se somente indicá-la como um

ódio percebido que marca o destino destes sujeitos e torna-se o eixo em torno do qual eles elaboram sua teoria sobre a origem. Ódio que, como uma feiticeira, se inclina sobre seu berço desde sua entrada neste mundo: o resto de suas existências será uma luta, em desigualdade de condições, contra o malefício que os persegue inexoravelmente (AULAGNIER, 1979, p. 226).

No registro da psicose, a cena primária aponta os fragmentos, as partes do corpo se procurando e se rejeitando mutuamente (*rejeição/apropriação*).

A cena primária pensada em dois tempos, apoio e *a posteriori*, sendo que o primeiro tempo, pré-simbólico, seria retomado pelo sujeito num só depois, simbolizado por ele. Essa seria a forma encontrada no campo da neurose. Já no campo da psicose, no primeiro tempo, seria um “real bruto que se imporia, evidentemente não simbolizado pelo sujeito, mas oferecendo também para toda tentativa ulterior de simbolização um núcleo irredutível. Daí, nesse caso, o fracasso, inclusive o caráter catastrófico do segundo tempo” (LAPLANCHE; PONTALIS, 1990, p. 49).

A cena primária assume toda sua importância na análise da psicose, principalmente na paranoia. É um fantasma privilegiado, pois situa idealmente o paranoico no pico de um poder compensatório que junta sua face generativa e sua face destrutiva no ponto inapreensível da própria origem do sujeito (ROSOLATO, 1988). O ato sexual sendo concebido como violência generativa. A cena primária aparece para o paranoico como uma luta originária em suas relações com o mundo, mas também nele mesmo, entre os dois sexos e entre o sistema generativo e a face destrutiva da paranoia. O casal parental do paranoico está construído sobre a rivalidade e o ódio, de modo que para a criança que é chamada a testemunhar a erotização do conflito, o prazer, o gozo e o desejo se traduzem por enfrentamento, desconfiança e ódio (AULAGNIER, 1979).

O paciente afirmava, antes da emergência da cena primária no tratamento, que sua mãe era “terrível e ‘comia’ todos os homens”. Dizia ainda que não tinha o nome do pai, que se tratava de “um vagabundo” e que o “castraria”. Sob os efeitos do tratamento o paciente pôde experimentar, a partir da aparição da cena primária, uma elaboração significativa que lhe permitiu ver a mãe como pessoa honesta e o pai, ainda que não conhecido, como alguém que trabalhava muito.

O paciente dizia: “nasci sem o nome do meu pai”. Trata-se da rejeição “de um significante primordial em trevas exteriores, significante que faltará desde então nesse nível. Eis o mecanismo fundamental que suponho na base da paranoia” (LACAN, 1988, p. 174). A rejeição de um significante primordial, o nome do pai (LACAN), e a rejeição da representação (representante ideativo) e do afeto (FREUD, 1894/1994), bem como da percepção da realidade da castração estariam na base da psicose. O paciente em tela revela não possuir o nome do pai, muito menos suas insígnias. Tal revelação é indicativa de

uma impossibilidade em obter uma dada filiação numa certa ordem cultural. Rejeitada a filiação ao pai, restar-lhe-ia a filiação persecutória.

O paciente amava o pai consanguíneo e o pai adotivo. Depois há a inversão do afeto e então eles se tornam perseguidores. O temor da transformação em mulher (cobaia), emasculação, aparece de forma significativa no transcurso do tratamento. Os médicos seriam os responsáveis. Outro ponto fundamental era a afirmação: “minha família adotiva disse que eu tinha que lutar no mundo com as armas que me deram: comida e conhecimento. Tinha fome de saber. Acabei lutando contra minha própria família. Contra mim mesmo” (*sic*). O conflito assume a dimensão de luta sem fim contra o mundo e si próprio. O paciente teve que recriar o mundo, ainda que de forma delirante.

Quanto à cena primária e sua relação com a paranoia, destaca-se que seu principal traço é que o impacto dessa cena é recebido somente como conflito, violência e destruição. O ato sexual não vem acompanhado de um pacto simbólico. É reproduzido e transposto segundo um modelo parental da cena primária, apenas violência destrutiva.

A cena primária, esse monumento fantasmático, responde pela origem do sujeito a partir da relação sexual entre o casal parental. Uma teoria sexual infantil visa explicar esse ato sexual constitutivo do ser. Teoria sobre as origens e a emergência do ser no mundo. Desejar e ser desejado, ser fruto do desejo e do “amor” dos pais, eis a função maior da cena primária para os “filhos dos homens e das mulheres”. Ainda aqui o ruído, a violência e a complexidade da relação sexual entre os pais. A cena primária é colocada nesse lugar cujo ponto fundamental é a origem do ser, a fantasia dessa origem calcada no ato sexual, prazer e gozo, ódio e violência, dois seres em relação, melhor, numa relação sexual cujo impacto para a criança é traumático, visto a impossibilidade da representação, a força e a ambiguidade dos afetos em questão. O ruído e o ódio, um terceiro impõe ao ser, aparelho psíquico, esta medida daquilo que opera no destacamento do objeto; o psíquico que rejeita ou apropria, expulsa ou inclui. Portanto, o ódio e o objeto nascem juntos nessa emergência de um espaço extrapsíquico.

Quanto à paranoia e o estatuto da cena primária, o que na neurose ensejaria uma teoria explicativa, naquela verifica-se uma teoria delirante sobre as origens. O ódio não cede passagem. Há prevalência desse ódio em detrimento do amor e do conhecimento. Permanece a cena primária

em forma de conflito, momento cáustico e de violência inaudita, apenas o retorno e a repetição atualizada dessa violência inaugural de uma relação a três na qual o terceiro, frágil e ultrapassado, torna-se consistente, gozador, arrombador, perseguidor, delirante.

Terminando

Foi feita uma construção. Em verdade, tecemos e descortinamos certa questão das origens, mas também visamos a linguagem que explica e explicita o véu da história por descobrir. Descobrimo o psíquico à luz da violência fundamental, da linguagem, do desamparo e da pulsão, postulamos a fantasia como fundamento da realidade do desejo inconsciente, extrato e substrato de uma realidade material, bem como de uma realidade do psicológico.

Uma teoria do trauma em psicanálise levaria ao traumatismo por suposição metapsicológica. Investigar a originalidade do traumático em Freud é apostar na insuficiência da designação de simbólico ou estrutural a toda realidade descoberta ou investida, psíquica. Bastaria uma palavra para designar a violência da linguagem e da paranoia no campo da fala, do outro, da cultura. O campo do inconsciente e o campo analítico, localizando aquele, situam no campo da fala, mas também dos afetos e o do corpo, um lugar, um discurso, um “desajuste”.

A cena primária cumpre a função de determinação na causação da paranoia. Determinante posto que necessária; causa ativa, dado que as condições exigidas para a fixação dessa violência, ódio, “não desejo”, conflito intransponível e uma teoria delirante sobre as origens são suficientes para determinar a posição ocupada pelo ser na relação (ordem) sexual que o engendra.

Restar-nos-ia, ainda, constatar a extensão do campo sexual ao registro do real, localizando, por homologia, o traumático e a violência como vetores do psiquismo.

Referências

AULAGNIER, Piera. *A violência da interpretação - Do pictograma ao enunciado*. Rio de Janeiro: Imago, 1979.

CROMBERG, Renata Udler. Paranoia. In: *Coleção Clínica Psicanalítica*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2000.

FÉDIDA, Pierre. *O sítio do estrangeiro*. São Paulo: Escuta, 1996.

FERENCZI, Sándor. Confusão de língua entre os adultos e a criança. In: _____. *Obras Completas*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FREUD, Sigmund (1894). *As neuropsicoses de defesa*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1994, v. III, p. 51-66.

FREUD, Sigmund (1911/1912). *O caso Schreber*. In: Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1969, v. XII.

FREUD, Sigmund (1918[1914]). *Uma neurose infantil*. In: Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1976, v. XVII, p. 19-152.

FREUD, Sigmund (1920). *Além do princípio de prazer*. In: Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1976, v. XVIII, p. 17- 85.

FREUD, Sigmund (1926[1925]). *Inibição, sintoma e angústia*. In: Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1976, v. XX, p.107-180.

GREEN, André. *O discurso vivo - Uma teoria psicanalítica dos afetos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982.

LACAN, Jacques. *Seminário 3, As psicoses*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988, p. 166-181.

LAPLANCHE, Jean. *Novos fundamentos para a psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand. *Fantasia originária, fantasias das origens, origens da fantasia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand. *Vocabulário de psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

LE GUEN, Claude. *A dialética freudiana - 1 – Prática do método psicanalítico*. São Paulo: Escuta, 1991.

OLIVEIRA, Rodrigo Tôres. Dispositivos clínicos e disposições: algumas intervenções. In: GUERRA, Andréa Máris Campos; MOREIRA, Jacqueline de Oliveira. (Orgs.). *A psicanálise nas instituições públicas: saúde mental, assistência social e defesa social*. Curitiba: CRV, 2010. p. 141-151.

ROSOLATO, Guy. *Elementos da interpretação*. São Paulo: Escuta, 1988. p. 255- 285.

Violência: *decifra-me ou te devoro!*

Isabel Cristina Silviano Brandão

Terapeuta ocupacional, especialista em Saúde Mental e em Ensino e Pesquisa no Campo da Arte e da Cultura, psicanalista, sócia fundadora e diretora da Casa Freud, mestranda em Psicologia pela PUC-Minas – bolsista CAPES. Chefe da Divisão de Formação e Capacitação Cultural da Fundação Municipal de Cultura / Prefeitura de Belo Horizonte.

isabelcristinasilviano@gmail.com

Existem duas maneiras de não sofrer. A primeira é fácil para a maioria das pessoas: aceitar o inferno e tornar-se parte deste até o ponto de deixar de percebê-lo. A segunda é arriscada e exige atenção e aprendizagem contínuas: tentar reconhecer quem e o que, no meio do inferno, não é inferno, e preservá-lo, e abrir espaço.

Italo Calvino

Introdução

[...] “Sempre que eu tenho medo, eu fecho os olhos”, diz Lúcia, personagem do filme *Salve Geral*, dirigido por Sérgio Rezende (2009). E é assim que muitos de nós também se comportam e reagem frente a alguma situação ou a algo que nos aterrorize, amedronte ou ameace. “De olhos bem fechados” (REZENDE, 2009, p. 14) ou desviando nosso olhar para bem longe, nós nos protegemos e nos alienamos do que, na verdade, precisa ser encarado com coragem e decifrado com muita seriedade, para que questões desconfortantes, dramáticas e, por vezes, até mesmo trágicas em relação às quais ora nos acovardamos, ora as “varremos para debaixo do tapete” e na pior das hipóteses nos acomodamos, possam vir a ser equacionadas, minimizadas e/ou erradicadas.

A violência, com suas mil e uma faces e facetas, que assombra dia e noite os caminhos e descaminhos contemporâneos do mundo, mas que persistem

desde que o mundo é mundo, deixa-nos por vezes acudados como num beco sem saída e se escancara como uma dessas questões sobre a qual se faz necessário nos debruçar para que seja decifrada. Caso contrário, seremos ou cruelmente devorados por ela, ou completamente partidários de um apelo histórico e estéril de cada vez mais vigilância e punição, cada vez mais enérgica e feroz que a própria violência original, banalizando-a e generalizando-a por completo e, assim, na lógica do “olho por olho e do dente por dente, o mundo acabará cego e banguela”, como nos ensina Ghandi.

Mas, curiosamente, “a complexidade para ser desvelada tem de ser interpretada de maneira simples”, lembra-nos Boaventura Santos (2001), pois “as questões simples são aquelas que, por serem desarmadamente transparentes, permitem ver melhor qual é a problemática dominante do nosso tempo” (SANTOS, 2001, p. 13) e, para tanto, o autor nos aponta a importância do pensar sobre o mundo em que vivemos.

A vertigem das transformações contemporâneas, tanto construtivas quanto destrutivas, faz com que o mundo se divida entre os operadores criativos da globalização, que não têm tempo para pensar, pois “time is money”, e a grande maioria da população do mundo, assolada pelo discurso destrutivo hegemônico neoliberal (SANTOS, 2001). Assim, um contingente expressivo de seres humanos, aviltado e confrontado

[...] pela intimidante tarefa de ganhar os meios para a sobrevivência biológica, enquanto se veem privados de autoconfiança e de autoestima necessárias para sustentação da sobrevivência social, eles não têm motivo para contemplar e saborear as distinções sutis entre sofrimento planejado e a miséria por descuido (BAUMAN, 2005, p. 54).

Assim, o pensar no nosso tempo se impõe como algo complexo, turbulento e caótico, como é próprio do tempo que ele quer pensar: um período de transição paradigmática e, justamente por isso, tem que ser “simplesmente” diferente para que possa se sobressair criticamente. Para tanto, “é preciso que se criem constelações de sentidos onde (*sic*) as tarefas intelectuais, as tarefas políticas e as tarefas morais de alguma maneira convirjam” (SANTOS, 2001 p. 16), promovendo assim uma ruptura com o pensamento moderno reducionista, que vive à volta com a busca de uma verdade inequívoca, em que o bem comum e a subjetividade singular de

cada um são desconsiderados.

As práticas sociais são, ao mesmo tempo, globais e locais e, por isso mesmo, deve-se amplificar e fazer reverberar a voz polifônica e harmônica “ante os silenciamentos que o nosso sistema social/político/econômico” produz (SANTOS, 2001, p. 19). Assim, sem deixarmos de ser objetivos, mas deixando a neutralidade de lado, devemos nos posicionar e definir de que lado estamos, pois não devemos permitir a ruptura entre a busca da verdade e a busca do bem comum.

Duas grandes ideias devem nortear nossa trajetória pela vida afora: “a primeira é de Prigogine (e de Aristóteles) a ideia de que o possível é mais rico que o real. A segunda é uma ideia de Ernst Bloch [...]: o conceito do ‘ainda não’ (grifo do autor), entre o ser e o nada, que funda o princípio da esperança” (SANTOS, 2001, p. 19). Ter como princípio o “ainda não” implica necessariamente uma tomada de posição subjetiva ao recusar o conformismo, a aceitação do que existe só porque existe, o situacionismo que nada mais é que celebrar a situação e repudiar de forma veemente a posição cínica que é também se conformar, mas de forma perversa e canalha (SANTOS, 2001).

1. “Ando tão à flor da pele”...¹

Um discurso difuso e crescente sobre violência, gerando cada vez mais medo, inquietude e pânico, a sensação de perigo iminente e a obsessão maníaca por segurança permeiam o cotidiano, sobretudo o das grandes metrópoles (BAUMAN, 2009). No entanto, de acordo com Castel (2005), “nós, pelo menos nos países que se dizem avançados, vivemos em sociedades que sem dúvida estão entre as mais seguras (*sûres*) que já existiram” e muito menos violentas que as de tempos de outrora (informação verbal)². Não obstante, o “mimado e paparicado nós” é o mais preocupado com questões relativas à sua própria tranquilidade e segurança do que qualquer outra sociedade em outros tempos (CASTEL, 2005).

“Nossa civilização moderna colocou a eliminação da violência como um dos principais itens da agenda de construção da ordem” (BAUMAN, 2008, p. 262) e, desse modo, de forma absolutamente contraditória, pretende eliminar apenas a

¹ Música *Flor da pele* – Zeca Baleiro (Rio de Janeiro: Som Livre, 2003. CD Perfil).

² Aula ministrada pelo professor Luis Flávio Saporì, na disciplina “Violência em tempos sombrios”, do curso de mestrado em Psicologia da PUC - Minas em setembro de 2010.

coerção não autorizada, sendo por essa e por outras razões que a guerra contra a violência tem sido e sempre será uma batalha eternamente inglória.

Bauman (2008) afirma que violência é um conceito passível de contestação, pois nem todo ato coercitivo em que há subjugação da liberdade e da integridade corporal pode ser traduzido por “violência” e ser passível de condenação, uma vez que não depende diretamente da natureza da ação, mas de quem e porque ela é impetrada. No entanto, para as vítimas, “a dor é sentida da mesma forma, tanto quando é classificada como *dano colateral* (grifo do autor) ou como resultado de uma intenção” (BAUMAN, 2008, p. 260). Assim, a vulnerabilidade e a transitoriedade das tênues fronteiras entre violência e “progresso civilizatório” se tornam evidentes pelas atrocidades cometidas contra a humanidade e legitimadas em nome do progresso: as guerras, a escravidão negra, a exterminação de etnias, o massacre dos judeus, entre outras barbaridades, são nítidos exemplos da violência “legítima” e aclamada por vários. Dessa forma, “é impossível dizer se a história moderna é uma história de violência crescente ou declinante – assim como é impossível encontrar uma forma de medir *objetivamente* (grifo do autor) o volume geral de violência” (BAUMAN, 2008, p. 263).

Afinal, o que nos deixa assim “tão à flor da pele”? Freud, já em 1930, em o *Mal-Estar da Civilização*, afirma que o ser humano vive a vida à volta com seus três grandes temores e aflições, que lhe causam profundo medo e sofrimento, mas que, na verdade, são constitutivos de sua própria humanidade: o primeiro diz respeito à fragilidade, à vulnerabilidade e à finitude de seus corpos; o segundo, às intempéries da natureza sobre as quais ele não tem o menor controle de suas variações e ameaçam sua existência no planeta; o terceiro, à sua relação com os outros, seus semelhantes, e com os Outros, os ordenadores simbólicos das relações entre os homens (FREUD, 1930/ 2010). Em suma, o que o ser humano mais teme é a “crônica da morte anunciada”, como nos conta Garcia Marques (1981), o que o torna profundamente medroso e infeliz; e para erradicar tais aflições, luta com todas as armas pensáveis e impensáveis para esquecer e escamotear a verdade nua e crua de que “o vôo da vida, de maneira inevitável, vai cair no solo” (BAUMAN, 2008, p. 7).

Se de uma forma ou outra o ser humano, ainda que de modo absolutamente ilusório, conseguiu, por meio dos avanços tecnológicos e científicos

plasmados pela modernidade a partir do século XIX, driblar sua perenidade e finitude e se sentir mais seguro por ter a natureza sob seu pseudocontrole, não se sentiu mais feliz, e os outros e os Outros se perpetuam como fonte de eterna pendenga e aflição...

Paradoxalmente, esses mesmos outros e Outros, que são fundamentais e indispensáveis para a constituição da subjetividade e das fontes de proteção, de segurança e de bem-estar, é que se transformam na grande e eterna ameaça ao tal projeto de felicidade forjado pela humanidade. Se o ser humano fracassa na abolição ou mitigação justamente dessa fonte de mal-estar, isso leva Freud (1930) a suspeitar que “aí se esconderia um quê da natureza indomável, desta vez da nossa própria constituição psíquica” (FREUD, 1930/2010, p. 44).

O que intriga e espanta Freud (1930) é o fato de que justamente na conta do processo civilizatório são creditadas as causas das misérias e dos dissabores humanos: “seríamos bem mais felizes se a abandonássemos e retrocedêssemos a condições primitivas? Pois o homem civilizado não trocou um tanto de felicidade por um tanto de segurança?” (FREUD, 1930/2010, p. 44, 82). Pois é justamente a civilização que constitui nossa humanidade, diferenciando-nos de nossos antepassados animais, protegendo-nos da natureza e promovendo a regulamentação dos vínculos e relações dos homens entre si, ou seja, a construção dos laços sociais, que são nossas redes de proteção. “A substituição do poder do indivíduo pelo da comunidade é o passo cultural decisivo” (FREUD, 1930/2010, p. 57). Por outro lado, apesar dos extraordinários avanços e progressos em diferentes áreas, alcançados pela modernidade, motivos de orgulho, admiração e aplausos de todos, tal façanha “não elevou o grau de satisfação prazerosa que esperavam da vida, não os fez se sentirem mais felizes”, constata Freud profundamente admirado (FREUD, 1930/2010, p. 46).

Bauman (2009), por sua vez, fala-nos que os medos modernos se intensificaram quando “o parentesco entre homem e homem – aparentemente eterno, ou pelo menos desde tempos imemoriais [...], foi fragilizado e até mesmo rompido” (BAUMAN, 2009, p. 19). Se a “irmandade” das sociedades holísticas foi substituída na modernidade sólida pela “solidariedade”, ainda que de forma artificial por meio de sindicatos, associações e afins, a “modernidade líquida” se empenhou prontamente em corrompê-los ou dissolvê-los.

O novo “mal-estar” está posto quando os homens e as mulheres da pós-modernidade invertem o postulado de Freud em o *Mal-Estar da Civilização* (1930) e “trocam um quinhão de suas possibilidades de segurança por um quinhão de felicidade” (BAUMAN, 1998, p. 10). FREUD, já em 1930, advertia-nos sobre tanto: “a satisfação irrestrita de todas as necessidades se apresenta como a maneira mais tentadora de conduzir a vida, mas significa pôr o gozo à frente da cautela, trazendo logo o seu próprio castigo” (FREUD, 1930/2010, p. 32).

Assim, indivíduos cada vez mais individualizados, solitários e desamparados acabam se colidindo na busca desesperada e desenfreada de sentido para a vida e de eterna felicidade. A precarização e a fragilidade dos relacionamentos humanos, aliadas ao desmoronamento das instituições só fazem intensificar e amplificar o desamparo e a sensação disseminada de apreensão e de medo, e o “salve-se quem puder” se faz ouvir de forma cada vez mais silenciosa e funesta.

2. “[...] que minha pele tem o fogo do juízo final”...³

Em 1932, em uma carta endereçada a Einstein respondendo-lhe sobre sua indagação do que poderia ser feito “para livrar os homens da fatalidade da guerra”, Freud, entre outras considerações, realça e enfatiza a natureza originalmente violenta e agressiva do ser humano:

Nós supomos que os instintos humanos são de dois tipos apenas: os que tendem a conservar e unir - nós os chamamos de eróticos, exatamente no sentido de Eros, no *Banquete de Platão* - e os que procuram destruir e matar, que reunimos sob o nome de instinto de agressão ou destruição, [...] apenas uma transfiguração teórica da conhecida oposição entre amor e ódio (FREUD, 1930/2010, p. 427).

Entre as vicissitudes da pulsão de vida e as da pulsão de morte, que são faces de uma mesma moeda, o ser humano exercita, no “fio da navalha”, um equilíbrio delicado e perigoso no qual o recuo de Eros produz o avanço de Tanatos, e um gozo mortífero se faz presente, tendo, como alvo para sua satisfação imediata, o próprio sujeito ou seus pares.

3 Música *Flor da pele* - Zeca Baleiro (Rio de Janeiro: Som Livre, 2003. CD Perfil).

“O ser humano não é uma criatura branda, ávida de amor, que, no máximo, pode se defender quando atacado, mas sim que ele deve incluir entre seus dotes instintuais também um forte quinhão de agressividade”, assevera-nos Freud em o *Mal-Estar da Civilização* (FREUD, 1930/2010, p. 76) e acrescenta: “uma besta selvagem que não poupa os de sua própria espécie - *Homo homini lupus* [O homem é o lobo do homem]”. Em seguida, interroga-nos, de forma enfática e indignada, se alguém ainda duvida de tal afirmação e se dispõe a contestá-la depois “de tudo que aprendeu com a vida e com a história” (FREUD, 1930/2010, p. 76 -77). Em função dessa “hostilidade primária entre os homens”, a sociedade está sob constante ameaça de dissolução, pois “paixões movidas por instintos são mais fortes que interesses ditados pela razão” (FREUD, 1930/2010, p. 78). Portanto é necessário firmar um pacto social: abrir mão “da inclinação do homem em ser lobo de outro homem, ou seja, abusar sexualmente dele, explorá-lo, torturá-lo, matá-lo, saciando, assim, sua pulsão de morte erotizada” (QUINET, 2001, p. 14).

Mas, apesar de todo empenho da civilização por meio de suas instituições, que inclusive chamam a si a tarefa de praticar a violência contra seus infratores, muito pouco se alcançou, pois “a lei não tem como abarcar as expressões mais cautelosas e sutis da agressividade humana”, lamenta-se Freud (FREUD, 1930/2010, p. 79). Assim, o mandamento *amar ao próximo como a ti mesmo* se justifica plenamente pela total incapacidade que o ser humano tem de exercê-lo, pois se trata de uma tarefa muito distinta e longínqua de sua natureza (FREUD, 1930/2010). Podemos pensar que os *Dez Mandamentos Divinos*, categoricamente imperativos e proibitivos - *não matarás, não furtarás, não cobiçarás, não cometerás adultério* etc. - só fazem confirmar a “existência do pendor à agressão que é o fator que perturba nossa relação com o próximo e obriga a civilização a seus grandes dispêndios” (FREUD, 1930/2010, p. 77).

Trilhando os caminhos desbravados por Freud, Dadoun (1998) afirma que o que define e estrutura, de forma intrínseca e fundamental, o ser humano é a violência. O *Homo violens* é o centro em torno do qual orbitam o *homo sapiens*, o *homo faber*, o *homo laborans*, o *homo ludens*, o *homo politicus*, entre outras declinações do gênero homo.

Assim, caminha a humanidade sob a égide da violência, que se faz presente de forma mais destacada em três figuras extremas: *gênese*,

extermínio e terrorismo. A onipresença da violência também acompanha o ser humano em diferentes etapas de sua vida, que vão do nascimento à morte, perpassando pelo trabalho, pela sexualidade, pela razão, pela educação e pelo tempo (DADOUN, 1998).

Ainda de acordo com o autor, existe uma estreita e íntima afinidade entre poder e violência: “o poder afronta e utiliza a violência, e esta, em troca, sempre exprime uma certa forma de poder, ou seja., [...] a violência se mantém no coração do poder e o poder se mantém no coração da violência” (DADOUN, 1998, p. 81).

“Se a pele, afirmam os especialistas, é o órgão mais profundo do corpo, a violência no cotidiano, correndo à flor da pele, seria um mergulho profundo na alma humana”, lembra-nos Dadoun (DADOUN, 1998, p. 45). Assim, com a “alma em guerra” (ROCHA, 2009, p. 21) dividida entre o imperativo do gozo e a necessidade de ordená-lo e circunscrevê-lo, o ser humano se vê assolado e assujeitado pelo discurso hegemônico do capital, do consumo e da ciência que sucumbe o sujeito e não promove o laço social entre os seres humanos.

Cabe ou resta a ele buscar saídas honrosas ou trágicas para o tênue equilíbrio entre a tal felicidade prometida, uma exigência individualista e solitária e aquelas necessidades, demandas e desejos do grupo social ou da coletividade, traçando, assim, seu próprio destino e de toda a humanidade.

3. “[...] às vezes me preservo, noutras, suicido”.⁴

As instituições são um “mal necessário” e, na medida em que apontam para o sentido da liberdade, ou seja, do desenvolvimento dos seres humanos, por meio da construção de diferentes práticas e discursos, tornam-se um “bem” (PELLEGRINO, 1988). De acordo com Hélio Pellegrino (1988, p. 17), em todo processo civilizatório as instituições se fazem presente como ordenadores simbólicos dos diversos interesses ou desejos em cena, pois “para que o desejo possa servir à espécie e ao esforço civilizatório, ele precisa ser institucionalizado, através de uma gramática que o estruture [...] e o Édipo – modelo fundamental de instituição” é

o preço que se paga para advir como sujeito de um discurso simbólico, obrigando-se a lidar com a falta,

⁴ Música *Flor da pele* – Zeca Baleiro (Rio de Janeiro: Som Livre, 2003. CD Perfil).

com a castração simbólica, com o recalque, o que impede que a verdade do sujeito jamais possa ser dita por inteiro, pois somente através das formações do inconsciente algo da verdade do sujeito possa ser apreendida. Não pagar esse preço do comprometimento simbólico equivale à balança para o campo das psicoses (QUINET, 1990 p. 18).

Assim a família se institui ao mesmo tempo em que são estruturadas as possibilidades de construção dos laços sociais entre os seres e grupos humanos. Mas, por outro lado, as instituições - um “mal necessário” - tornam-se, por vezes, um “mal mais do que necessário”, portanto um “mal desnecessário”, deixando, então, de ser um “bem”. “Isto acontece, sem exceção, em todos os casos em que a estrutura institucional se põe a serviço, não da necessidade, em sua justa e necessária medida, mas de privilégios, injustiças e iniquidades” (PELLEGRINO, 1988, p. 16). Bauman (2008) sustenta que as “formas especificamente pós-modernas da violência são frutos da privatização, da desregulamentação e descentralização dos problemas identitários. O “desmantelamento dos marcos coletivos de construção de identidade institucionalizados e centralizados” pode ter ocorrido por planejamento ou à revelia e dependendo do ponto de vista de quem observa tal fenômeno “pode ser bem-vindo ou lamentado” (BAUMAN, 2008, p. 122). O privado agora coloniza o espaço público, e o indivíduo individualizado se torna o pior inimigo do cidadão (BAUMAN, 2008). Se “tudo que é feito pelo homem também pode ser desfeito pelo homem” (BAUMAN, 2008, p. 135), ele pode se dispor a “redesenhar e repovoar a hoje vazia *ágora* – o lugar da reunião, debate, negociação entre o indivíduo e o bem comum, privado ou público” (BAUMAN, 2008, p. 141).

Porém não fiquemos iludidos, pois Freud nos ensina que

acolhemos as ilusões porque nos poupam sentimentos desagradáveis, permitindo-nos em troca gozar de satisfações. Portanto não devemos reclamar, se repetidas vezes essas ilusões entrarem em choque com alguma parcela da realidade e se despedaçarem (FREUD, 1915/1996, p. 317).

Para o gozo, nem o céu é o limite. Ele extrapola, transborda e escapa, pois, não se deixando aprisionar pelo sexo, o gozo vaza por todos os lados “como o tonel das Danaides, que contendo um furo, as obriga a enchê-lo

sempre sem jamais o completarem” (QUINET, 2006, p. 27). E o duelo de titãs - pulsão de vida / pulsão de morte - prossegue seu confronto inexorável e ferrenho, porém necessário.

Os laços sociais e o discurso ético, ou a verdade que o preside e o sustenta, ou seja, as diferentes formas de relacionamento entre os homens, engendrados pela linguagem, são essenciais para a estruturação da subjetividade e da coletividade humana: “um modo de aparelhar o gozo com a linguagem” (QUINET, 1990, p. 17), o que, em última instância, conduz ao enquadramento da pulsão e, conseqüentemente, a uma perda real de gozo.

Assim, *governar* corresponde ao discurso do “mestre” dominado pelo **poder**; *educar* corresponde ao discurso “universitário” em que o **saber** impera; o *fazer desejar* diz respeito ao discurso “histórico” que interroga sobre o **desejo do outro** e o coloca em posição de **produzir saber** e, finalmente, “analisar”, ato em que o **analista desaparece como sujeito**, propicia, assim, que o **desejo do sujeito** venha **emergir** (LACAN, 1969-70/ 1992).

O discurso hegemônico hoje é o do “mestre contemporâneo”, representado pelo discurso do “capitalista científico neoliberal: império do ter, do individualismo, da competitividade [...], que só faz criar ‘pseudos-pares’ (*sic*) que se querem ímpares” (QUINET, 2006, p. 21). Na contemporaneidade, a grande questão que se coloca para a psicanálise é que, quando tal discurso, responsável pela promoção do sujeito-gadget - uma solução precária da “falta a ser”, constitutiva de todo sujeito -, e o discurso da ciência, que promove a ascensão dos especialistas como detentores do problema da “verdade”, encontram-se, temos, como consequência imediata, “uma expulsão-anulação do sujeito do inconsciente” (RECALCATI, 2004, p. 1).

Em contraposição a essa situação tão adversa e

contra o imperativo do ter, a psicanálise propõe a ética da falta-a-ter, que se chama desejo, e a gestão, não do capital financeiro, mas do capital da libido, por definição sempre no negativo. Contra o imperativo da competitividade neoliberal, a ética da diferença (QUINET, 2006, p. 22).

Assim, cabe-nos lutar, bravamente, contra o “des-pensamento e a despolitização das transformações sociais” (SANTOS, 2001, p. 19), barrando o discurso hegemônico e globalizado do mestre capitalista neoliberal contemporâneo, que não faz laço e só faz sucumbir o sujeito desejante

objetificado na lógica do ter. Substituí-lo pelos seus avessos - o discurso histórico, um “pensamento alternativo de alternativas” (SANTOS, 2001, p. 1) e que provoca o desejo de produção de um novo saber; o discurso do mestre civilizador e ordenador da pulsão e o discurso do analista que promove a irrupção do sujeito são tarefas árduas, porém necessárias, que nos espreitam por toda parte...

Portanto, senhores e senhoras, façam a sua aposta: ou a preservação do ser humano singular e desejante ou o suicídio coletivo!

Referências

BANDEIRA, André. Na morte de Saramago. *Estado de Minas*, Belo Horizonte, 26 jun. 2010. Caderno Pensar, p. 2.

BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BAUMAN, Zygmunt. *Vidas desperdiçadas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BAUMAN, Zygmunt. *A sociedade individualizada: vidas contadas e histórias vividas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

BAUMAN, Zygmunt. *Confiança e medo na cidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

BRANDÃO, Isabel Cristina Silviano. Arte & Cultura: construindo e restabelecendo laços sociais In: BARROS, José Márcio. *As mediações da cultura: arte, processo e cidadania*. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2009. p. 138-168.

CASTEL, Robert. *A insegurança social: o que é ser protegido?* Rio de Janeiro: Vozes, 2005.

DADOUN, Roger. *A violência: ensaio acerca do “homo violens”*. Rio de Janeiro: DIFEL, 1988.

ENRIQUEZ, Eugène. *O homem do século XXI: sujeito autônomo ou indivíduo descartável*. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdfraeel/v5n1/29568.pdf>>. Acesso em: 10 out. 2010.

FREUD, Sigmund (1915). *Reflexões para os tempos de guerra e morte*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. XIV, p. 309-341.

FREUD, Sigmund (1930). O Mal-Estar na Civilização. In: _____. *O Mal-Estar na Civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 13-122.

FREUD, Sigmund. Por que a Guerra? (Carta a Einstein, 1932). In: _____. *O Mal-Estar na Civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930- 1936)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 417- 435.

LACAN, Jaques (1969-1970). *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

PELLEGRINO, Hélio. Instituição, linguagem e liberdade. In: PELLEGRINO, Hélio. *A burrice do demônio*. 5 ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

QUINET, Antônio. *Clínica da psicose*. Salvador: Fator, 1990.

QUINET, Antônio. *Psicose e laço social*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

RECALCATI, Massimo. A questão preliminar na época do outro que não existe. *Latusa Digital - Revista da Escola Brasileira de Psicanálise*, Rio de Janeiro, n. 7, jul 2004.

REZENDE, Sérgio. De olhos bem fechados. *Jornal Estado de Minas*, Belo Horizonte, 12 dez. 2009. Caderno Pensar Brasil, p. 14-15.

ROCHA, Guilherme Massara. Alma em Guerra. *Jornal Estado de Minas*, Belo Horizonte, 12 dez. 2009. Caderno Pensar Brasil, p. 20-21.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Seis Razões para Pensar. *Lua Nova - Revista de Cultura e Política*, São Paulo, n. 54, p. 13 - 23, 2001.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Os processos da globalização. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.) *A globalização e as ciências sociais*. São Paulo: Cortez, 2002. cap. 1, p. 25- 102.

Seção III Violência e sociedade



Violência

Virgílio de Mattos¹

“Mas os males que afligem os mineiros não foram todos mencionados até aqui. A burguesia, não contente em arruinar a saúde desses trabalhadores, de colocar permanentemente sua vida em perigo, de tolher todas as suas possibilidades de instrução, ainda por cima os explora vergonhosamente com outros métodos”.²

Pergunto-me sobre qual violência devo falar. Viveria na Minas dos mineiros ou Minas sempre foi dos mineradores, dos exploradores, dos verdadeiros violentos? Como começa essa história que todos sabemos como termina?

Nos primórdios a violência sempre foi ligada a possessões demoníacas. A igreja procurou exorcizar o violento/possuído utilizando-se do poder insuspeito do fogo literalmente queimando o problema. O direito, canônico ou não, utilizava-se de um vastíssimo arsenal de crudelíssimas penas, desde o infamante e vulgarizado açoite até as inacreditáveis “morte natural cruelmente” e “morte natural para sempre”³.

No início do século XVI os violentos de Portugal, sem orelhas e narizes, com o rosto marcado com ferro em brasa foram mandados para o Brasil. Na verdade somente os condenados pobres foram mandados pra cá. Fossem violentos ou não. Vinham marcados e sem pedaços, chegando aos pedaços nesse lócus de contenção de violência na metrópole que era a colônia.

Com o inexorável passar dos séculos a violência institucionaliza-se e seus instrumentos⁴ de controle tornam-se mais brutais quanto mais “eficientes”.

No século XIX assistimos um verdadeiro festival de revoluções: industrial, comportamental, de costumes. Escravos seguiam sendo comercializados

1- Graduado, especialista e mestre em Direito pela UFMG. Doutor em Direito pela Università Degli Studi di Lecce (IT). Do Grupo de Amigos e Familiares de Pessoas em Privação de Liberdade. Do Fórum Mineiro de Saúde Mental. Autor de *Crime e Psiquiatria – Preliminares para desconstrução das Medidas de Segurança, A Visibilidade do Invisível e De Uniforme Diferente, o livro das agentes*, dentre outros. Advogado Criminalista. E-mail: virgildemattos@terra.com.br

2 - ENGELS, Friedrich. *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*. SP : Boitempo, 2008, p. 284.

3 - Refiro-me ao tempo das Ordenações Filipinas, vigentes ao tempo do Brasil Colonial, e seu temível Livro V. Segundo Candido Mendes, em “Código Filipino”, p. 1.192, a morte natural para sempre consistia em “o padecente ia à forca da cidade, onde morria, e ficava pendente até cair sobre o solo do patíbulo, insepulto, despindo-se seus ossos da carne, que os vestia: ali se conservavam até a tarde do 1º de novembro, e conduzidos pela Confraria da Misericórdia em suas tumbas, para a sua Igreja, e no seguinte dia os soterravam”. (sic).

4 - Notadamente o Direito Penal e o Direito Canônico, que previam grotescas provas da verdade, como as ordálias e preconizavam a tortura como método infalível para obtenção de confissões.

atlântico afora, embora norma internacional proibisse. O capital inglês, sequioso de “novos mercados”, exportava, dentre outras quinquilharias, espessos fraques de lã para os nossos tristes trópicos. Ainda não diziam nada sobre democracia representativa. Os trabalhadores eram treinados para a fábrica pelo cárcere. Se preciso até a morte.

Qual a raiz da violência, incontrollável e assustadora? Onde nasce o medo pânico? De que grota escura farfalham xifópagos medo e controle?

Que dizer da violência maior das torturas (eufemicamente denominadas de *meio alternativo de coerção, técnica intensiva de interrogatório, tática de pressão e intimidação, método de convencimento*) ou do cárcere privatizado? Antigas quinquilharias vendidas, em pleno século XXI, como o mais moderno da pós-modernidade para os que nela creem.

A questão, pois, é: qual violência?

Segue devastadora a violência do capital contra os trabalhadores. Sua tipificação de condutas tidas como criminosas por parte da classe trabalhadora, entretanto, é a única de visibilidade no final da primeira década do século XXI. Como se fosse tudo. Como se isso bastasse.

Novamente oportuno ENGELS e a atualidade de sua análise de 1845:

*“É costume contratar o operário por um ano; o operário compromete-se a não trabalhar para mais ninguém nesse período, mas o patrão não tem o compromisso de dar-lhe trabalho; muitas vezes, o operário fica desocupado por meses – porém, se busca trabalho em outro local, mandam-no para a prisão por seis semanas sob o pretexto de abandono do trabalho”.*⁵

E quando a violência vem da subalternização? E quando vem no auge da força produtiva, entre a adolescência e o início da idade adulta⁶. Penso que a violência para financiar o consumo é a mais colonizada e injusta⁷ violência.

Agitados publicitários alardeiam que os números oficiais de homicídios caem e que há uma “certa tendência de normalidade”. O que é normal? Qualquer número diferente de zero em questão de homicídio é inaceitável.

Essa é uma tendência dos últimos dez anos no país, em que pese o discurso alarmista de senso comum e mídia *mondo cane*. Os crimes

5 - idem, p. 285.

6 - Tanto autores, quanto vítimas, situam-se majoritariamente dentro desse intervalo. Predominantemente pobres. Mas os estados com maior índice de desenvolvimento, da região sudeste, são os mais violentos. A concentração de renda, sua injusta distribuição, este o grande disparador da violência.

7 - Obviamente que não incluo o direito de resistência armada como violência injusta e tento compreender o discurso dos que pensam fazer justiça social expropriando os “playboys”. São universos diversos. São discursos diferentes.

violentos, pasmem, estão diminuindo.

Os números de homicídios cresciam a taxas superiores a 5% ao ano até 2003 passando a declinar a partir daí. A explicação é bastante simples para esse declínio: a violência passa a diminuir proporcionalmente nos grandes centros e aumentar no interior do país.

Triste nota para a incensada “democracia racial” (sic) no Brasil. Há mais de 107% de vítimas negras do que brancas nos crimes de homicídios. Será essa a democracia? Os negros podem ser mortos impiedosamente, inexoravelmente, avassaladoramente?

Mais da metade dos autores de homicídio não tiveram qualquer contato anterior com o sistema penal. Igualmente o fato de portar uma arma, “para se defender”, aumenta igualmente⁸ o risco de vir a ser vítima de homicídio. A ausência de motivos, ou a futilidade⁹ deles é presente igualmente em mais da metade dos casos.

Difícil tentar tornar palatável a lógica *völkisch*¹⁰ do direito penal do inimigo, em voga desde o 11 de setembro estadunidense¹¹. Mas uma constante é esse discurso popularesco que sustenta que o “cidadão de bem”¹² está “trancado dentro de casa enquanto os bandidos estão à solta”.

Qual violência? Insistimos: de qual violência você sofre ou você tem medo?

Há os que temam – e com muita razão! – a violência do estado, a violência do direito penal, a violência em nome da contenção da violência.

Nem neutralidades, nem inocências, o primeiro suspeito, o inimigo público número 1 é sempre o Estado. Deve ser sempre o Estado. Afinal, é ele que cria as condições precárias de sobrevivência e ajuda a exaltar uma inexistente meritocracia.

Isso sem contarmos as violências que causam espécie como se fosse um outro tipo de violência e não o que são: mais do mesmo. A violência classe média, fomentada por pais superprotetores, ausência de limites, atenção e cuidado com o outro. A violência no trânsito, onde motoristas de S.U.V.’s, praticamente minicaminhões que ocupam o dobro de espaço, a forçar passagens que os façam avançar alguns metros, são entendidos como

8 - Respectivamente 60 e 57%.

9 - Em ambos os casos circunstâncias que tornam o crime qualificado e impõem pena mínima de 12 e máxima de 30 anos de reclusão. Cf. Art. 121, § 2º do Código Penal Brasileiro.

10 - Popularesmo, brutalmente grosseiro.

11 - Quase não se fala mais no 11 de setembro chileno, fomentado pela “democracia” estadunidense (que teve poucos golpes de estado porque não tem embaixada dos Estados Unidos, para dizermos com Eduardo Galeano), treinado por agentes da C.I.A. e financiados pelo capital da ITT e Anaconda.

12 - Não seria *de bens*?

“vencedores” em uma dicotômica sociedade dividida entre “vencedores” e “perdedores”. A violência dos preços estratosféricos dos artigos de luxo de um consumo idem.

Há os que temam o exército cada vez maior de jovens sem emprego ou perspectiva, as vidas desperdiçadas ou redundantes para dizermos com os filósofos que creem na pós-modernidade.

“Esto se debe a que la marginación de estos jóvenes del proceso de producción significa marginación del proceso de formación de grupos de interés y de acuerdo político que hemos visto como una característica estabilizadora de los sistemas políticos democráticos. (LEA et YOUNG p.215) ¹³

As classes afastadas do consumo se fazem conservadoras na medida em que são diuturnamente bombardeadas pela mídia com as mãos sujas de sangue e que buscam mais punição e contenção penal. *Que sejam presos e arrebatados!* Sonham histéricos que têm alguma coisa a perder, exceto a crítica. Não conseguem enxergar na miopia de sua precária cosmogonia nada além do modelo repressivo prisional, que custou, como nos ensinam Ferrajoli, Zaffaroni e Baratta, à humanidade muito mais sofrimento e prejuízo do que todos os crimes juntos, do que todas as guerras somadas.

Atuais a mais não poder as análises de YOUNG, COHEN e TAYLOR, no *National Deviance Conference*, em 1968, quando a maioria dos leitores de hoje sequer estava nos pensamentos mais libidinosos dos pais:

- 1º O ato desviante é racional;
- 2º O desviante é político;
- 3º O controle cria o desvio;
- 4º O direito penal é um instrumento a serviço das classes dominantes;
- 5º A polícia atua com base em estereótipos;
- 6º As estatísticas são construídas.

O ato desviante, que as classes dominantes de determinada época e coordenada geográfica vão considerar como crime, são racionais até mesmo em sua falta de racionalidade aparente.

O desviante é político e será preso político, com a única diferença que

13 - John Lea and Jock Young. ? Qué hacer con la Ley y orden? Bs. As: Del Puerto, 2001, p. 215.

“Isto se deve a que a marginalização desses jovens do processo de produção significa marginalização do processo de formação de grupos de interesses e de acordo político que temos visto como uma característica estabilizadora dos sistemas políticos democráticos.” Tradução livre.

não sabe disso.

É o controle penal que cria o desvio e demoniza sua prática.

Desenganada a retroalimentação da violência produzida pelo direito penal.

A polícia segue na contenção dos sinais exteriores das classes perigosas, acionando o famigerado “freio de camburão”, para o jovem negro ou pardo, sempre pobre.

As estatísticas sustentam que a violência está aumentando e não há controle possível senão mais controle penal.

Finalizando, oportuna a citação de Simón Rodríguez, professor de Simón Bolívar, fundador de escolas e mentes livres: *“Al que no sabe, cualquiera lo engaña. Al que no tiene, cualquiera lo compra”*.¹⁴

De qual violência você tem medo?

Não importa qual seja ela e nem mesmo que seja real ou simbólica. Qualquer que seja, a resposta não pode ser penal.

Nota dos organizadores

Por solicitação do autor, o texto foi mantido em sua versão original.

14 - “Aquele que não sabe, qualquer um o engana. Ao que não tem, qualquer um o compra.” Tradução livre.

Agressividade, violência e criminalidade: algumas considerações e diferenças

Alessandro Pereira dos Santos

Mestrando em Psicologia da PUC-Minas e professor de Psicologia da Universidade Presidente Antônio Carlos – UNIPAC Barbacena.

alessandrosantos_99744290@yahoo.com.br

1. Sobre o cenário brasileiro: geografia da criminalidade

Nos últimos vinte e cinco anos o Brasil vem assistindo a um considerável aumento dos indicadores de “criminalidade violenta”. Esse termo, por si só, pode parecer redundante, mas não o é. Trata-se de um esforço dos especialistas e dos órgãos responsáveis pela segurança pública em focar a atenção e as estratégias nos crimes que ameaçam ou alteram a ordem pública, geralmente crimes de maior repercussão social e midiática. Eles são assim definidos, de acordo com a Secretaria Nacional de Segurança Pública – SENASP (2006), órgão ligado ao Ministério da Justiça:

QUADRO 1

Definição de crimes violentos no Brasil

Crimes violentos letais e intencionais	Homicídios dolosos, roubos seguidos de morte e lesões seguidas de morte.
Crimes violentos não letais contra a pessoa	Tentativas de homicídio, estupros, atentados violentos ao pudor e torturas.
Crimes violentos contra o patrimônio	Roubos e extorsões mediante sequestro.
Delitos de trânsito	Homicídios culposos e lesões corporais culposas resultantes de acidentes de trânsito.
Delitos envolvendo drogas	Tráfico, uso e porte de drogas.

Fonte: Secretaria Nacional de Segurança Pública, 2006.

Para que se tenha melhor noção do quadro brasileiro, reportar-nos-emos a dados oficiais para ilustrar o drama de nossa realidade em relação à quantidade de óbitos em função da criminalidade violenta. Inicialmente iremos nos remeter aos dados do DATASUS (2010), banco de dados do Sistema Único de Saúde, considerado por vários especialistas o melhor banco de dados do Brasil. No que se refere a “óbitos por causas externas”, a categoria engloba vários itens, entre eles homicídios e acidentes de trânsito, por exemplo. Em 1985 foram 85.845 vítimas da criminalidade por esse tipo de causa; já em 1995 registrou-se 114.888 vítimas. No ano de 2005 foram registradas 127.633 vítimas e em 2007, último ano em que encontramos registros, foram 131.032 vítimas.

Quando analisamos a categoria “morte por agressão”, item no qual se encontra o crime de homicídio, percebemos novos números. Cabe destacar que esses dados serão utilizados somente para ilustrar a realidade brasileira e não como instrumento de comparação, já que foi só a partir de 1996 que o DATASUS (2010) começou a separar a categoria “morte por agressão” das demais. Por isso, não podemos estabelecer uma comparação com dados de mortes por causas externas, como apresentado anteriormente. Em 1996 o Brasil registrou 38.894 mortes por agressão; já em 2000 elas foram 45.360. Em 2005 foram registradas 47.578 mortes e, em 2007, último ano de dados consolidados, o registro foi de 47.707 mortes nessa categoria.

Em relação à obtenção de informações sobre a violência no Brasil, Minayo (1994), destaca a dificuldade na obtenção de dados oficiais. A autora afirma que “tradicionalmente, a violência vem sendo tratada nas investigações através dos estudos de Mortalidade, sendo muito precários ou quase inexistentes os sistemas de informação sobre Morbidade. Apesar, porém, da falta de integração e da escassez dos dados” (MINAYO, 1994, p. 9).

Se tomarmos outra base de dados, “O mapa da violência” (2010), publicação anual do Instituto Sangari, em parceria com o Ministério da Justiça, sobre a questão da violência no Brasil, podemos observar um permanente crescimento dos indicadores no crime de homicídio entre os anos de 1987 e 2003, com tendência de queda a partir desse último ano, como nos mostra o gráfico seguinte:



GRÁFICO 1 – Variação das taxas de homicídio em UF e capitais brasileiras entre 1987 e 2007.

Fonte: WASELFISZ, 2010, p. 26.

Ao discorrer sobre o aumento vertiginoso dos indicadores de criminalidade no Brasil, especialmente o crime de homicídio, Ramos e Musumeci (2004) afirmam que no Brasil existe um recorte racial, etário, de gênero e territorial em relação à criminalidade e que criminalidade e violência ocorrem principalmente entre homens, negros, jovens e moradores de favelas e periferias. Para esse estudo, as autoras cunharam a expressão “geografia da violência”. Em consonância com tal afirmação, Lemgruber (2004) destaca:

[...]o Brasil assiste a um verdadeiro genocídio de jovens pobres, sobretudo negros, principalmente como resultado do aumento vertiginoso das dinâmicas criminais ligadas ao tráfico de drogas e ao fácil acesso às armas de fogo. Os índices de homicídios na faixa etária dos 15 aos 24 anos são muito mais altos do que os verificados para a população como um todo (LEMGRUBER, 2004, p. 2).

A partir da noção de “geografia da violência” no Brasil, cabe-nos um esforço de articular essa macrorrealidade com as especificidades que contribuem para a ocorrência de crimes violentos; para isso nos ateremos, a seguir, a um elemento que julgamos fundamental, o território.

2. Sobre e no território

Destacaremos, a partir desse momento, a noção de território; para isso nos reportaremos a Santos (ENCONTRO... 2006) que o define “como matriz da vida social, política e econômica.” Para ele, é no território que se estabelecem as articulações e as amarrações que darão complexidade à vida na sociedade pós-moderna.

Para Santos (2005), o território tem a permanente capacidade de representar o “quadro da vida”. O autor afirma que estamos vivendo na pós-modernidade uma transnacionalização do território. Zaluar (2006) destaca que o vertiginoso aumento dos índices de criminalidade violenta no Brasil, a partir do ano 1985, coincide com a mundialização e a distribuição da cocaína em larga escala. Ou seja, é possível, a partir desses índices, fazer uma leitura de como a transnacionalização da produção, uso e comércio da cocaína afeta o território e a realidade brasileira.

Santos (2005) afirma que, ao falar de território, não basta falarmos de mundialização e globalização; precisamos conciliar a realidade local com a global para que tenhamos melhor entendimento dos fenômenos que envolvem tal questão. Cabe também destacar outra forma com que Santos conceitua território: “o território são formas, mas o território usado são objetos e ações, sinônimo de espaço humano, espaço habitado” (SANTOS, 2005, p. 255).

O autor destaca que a informação hoje exerce a função do verdadeiro instrumento de união entre as diversas partes do território, o que pode ser exemplificado a partir das diversas conexões estabelecidas pelo narcotráfico mundo afora.

Ao falar em território, Santos (2005) estabelece conexão entre neoliberalismo, globalização e mercado, descrevendo o impacto desses elementos na vida social, com destaque para os entraves que nos impedem de estabelecer modos de vida solidários e de compartilhar da vida no território. Ele afirma:

O neoliberalismo é o outro braço dessa globalização perversa, e ambos esses braços – democracia de mercado e neoliberalismo – são necessários para reduzir as possibilidades de afirmação das formas de viver cuja solidariedade é baseada na contiguidade, na vizinhança solidária, isto é, no território compartilhado [...].

Na democracia de mercado, o território é o suporte de redes que

transportam regras e normas utilitárias, parciais, parcializadas, egoístas (do ponto de vista dos atores hegemônicos), as verticalidades, enquanto as horizontalidades hoje enfraquecidas são obrigadas, com suas forças limitadas, a levar em conta a totalidade dos atores (SANTOS, 2005, p. 259).

O mercado nos impõe formas de viver marcadas por uma fragmentação que nos impede de estabelecermos laços e formas solidárias para estarmos pacificamente nos territórios. É o que podemos observar em favelas dominadas pelo tráfico de drogas e armas, onde a livre lógica do mercado das drogas, com suas regras perversas, inibem, coagem e fragilizam a possibilidade de os vários atores da comunidade lutarem contra esse estado de coisas.

A partir da primeira definição sobre território de Santos (ENCONTRO... 2006), ater-nos-emos aos aspectos da vida social, econômica e política no território. Para isso, tentaremos aprofundar no assunto e ilustrá-lo com reflexões sobre a vida nas favelas brasileiras, território onde são registrados os maiores índices de criminalidade violenta.

Zaluar e Alvito (2006) afirmam que a primeira favela brasileira que se tem registro surgiu na cidade do Rio de Janeiro, no ano de 1897, o então nomeado “Morro da Favela”. Os autores afirmam que, com o passar do tempo, a imagem da favela foi sendo associada com desordem e violência. A partir daí, parte da sociedade e dos governos foram estabelecendo um pensamento higienista sobre as favelas como lugares marcados por promiscuidade, inadequação urbana, poluição e patologia social. Elas foram definidas como problema sanitário, urbano e policial.

Aos pensarmos na vida social nas favelas, precisamos refletir sobre sua complexidade. Vários são os aspectos que caracterizam a vida social nesses lugares. Podemos elencar alguns: a permanente proximidade entre o lícito e o ilícito, entre o público e o privado e as várias formas de socialização de seus moradores.

Outro aspecto da vida nas favelas é o econômico. Iremos nos reportar ao tráfico de drogas como forma de ilustrar como sua inserção nas gangues possui também um aspecto econômico que não podemos desconsiderar.

Podemos pensar que o tráfico de drogas é regido por uma lógica de mercado marcadamente perversa na qual, em vários casos, diante de uma dívida, desacerto ou descontrole entre os que participam da atividade, paga-se com a própria vida. Sobre a participação de jovens nessa atividade, Velho

(1996) afirma que o objetivo seria obter notoriedade, prestígio entre as mulheres e seus pares e também obter recursos para adquirir seus objetos de consumo, sejam eles oferecidos pelo capitalismo ou pelas próprias drogas. Assim podemos estabelecer uma conexão entre tráfico, notoriedade e consumismo.

O próprio conceito de gangue nos mostra a correlação entre tráfico, negócio e consumo. Feffermann (2006) aponta que a noção de gangue surgiu nos Estados Unidos. Ela afirma que gangue pode ser entendida como atividade empresarial, mas é eminentemente uma associação de jovens que têm na violência uma forma de estabelecer relações sociais. A autora afirma que, para um jovem, pertencer a uma gangue é buscar um lugar e uma posição, é se inserir em um jogo de rivalidades tentando construir uma identidade social, podendo conduzir-se à delinquência. Nesse aspecto, roubar, assaltar, comercializar drogas, cometer homicídio, apesar de ser ilícito, são ações válidas para os membros de uma gangue.

Até aqui abordamos as dimensões de acordo com o pensamento de Santos (ENCONTRO... 2006) e a vida social e econômica em uma favela; resta-nos a última dimensão, a política. Para isso, iremos nos reportar à definição de política a partir de Rua (1998), que afirma: “a política consiste no conjunto de procedimentos formais e informais que expressam relações de poder e que se destinam à resolução pacífica dos conflitos quanto a bens públicos” (RUA, 1998, p. 1).

O conceito exposto acima destaca a forma pacífica de resolução de conflitos. Como pensar a resolução pacífica de conflitos em cenários marcados pela violência promovida por gangues e/ou operadores de segurança pública?

De acordo com Zaluvar (2006), a partir de meados da década de 80 do século passado, as gangues passaram a se interessar por eleições de lideranças comunitárias. A autora relata que esse interesse acabou gerando influências na rotina das favelas. Com isso, as gangues passaram a interferir na vida política das comunidades, fazendo valer os interesses de seus negócios. Zaluvar afirma que as lideranças comunitárias passaram a desacreditar na mobilização como instrumento para práticas participativas.

A partir dessa correlação entre gangues e enfraquecimento da vida política nas comunidades, parece-nos importante citar a definição de violência infrapolítica que, em nosso entender, permeia a constituição das gangues e impactam a noção de política estabelecida nas favelas brasileiras.

De acordo com Wieviorka (1997):

A privatização crescente da economia, onde ela era mais controlada pelo Estado, onde ela o seria em situações mais tradicionais, constitui um encorajamento massivo à privatização da violência, cujo caráter político se atenua ou se dilui. Em muitos casos, com efeito, trata-se para os protagonistas da violência não de visar o poder do Estado para aceder a ele, ou de tentar penetrar no centro de um sistema político, mas de manter o Estado à distância para dedicar-se a atividades econômicas, ao tráfico de drogas, de objetos roubados, mas também de crianças ou de órgãos humanos, etc. Veem-se assim guerrilhas se transformando em gestoras de territórios onde podem se associar ao narcotráfico, ou se apropriar dele (WIEVIORKA, 1997, p. 30).

Essa noção de violência não tem como finalidade a política e nem a resolução pacífica dos conflitos; pelo contrário, esvazia qualquer conteúdo político e destaca a privatização da violência. Nesse sentido, cabe-nos a seguir a difícil tarefa de refletir sobre a violência, visto que permeia a vida nas favelas brasileiras.

3. Agressividade, violência e criminalidade: separando o joio do trigo

Esses três conceitos são comumente aproximados e, por vezes, sobrepostos. Na tentativa de diferenciá-los lançaremos mão de conceitos da psicanálise, da filosofia e das ciências sociais. No campo “psi” habitualmente se trata como sinônimos os conceitos de agressividade e violência, assim como nas ciências sociais se sobrepõem os conceitos de violência e criminalidade.

Ao falarmos de agressividade, reportar-nos-emos a Lacan (1998) que discorreu sobre a noção de agressividade em psicanálise. O autor aponta que o substrato da agressividade são as tendências mortíferas inerentes a todo ser humano. Ele propõe explicar a agressividade a partir de cinco teses: 1ª - a agressividade se manifesta a partir de uma experiência subjetiva de um sujeito;

2ª - existe na agressividade uma pressão intencional, uma intencionalidade que simultaneamente promove um desmembramento corporal, aqui entendido como fragmentação de sentimentos e sensações que toma o

sujeito e explicita a tendência mortífera;

3ª- os impulsos agressivos devem ser tratados por meio da palavra, ou seja, por via do diálogo e não pelas vias de fato;

4ª - a agressividade é uma tendência correlata ao narcisismo. Este, de acordo com Laplanche e Pontalis (1967), trata-se de uma “referência ao mito de Narciso, amor que se tem pela imagem de si mesmo” (LAPLANCHE; PONTALIS, 1967, p. 365). Em outras palavras, a agressividade tem dimensão especular, que se dirige à própria imagem;

5ª- a agressividade como constituinte do humano contribui para o estabelecimento do mal-estar permanente na civilização.

As cinco teses de Lacan (1998) permitem-nos avançar sobre o conceito de agressividade. Trata-se de uma força marcada por uma intencionalidade, por uma tendência de morte produtora de tensão e mal-estar.

Sobre a violência é necessário reconhecer que o campo “psi” não avançou sobre sua conceituação na tentativa de problematizar tal conceito; iremos nos reportar à filosofia e à sociologia.

De acordo com Dadoun (1998):

‘Violência’ vem do latim *vis* que significa ‘violência’, mas também ‘força’, ‘vigor’, ‘potência’; *vis* designa mais precisamente o ‘emprego da força’, ‘as vias de fato’, assim como a ‘forças das armas’ [...]. *Vis* serve para marcar o ‘caráter essencial’, a ‘essência’ de um ser – o que solidifica nossa hipótese da violência como essência do homem (DADOUN, 1998, p.10).

O autor afirma que o homem é essencialmente violento e estabelece um novo conceito, o *homo violens*, em contraposição ao *homo sapiens* (ser da razão). O *homo violens* é, segundo Dadoun, “o ser humano definido, estruturado, intrínseca e fundamentalmente pela violência” (DADOUN, 1998, p. 8).

Já Wieviorka (1997) afirma que as fontes da violência contemporânea residem na tendência à dissociação, à fragmentação, marcas do tempo em que vivemos. Para o autor, a violência tem aspectos subjetivos e objetivos:

A violência deve ser analisada antes de tudo como uma representação, como a subjetividade de grupos, ou mesmo de uma sociedade inteira, incapazes de se compreender e de compreender o que as cerca, se são tangíveis; se é possível estabelecer empiricamente que há um déficit de atores e de mediações através de sistemas

de relações, a violência constitui certamente uma forte realidade objetiva. A sociologia deve então distinguir os problemas, mostrando como a violência contemporânea se renova, tanto em suas percepções subjetivas quanto em suas realidades históricas (WIEVIORKA, 1997, p. 25).

Wieviorka (1997), ao correlacionar a crise da modernidade e a violência, estabelece três tipos de violência: a infrapolítica, a metapolítica e violência identitária. O autor afirma que a violência infrapolítica, como já citamos anteriormente neste texto, é um tipo de violência que não tem papel político, uma violência sem caráter ideológico; pelo contrário, trata-se de uma violência que vislumbra o ganho econômico em detrimento do enfraquecimento do Estado. Ele afirma:

A privatização da violência pode passar por uma perversão quando os que detêm o uso legítimo da força – a polícia, as forças armadas – a ela recorrem para fins hediondos, abusando de suas armas e de sua impunidade. Isso não significa forçosamente a barbárie, a lei da selva. Ligada ao controle e à acumulação de recursos econômicos, a violência não é necessariamente a arma dos pobres (WIEVIORKA, 1997, p. 30).

A segunda é a violência metapolítica. Diferentemente da violência infrapolítica, a metapolítica se posiciona acima da política. Wieviorka (1997) afirma:

A violência muitas vezes vai além do político, vetor então de significações que lhe conferem uma feição intransigente, não negociável, uma carga religiosa, ideológica ou ética que parece absoluta. Ela é assim sem fronteiras, e os problemas que ela visa são a tal ponto vitais para o ator que ele pode, nos casos extremos, sacrificar sua própria existência, destruir-se em virtude de uma pletera de sentido que se trata para ele de afirmar sem reserva. A violência metapolítica não é apolítica. Ela é uma maneira de ver as coisas nas quais os problemas políticos estão ao mesmo tempo associados e subordinados a outros problemas, definidos em termos culturais, religiosos, por exemplo, que não sofrem nenhuma concessão (WIEVIORKA, 1997, p. 33).

A última violência o autor nomeia como identitária, uma forma de resistência a uma identidade ameaçada ou a caminho da destruição.

A partir desses tipos de violência, o autor conclui:

A violência contemporânea situa-se no cruzamento do social, do político e do cultural do qual ela exprime correntemente as transformações e a eventual desestruturação. Ela pode circular de um registro a outro, por exemplo, ser a princípio, social, antes de se elevar ao nível político, ou ao contrário, constituir uma privatização onde problemas políticos tornam-se puramente econômicos, ou mais ainda, passar de frustrações sociais a um esforço para mobilizar recursos culturais sob uma forma metapolítica (WIEVIORKA, 1997, p. 36).

O último item que abordaremos refere-se à criminalidade. Antes de nos atermos a esse conceito, parece-nos fundamental falarmos sobre o conceito de crime. De acordo com Foucault (2001):

O crime ou a infração penal é a ruptura com a lei, lei civil explicitamente estabelecida no interior de uma sociedade pelo lado legislativo do poder político. Para que haja infração é preciso haver um poder político, uma lei e que essa lei tenha sido efetivamente formulada. Antes de a lei existir não pode haver infração (FOUCAULT, 2001, p. 80).

Ou seja, diferentemente da noção de agressividade ou de violência, só é possível falarmos de criminalidade diante da existência de um crime ou da intenção de cometê-lo. A noção de criminalidade requer determinada organização para o cometimento de práticas ilícitas e irregulares, como destaca Zaluar (2004): “Negar o caráter organizado da criminalidade contemporânea é negar a história” (ZALUAR, 2004, p. 2).

Ao discorrer sobre a organização da criminalidade, a autora faz um paralelo entre o tráfico de drogas no Brasil e a organização da Máfia da Sicília, na Itália, que “misturava promiscuamente negócios e criminalidade, política e favoritismos, clientelismos, fraudes eleitorais e, *last but not the least*, parcialidade na aplicação da lei ou fraude jurídica” (ZALUAR, 2004, p. 2). Ela conclui:

As atividades econômicas ilegais, que não são poucas, por não terem controles institucionais, tendem a ser muito lucrativas para certos personagens estrategicamente posicionados em suas redes de contatos que atravessam fronteiras entre os estados brasileiros e as nações do mundo. Com tanto lucro, fica fácil corromper policiais e, porque ilegais, quaisquer conflitos e disputas são resolvidos por meio da violência. Sem isso, não seria possível compreender a facilidade com que armas e drogas, que não são produzidas ali, chegam até favelas

e bairros populares; nem como as mercadorias roubadas - automóveis, caminhões, joias, eletrodomésticos -, usadas na troca com as drogas ilegais, alcançam os seus destinos finais no Paraguai e na Bolívia. A corrupção e a política institucional equivocada, predominantemente baseada em táticas repressivas dos homens pobres envolvidos nessa extensa malha, adicionam ainda mais efeitos negativos à já atribulada existência dos pobres nas cidades brasileiras (ZALUAR, 2004, p. 2).

A partir do exposto sobre agressividade, violência e criminalidade, parece-nos importante avançarmos sobre a problematização e o enfrentamento da realidade brasileira descrita por vários teóricos a partir de termos como, por exemplo, massacre, extermínio, genocídio, guerra civil, guerra urbana.

Dadoun (1998) nos ajuda quanto ao uso correto das terminologias sobre massacre e extermínio: um movimento de perceber os iguais como diferentes e matar o maior número possível de pessoas; já o genocídio, de acordo com o autor, é algo mais amplo e radical que visa à destruição e à eliminação de uma coletividade, conduzida de forma sistemática. Por fim, a guerra é caracterizada por uma violência institucionalizada, com regras e leis, que ao final se supõe a paz.

Nenhum desses termos é capaz de sintetizar a realidade brasileira, marcada por alto índice de mortes de homens, jovens, negros e moradores de periferia. Realidade impactada pela formação e desigualdade da sociedade brasileira, pela ausência de políticas públicas e sociais, de acesso a direitos e formas de regulação social capazes de promover a livre circulação das pessoas nos territórios e as formas de convivências não letais. Cabe-nos o estudo dessa realidade separando o joio do trigo, seja a agressividade, a violência e a criminalidade.

Considerações finais

Quando falamos sobre a realidade brasileira, em especial no tocante à violência e à criminalidade, situamo-nos em torno de consensos e dissensos. Sobre o consenso, podemos citar o posicionamento dos especialistas que destacam o aumento vertiginoso de homicídios no Brasil, especialmente a partir do ano de 1985, tendo como vítimas geralmente homens, jovens, negros e moradores de periferia. Sobre os dissensos estão as discussões

sobre as causas e as propostas para o enfrentamento desse cenário. Também não temos consenso quando nos referimos às várias abordagens sobre tal tema. Este artigo se propôs a descrever o cenário brasileiro e a problematizar conceitos básicos.

Longe de esgotarmos a discussão, buscamos nos debruçar sobre a descrição e a caracterização de um cenário marcado de maneira desigual no que tange ao cometimento, localização e vitimização dos crimes violentos no Brasil. Em um segundo momento, atemo-nos à caracterização do território com suas nuances sociais, econômicas e políticas, o que nos permitiu relacionar o local e o global no tocante ao tráfico de drogas.

Diante de uma “geografia da violência”, parece haver as interrogações: por que jovens, negros e moradores de periferia são as mais numerosas vítimas? O que faz com que alguns jovens cometam crimes e outros não?

Ao problematizarmos a questão da agressividade, agregamos à discussão um aspecto subjetivo, elemento importante para entendermos a formação e a organização das gangues e sua ação no cenário da criminalidade. Ao falarmos de violência, somamos a tal conceito a intencionalidade de um sujeito de exercer um ato violento; já quando falamos de criminalidade, referimo-nos a uma organização para o cometimento de ações ilícitas que podem ser tipificadas como crime.

Enfim, a realidade brasileira ultrapassa as figuras de linguagem e nos põe em constante movimento, seja em sua problematização ou em seu enfrentamento.

Ao final podemos concluir que a temática da violência e da criminalidade no Brasil precisa ser melhor discutida pela sociedade civil, universidade e governos. Não se trata de dar respostas rápidas e por vezes inócuas, mas de pautarmos tal tema. Vamos ao debate!

Referências

DADOUN, Roger. *A violência: ensaio acerca do “homo violens”*. Rio de Janeiro: DIFEL, 1998. 112 p.

DEPARTAMENTO DE DADOS DO SISTEMA ÚNICO DE SAÚDE - DATASUS. *Óbitos por Causas Externas – Brasil*. Imediata, 2010.

Disponível em: <<http://tabnet.datasus.gov.br/cgi/deftohtm.exe?sim/cnv/extuf.def>>. Acesso em: 21 nov. 2010.

ENCONTRO com Milton Santos ou: o mundo global visto do lado de cá. Direção: Silvio Tendler. Brasil: 2006. 1 vídeo-disco (89 min) NTSC, son., color.

FEFFERMANN, Marisa. *Vidas arriscadas: o cotidiano dos jovens trabalhadores do tráfico*. Petrópolis: Vozes, 2006. 352 p.

FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. 3. ed. Rio de Janeiro: Nau, 2002. 158 p.

LACAN, Jacques. *Escritos*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998. 937 p.

LAPLANCHE, Jean de; PONTALIS, Jean-Bertrand. *Vocabulário da psicanálise*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. 552 p.

LEMGRUBER, Julita. *Violência, omissão e insegurança pública: o pão nosso de cada dia*. Rio de Janeiro. 2004. Disponível em: <<http://www.comunidadessegura.org/pt-br/node/263>>. Acesso em: 21 nov. 2010.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. A violência Social sob a Perspectiva da Saúde Pública. *Caderno Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v. 10, (supl.1), ano 2, 1994. Disponível em: <www.scielo.br/pdf/csp/v10s1/v10supl1a02.pdf>. Acesso em: 21 nov. 2010.

MUSUMECI, Leonarda; RAMOS, Silvia. “*Elemento suspeito*”: abordagem policial e discriminação na cidade do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2004. Disponível em: <http://www.ucamcesec.com.br/at_proj_conc_texto.php?cod_proj=9>. Acesso em: 21 nov. 2010

RUA, Maria das Graças. *Análise de políticas públicas: conceitos básicos*. Imediata, 1998. Disponível em: <vsites.unb.br/ceam/webceam/nucleos/omni/.../pol_publicas.PDF>. Acesso em: 21 nov. 2010.

SANTOS, Milton. O retorno do território. In: OSAL: *Observatorio Social de América Latina*. Buenos Aires, n. 16, ano 6, 2005. Disponível em: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal16/D16Santos.pdf>>. Acesso em: 21 nov. 2010

SECRETARIA NACIONAL DE SEGURANÇA PÚBLICA – SENASP. *Análise das Ocorrências Registradas pelas Polícias Cíveis (Janeiro de 2004 a Dezembro de 2005)*. Imediata, 2006. Disponível em: <<http://portal.mj.gov.br/data/Pages/MJCF2BAE97ITEMIDD6879A43EA3B4F1691D2CAFD1C9DDB19PTBRIE.htm>>. Acesso em: 21 nov. 2010.

VELHO, Gilberto. *Cidadania e violência*. Rio de Janeiro: UFRJ, FGV Ed., 1996.

WASELFSZ, Júlio Jacobo. *Mapa da violência 2010: anatomia dos homicídios no Brasil*. Imediata, 2010. Disponível em: <www.institutosangari.org.br/mapadaviolencia/MapaViolencia2010.pdf>. Acesso em: 21 nov. 2010.

WIEVIORKA, Michel. O novo paradigma da violência. *Tempo Social - Revista Sociologia USP*, São Paulo, v. 9, 1997. Disponível em: <<http://www.fflch.usp.br/sociologia/temposocial/pdf/vol09n1/o%20novo.pdf>>. Acesso em: 21 nov. 2010.

ZALUAR, Alba. *Crime organizado e crise institucional*. Rio de Janeiro. 2003. Disponível em: <www.ims.uerj.br/nupevi/artigos_periodicos/crime.pdf>. Acesso em: 21 nov. 2010.

ZALUAR, Alba. Crime, medo e política. In: ZALUAR, Alba; ALVITO, Marcos. *Um século de favela*. 5. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2006. p. 209-232.

ZALUAR, Alba; ALVITO, Marcos. Introdução. In: _____. *Um século de favela*. 5. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2006. p. 7-24.

ZALUAR, Alba; ALVITO, Marcos. *Um século de favela*. 5. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2006. 370 p.

Breve discussão acerca da violência nas relações familiares à luz das ideias de Hanna Arendt

Roberta Carvalho Romagnoli

Psicóloga, doutora em Psicologia Clínica pela PUC-SP, mestre em Psicologia Social pela UFMG, professora adjunto III do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da PUC-Minas.

robertaroma@uol.com.br

Ana Cláudia Castello Branco Rena

Psicóloga, mestranda do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da PUC-Minas coordenadora da Associação de Reintegração da Criança e do Adolescente – ARCA/Betim, professora do curso de Pós-Graduação “Trabalho com famílias e comunidades” – Instituto Aleixo, conselheira do Conselho Municipal de Assistência Social do Município de Betim.

anaclaudiarena@gmail.com

O mundo contemporâneo vivencia metamorfoses constantes seja dos sistemas sociais, culturais, científicos, seja dos sistemas subjetivos. Nossa civilização presencia, já há algum tempo, a desagregação da sociedade, dos costumes e do homem sustentada pelo consumo de massa, pela onipresença da informação, pela veiculação de imagens efêmeras e por valores hedonistas e narcisistas. A globalização, as leis do mercado, a convocação incessante ao consumo e o choque de identidades e culturas incrementam os conflitos e as agressões. Neste contexto, percebemos cada vez mais o aumento da violência, tanto de maneira geral em nossa sociedade quanto no âmbito doméstico, conforme evidenciam Beato, Silva & Tavares (2008).

Embora esse aumento seja inegável, conceitualizar violência é adentrarmos em um campo amplo e controverso, como nos lembra Arblaster (1996). Sua definição não é consensual, mas, grosso modo, como geralmente é usado

no senso comum, podemos afirmar que “[...] a violência classifica qualquer agressão física contra seres humanos, cometida com a intenção de causar dano, dor ou sofrimento” (ARBLASTER, 1996, p. 803). Todavia, essa definição apresenta em si pontos polêmicos para as ciências humanas e sociais. Um deles diz respeito à violência como prática intencional ou não, pois pode ser praticada sem o intuito de provocar dor ou sofrimento e, mesmo assim, ser intensa. Além disso, a articulação da violência à noção de legitimidade é muito debatida, uma vez que a violência poderia ser legítima, se aplicada pelo Estado e ilegítima na vida privada ou pública. Poderia ser ilegítima se efetuada por agentes desautorizados. Outro ponto de discordância é a circunscrição da violência à agressão física, uma vez que se pode haver também violência psicológica.

Certo é que o conceito de violência é não apenas bastante polêmico, mas também complexo, uma vez que cada sociedade ou cultura nomeia diferentemente os atos ou as atitudes violentas. Assim, a Organização Mundial da Saúde – OMS – a define como:

[...] uso da força física ou do poder real ou ameaça contra si próprio, contra outra pessoa ou contra um grupo ou uma comunidade, que resulte ou tenha qualquer possibilidade de resultar em lesão, morte ou dano psicológico, deficiência de desenvolvimento ou privação (OMS, 2002).

No mundo contemporâneo, observamos ainda que a violência representa uma das principais causas de mortalidade, principalmente na população jovem e pobre, e com frequência ocorre também dentro de casa. Nesse contexto, a violência doméstica é constantemente associada à experiência familiar dos sujeitos, seja em seu cotidiano a partir de registros oficiais que demonstram o aumento e a gravidade de atos violentos cometidos por adultos contra crianças e adolescentes, seja como responsável pelo aumento na sociedade de relatos e situações de violência, afirmação que remete tais atitudes à exposição precoce e na família dos sujeitos que hoje têm um comportamento violento (DEEKE *et al*, 2009; FONSECA *et al*, 2009; NOBRE & BARREIRA, 2008). Não raro, esse grupo é associado à ideia de perdas em geral: perda de referência para os filhos, perda das garantias do casal, perda das convicções que regem a vida em comum. Essa visão é estimulada e reforçada pela mídia televisiva que, por meio da exibição do

crescimento da violência, do aumento do uso e do tráfico de drogas, da tragédia da AIDS, entre outros temas, veicula o “espetáculo dos horrores” como garantia de audiência. Por outro lado, representantes dos setores políticos, religiosos e jurídicos trabalham constantemente com a interligação família, crise e Estado, responsabilizando essa tríade senão por todos, pelo menos por grande parte dos problemas sociais vivenciados em nossa época. Para além da circunscrição da violência a um fenômeno danoso, utilizamos o pensamento de Hannah Arendt para refletir acerca das relações de poder e de violência no grupo familiar, examinada a seguir.

Do poder, da autoridade e da violência na família

A obra de Hannah Arendt dedicada à violência circunscreve o tema a um campo bastante específico, o campo das relações políticas (ARENDR, 2004). Nesse terreno, a filósofa aborda vários tipos e formas de sistemas de governo e dominação e busca desconstruir as pseudorelações entre alguns conceitos como poder e violência, poder e dominação, Estado e violência.

Arendt (2004) aprofunda a discussão sobre violência trazendo várias definições, encontradas em diversos autores de épocas também variadas, fazendo-nos percorrer os caminhos trilhados pelas ciências no enalço de um conceito que dê algum contorno ao fenômeno. Suas mais significativas objeções, no entanto, dizem respeito à violência como manifestação humana; portanto, ela se opõe à visão orgânica do fenômeno da violência e à afirmação de alguns autores que a determinam como parte constituinte de manifestações revolucionárias, bem como do Estado. Defendendo que há uma diferença entre poder e violência, sobretudo ao examinar os governos, a autora afirma que a violência necessita sempre de instrumentos, ganhando forma e ação quando o poder se desintegra. Nesse instante, as revoluções são possíveis, e a violência se justifica e assume um caráter instrumental e de resistência ao poder ilegítimo que se impõe.

Gostaríamos, no entanto, de aproximar a obra de Arendt (2004) de outra realidade que a cada dia vem à cena pública por suas manifestações de violência e agressividade, a realidade das famílias pobres. Vale lembrar que o espaço familiar sempre foi definido, compreendido e identificado (em oposição a outros espaços sociais) por sua função de prover, proteger

e acolher seus membros, em especial os que por imposições dos ciclos da vida se encontram em situação de grande vulnerabilidade (crianças, adolescentes e idosos). Essas famílias são muitas vezes estigmatizadas como desestruturadas, como percebemos em nossa experiência profissional, exatamente por sua singularidade e não adesão ao modelo dominante, a saber, a família nuclear. São geralmente associadas a espaços de agressões e atos de crueldade, como se a patologia social estivesse fundada na pobreza, o que é uma explicação bastante simplista. É preciso, sim, um aprendizado da diferença, como nos aponta Sarti (2007).

Essa autora destaca que as famílias de camadas baixas apresentam configuração em rede e não em núcleo, como as de camadas médias, e, após o casamento, os vínculos com a família de origem tendem a continuar, sobretudo pela instabilidade das relações. Assim, quando há ruptura de uma relação, ocorre com frequência a circulação de crianças, com ativação dessa rede e a coletivização das responsabilidades pelos menores. Isso altera a noção de família que aqui se define em torno de um eixo moral caracterizado e constituído por aqueles com quem se pode contar e em quem se pode confiar. As relações com base no eixo moral suplantam assim as de consanguinidade; não há relações com os parentes de sangue se não for possível oferecer, receber e retribuir ajuda, pois o grupo é fonte de apoio e resistência diante do desamparo social (SARTI, 2007). Nesse contexto, observamos diferenças na dinâmica de funcionamento que, por si só, não mantêm o grupo como espaço privilegiado de violência.

As famílias pobres têm sua existência atravessada constantemente por situações adversas sobre as quais não têm controle ou contam com poucos recursos materiais e simbólicos para fazer frente a tais adversidades. Se traçarmos um breve perfil baseado nos atendimentos realizados na rede pública, afirmaremos que se trata de famílias que são, em sua maioria, de baixa renda, estão fora do mercado de trabalho ou incluídas no mercado informal, com pouca ou nenhuma instrução – ensino fundamental incompleto na melhor das hipóteses – e com uma longa história de problemas crônicos de saúde.

Em sua maioria são chefiadas por mulheres que possuem, em média, três a quatro filhos e, também em média, de pelo menos dois progenitores diferentes. Mulheres que viveram sua primeira gestação na adolescência e que relatam uma longa história de violações – abusos, trabalhos forçados,

espancamento, entre outras – desde a infância. Famílias que habitam em moradias irregulares, em vilas ou favelas com pouca ou nenhuma infraestrutura de saneamento básico (casas sem banheiro ou rede de esgoto, estrutura hidráulica caótica) e espaços muito reduzidos onde o grupo se distribui em dois ou três cômodos, impossibilitando a experiência da intimidade e da privacidade. Moradias que contam com pouquíssima luz e ventilação, bem como, com frequência, apresentam problemas de umidade e se encontram em áreas de risco geológico. Junte-se a isso o fato de estarem localizadas normalmente em aglomerados urbanos nas periferias, áreas de alto índice de criminalidade onde o braço do poder público pouco alcança e oferece tímidos serviços de políticas públicas básicas. Assim, em muitos momentos, a violência é a expressão do desespero dos adultos; portanto, é equivocado inferir que nesses lares não exista afeto ou pensar que a afetividade exclui o conflito.

Retornando à questão suscitada pelo pensamento da filósofa política, perguntamo-nos se poderíamos dizer da família como instituição política, ainda que rudimentar. Algumas constatações já nos são possíveis, o grupo familiar desenvolve um sistema de poder em torno dos pais – ou quem quer que seja que exerça essa função. Esse poder é reconhecido inclusive juridicamente, mas, como nos afirma a autora, precisa ser legitimado, pois se trata de um poder negociado cotidianamente.

Segundo Roudinesco (2003),

[...], uma família pressupõe uma aliança entre um homem e uma mulher e o estilhaçamento de outras duas famílias – as que geraram os dois sujeitos em questão. Essa transformação de uma família em várias movimenta a vida em todos os seus aspectos e não tem, teoricamente, nenhum traço de violência (ROUDINESCO, 2003, p. 14).

Essa afirmação foi feita pela referida psicanalista ao salientar os impasses em que o grupo se encontra, focando sua análise na demanda de adoção de crianças por parte dos homossexuais na França. Esse desejo suscitou reações na sociedade francesa; seus intelectuais acusavam essa parcela da população de tentar perpetuar um modelo que haviam contestado – o da família nuclear – e de tentar diluir as diferenças presentes em sua condição. Por outro lado, a autora nos mostra como essa demanda em si mesma pode tornar-se fonte de inovação. Acredita haver uma saída que aposte na singularidade de ser

genitor, na construção de uma forma inventiva de ser pai e mãe que sustente as diferenças e a alteridade, independentemente da escolha sexual.

Com outra proposta de paternidade e maternidade, defende assim que a família torna-se cada vez mais horizontal e com funcionamento em redes. Em uma sociedade globalizada, sustentada pelo enfraquecimento da sociedade civil e pela unificação que elimina fronteiras, não há necessidade, no entender da autora, de uma restauração da figura perdida do pai, patriarcal e autoritário, mas sim do surgimento de uma nova ordem simbólica, em que a família:

[...] aparece como única instância capaz, para o sujeito, de assumir esse conflito e favorecer o surgimento da ordem simbólica. [...] Do fundo de seu desespero, ela parece em condições de se tornar um lugar de resistência à tribalização orgânica da sociedade globalizada (ROUDINESCO, 2003, p. 199).

Assumir essa função de maneira inovadora não traz consigo necessariamente um teor violento ou disruptivo. É um poder que emerge sustentado pela autoridade. De acordo com Arendt (2004), a autoridade não necessita de coerção nem de justificativas. Afastando-se da violência para que a autoridade seja reconhecida, é preciso respeito.

Por esse mesmo viés, Kehl (2003), ao estudar a família contemporânea e sua transformação, evidencia o surgimento de uma família tentacular, em que o modelo nuclear de pais casados e filhos decorrentes dessa união cedem, cada vez mais, lugar a um modelo sustentado por vínculos profundos com adultos, adolescentes e crianças de outras famílias, sustentando outro tipo de laço – a função fraterna. Essa função implica uma vinculação e uma sociabilidade que possui formato mais democrático do que autoritário e nem por isso apresenta-se desagregadora em si. Quando o poder e a autoridade são exercidos, a função de educar se exerce e os valores éticos podem ser transmitidos entre as gerações. Não há necessidade de violência, somente de autoridade, pois “A sua característica é o reconhecimento sem discussões por aqueles que são solicitados a obedecer; nem a coerção e nem a persuasão são necessárias” (ARENDR, 2004, p. 28).

Por esse raciocínio, o poder “[...] corresponde à habilidade humana de não apenas agir, mas de agir em uníssono, em comum acordo” (ARENDR, 2004, p. 27). Embora parta dessa premissa para analisar os governos, podemos afirmar esse mesmo funcionamento em uma família: o poder

pertence ao grupo e aos pais que, para exercê-lo, não necessitam de violência e nem de justificativas, apenas da legitimidade de seu lugar na família. Em contrapartida, a violência tem caráter instrumental e ampara-se no pressuposto de que os fins justificam os meios. Recorrer a esse recurso é tentador, sobretudo quando se enfrenta situações de afronta, exatamente por seus efeitos. A violência é um fenômeno da dimensão política do homem:

Nem a violência, ou o poder, são fenômenos naturais, isto é, manifestações de um processo vital; pertencem eles ao setor político das atividades humanas cuja qualidade essencialmente humana é garantida pela faculdade do homem de agir, a habilidade de iniciar algo de novo (ARENDDT, 2004, p. 52).

Vale lembrar que o poder e a violência, mesmo sendo fenômenos distintos, muitas vezes se apresentam unidos. Se considerarmos a afirmação acima e a constatação de famílias com dinâmicas de funcionamento extremamente violentas, talvez possamos não só afirmar o caráter político desse grupo como também estabelecer algumas conexões com as proposições de Arendt (2004). A família assume aqui o *status* de primeiro espaço sociopolítico, lugar por excelência do aprendizado e do desenvolvimento dessa dimensão essencialmente humana e caracteriza-se pela tensão entre processos de individuação e processos de grupo. A partir dessa concepção, o surgimento da violência tanto pode expressar uma situação pontual e de crise quanto um componente determinante do modo de viver e de se relacionar.

Reconhecendo na família um espaço também político, como sustentar a relação que a autora faz entre “apoio” e “obediência”? É possível pensar o gesto de educar baseado apenas no apoio dos filhos às decisões dos adultos? É possível prescindir da obediência? O próprio exercício político, pode ele ser aprendido? Seria esse exercício prerrogativa do mundo adulto?

As regras estabelecidas em uma família, na maioria das vezes, não são fruto de um processo democrático, como Kehl (2003) desvela de forma ainda emergente nas famílias tentaculares. Em sua forma ainda dominante e, sobretudo, nas famílias de camadas baixas, elas traduzem principalmente um “saber” construído por gerações passadas que são absorvidas pelas gerações mais novas. As figuras de autoridade nem sempre correspondem àquelas reconhecidas socialmente como as que possuem o poder (os pais); assim, é comum existir uma espécie de “poder paralelo”, com frequência em

lares em que um dos adultos ou ambos não exercem o poder sobre a prole por absoluta falta de legitimidade. De fato, observamos no acompanhamento dessas famílias a necessidade expressa pelo grupo familiar de alguém que exerça esse poder compreendido como fator organizador da vida familiar, mediador interno e externo (na relação com outras instituições sociais), alguém que pelo exercício político sustente o projeto coletivo sem perder de vista os projetos individuais. Dessa maneira, o que deveria ser prerrogativa dos pais pode ser redefinido se os mesmos, por várias contingências, não o fazem, e outra pessoa (a filha mais velha, o tio materno, o avô, entre outros) assume esse lugar fazendo uma “co-gestão” da vida familiar.

Dessa confusão de papéis e da vacilante postura da autoridade, com frequência surge a violência. Arendt (2004) nos apresenta uma contribuição importante nesse aspecto que corrobora nossas observações na prática de atendimento às famílias violentas. Como exemplo, podemos citar a frequente situação de conflito identificada entre pais e adolescentes. A “idade da contestação” do poder por excelência questiona não apenas a organização estrutural da família como, e talvez principalmente, os protagonistas do poder: pai e mãe. Contudo, sustentar nesse momento o lugar de autoridade e poder depende fundamentalmente de uma atitude firme, porém não violenta dos pais. A respeito do poder e da violência podemos fazer a seguinte colocação:

O poder e a violência se opõem: onde um domina de forma absoluta, o outro está ausente. A violência aparece onde o poder esteja em perigo, mas se se deixa que percorra o seu curso natural, o resultado será o desaparecimento do poder. Tal coisa significa que não é correto pensar na não-violência como o oposto da violência; falar do poder não violento é realmente uma redundância. A violência pode destruir o poder, mas é incapaz de criá-lo (ARENDR, 2004, p. 35).

O poder exercido pelos pais no âmbito familiar tem características peculiares e só recentemente pôde ser, de certa forma, questionado. Assim, nas gerações passadas, qualquer iniciativa dos filhos de colocar em questão as determinações paternas era compreendida como falta grave, e esse movimento de rebeldia ou independência era forçosamente solitário e devidamente penalizado. O advento da adolescência na modernidade irá consolidar a “idade da contestação”, como pontuamos acima, espaço cronológico e subjetivo de certa forma autorizado a se expressar em contrário

ao poder. É também a adolescência que irá convidar mais claramente o adulto para o jogo do poder no qual todos vencerão caso o poder seja legitimado. Caso contrário, o uso da violência – tão comum nessas famílias – pode representar para os adultos a ilusão de retomada do controle. No entanto, concordamos com a filósofa quando afirma que “[...] substituir a violência pelo poder pode trazer a vitória, porém o preço é muito alto: pois é pago não apenas pelo derrotado, mas também pelo vitorioso em termos de seu próprio poder” (ARENDDT, 2004, p. 34).

Nesse contexto, guardando as devidas proporções e considerando a responsabilidade que os adultos devem ter com os filhos ainda em desenvolvimento, também no grupo familiar observamos a legitimidade do poder que se sustenta no afeto, no cuidado e na alteridade.

Ao estudar a violência contemporânea por um viés sociológico, Wieviorka (1997) defende um novo paradigma da violência em que se entrecruzam fatores de ordem social, política, cultural e subjetiva. Essa problemática, segundo o autor, é atravessada pela crise da pós-modernidade, seu individualismo exacerbado e as possibilidades de consumo infinitas. No que se refere ao consumo, podemos pensar que, nas famílias de camadas baixas, a exclusão social favorece a violência:

Ela traz então a marca de uma subjetividade negada, arrebatada, esmagada, infeliz, frustrada, o que é expresso pelo ator que não pode existir enquanto tal, ela é a voz do sujeito não reconhecido, rejeitado e prisioneiro da massa desenhada pela exclusão social e pela discriminação racial (WIEVIORKA, 1997, p. 37).

Sawaia (2007) efetua a defesa de uma práxis ético-política nas camadas baixas que atue nas emoções para se contrapor à pobreza e à dominação. Dessa maneira, propõe eleger o valor afeto na ação social com famílias pobres. A autora acredita que nas políticas públicas, as ações são feitas “[...] como se os pobres não tivessem necessidades elevadas e sutilezas psicológicas” (p. 45). Propõe que não se analise e não se julgue as estruturas familiares que se apresentam para serem trabalhadas, mas sim que o trabalhador social se pergunte pela afetividade que une a família gerada, inclusive para agir sobre a desqualificação dos próprios familiares. A promoção do afeto, do cuidado e da ternura entre os componentes da família podem representar poderosa intervenção na ordem subjetiva da qual nos fala Wieviorka (1997). O fortalecimento dos laços afetivos

pode oferecer um primeiro patamar de reorganização familiar capaz de enfrentar as outras dimensões vulneráveis do grupo.

Considerações finais

Em um mundo extremamente narcisista e hedonista, a questão da alteridade cada vez mais se torna um desafio. Todas as transformações que assolam a sociedade contemporânea afetam sobremaneira não só os indivíduos, mas também as famílias. Os estilos e as composições de vida familiar se alteram, explodindo com as estruturas tradicionais, produzindo novas formas de organizar a convivência conjugal e doméstica que escapam à lógica da estabilidade e da padronização. Nesse contexto, a questão não é o modelo familiar ou a camada social a que a família pertence. O que de fato deve ser indagado, a partir das ideias de Anna Arendt expostas nesse texto, é a sustentação do poder como legítimo e não em associação à violência.

Para essa composição no dia-a-dia do grupo familiar, é preciso ainda sustentar a diferença, a alteridade, uma vez que:

a violência, em lugar de expressar em vão aquilo que a pessoa ou o grupo aspiram afirmar, torna-se pura e simples negação da alteridade, ao mesmo tempo que da subjetividade daquele que a exerce. Ela é a expressão desumanizada do ódio, destruição do Outro, tende à barbárie dos purificadores étnicos ou dos erradicadores (WIEVIORKA, 1997, p. 37).

Em ensaio sobre a barbárie na história da humanidade, François Mattéi acredita que a barbárie “[...] não remete a uma invasão da violência que viria do exterior revirar nossa intimidade, e sim a essa própria intimidade a partir do momento em que ela se apresenta como autônoma e arrogante” (MATTÉI, 2002, p. 12). A barbárie corresponde ao colapso humano, e sua regressão à violência encontra despida de significado. Nesse sentido, é no interior do homem que devemos buscar essas tendências. Apesar de esse raciocínio ser usado para a violência dos coletivos, podemos utilizá-lo para se pensar também a violência privada. A relação do eu consigo mesmo experimentada pelo sujeito moderno, levada ao extremo, revela sua impotência para romper esse circuito e consentir a experiência da alteridade. Nesse sentido, o sujeito torna-se estranho a tudo que não é ele, e suas relações passam a ser

coextensivas a ele mesmo. Sua vontade passa a ser soberana, sendo que, sob esse pretexto, a violência se justifica. O enclausuramento do sujeito em si mesmo boicota a possibilidade da alteridade. “É a barbárie complacente do sujeito nômade de seu próprio deserto, privado de qualquer fonte exterior [...]” (MATTÉI, 2002, p. 162). Preso em suas tramas transgeracionais e subjetivas, os pais podem sustentar circuitos de interação repetitivos e mediados pela violência, submissos e obedientes a somente uma forma de relacionar: pela agressão.

Compreender os aspectos e as nuances da violência que se desenvolve nos espaços privados do cotidiano familiar pode oferecer resultados imediatos e positivos para a vida de muitas crianças e adolescentes, bem como refletir de forma decisiva nas escolhas dos jovens que se colocam em risco todos os dias nos guetos dos grandes centros urbanos. Nosso exercício de pensar a violência familiar a partir das ideias desenvolvidas por Hannah Arendt e outros autores acima citados reporta-se à nossa compreensão de família como instituição social dinâmica. Esse dinamismo confirma-se na própria mutação do grupo familiar e nos diversos arranjos que ele vem apresentando; uma relação de reciprocidade com a própria mutação social. É no jogo político de mudanças familiares e sociais que o grupo se singulariza e constrói seu cotidiano.

A despeito de toda dificuldade de se construir uma teoria que circunscreva o fenômeno da violência como nos afirmam tantos autores, acreditamos que é possível nos beneficiarmos das contribuições desses mesmos autores que se dedicam à análise do macro e das manifestações sociais da violência. Compreendemos que a violência que se inscreve nas relações pessoais e nas tramas familiares pode ser abordada em analogia ao que esses teóricos já produziram. Não cabem mais análises superficiais e simplistas que culpabilizam e desqualificam homens e mulheres trazendo para a ordem exclusivamente individual o que responde também a uma produção social e coletiva.

Referências

ARBLASTER, Anthony. Violência. In: OUTHWAITE William;
BOTTOMORE, Tom. *Dicionário do Pensamento Social no Século XX*.
São Paulo: Jorge Zahar Editor, 1996. p. 803-804.

ARENDR, Hannah. *Da violência*. 2004 (1969/1970). Disponível em: <<http://www.sabotagem.cjb.net>. Acesso em: 5 set. 2010.

BEATO, Cláudio; SILVA, Bráulio Figueiredo Alves da; TAVARES, Ricardo. Crime e estratégias de policiamento em espaços urbanos. *Dados*, Rio de Janeiro, v. 51, n. 3, 2008 . Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0011-5258200800300005&lng=pt&nrm=iso> . Acesso em: 25 out. 2010.

DEEKE, Leila Platt *et al*. A dinâmica da violência doméstica: uma análise a partir dos discursos da mulher agredida e de seu parceiro. *Saúde e sociedade*, São Paulo, v. 18, n. 2, jun. 2009. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-12902009000200008&lng=pt&nrm=iso> . Acesso em: 29 set. 2009.

FONSECA, Arilton Martins *et al*. Padrões de violência domiciliar associada ao uso de álcool no Brasil. *Revista de Saúde Pública*, São Paulo, 2009. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-89102009005000049&lng=pt&nrm=iso> . Acesso em: 29 set. 2009.

KEHL, Maria Rita. Em defesa da família tentacular. In: GROENINGA, G. C. & PEREIRA, R. da C. *Direito de Família e Psicanálise: rumo a uma nova epistemologia*. Rio de Janeiro: Imago, 2003. p. 163 – 176.

MATTÉI, Jean-François. *A barbárie interior: ensaio sobre o i-mundo moderno*. São Paulo: UNESP, 2002.

NOBRE, Maria Teresa; BARREIRA, César. Controle social e mediação de conflitos: as delegacias da mulher e a violência doméstica. *Sociologias*, Porto Alegre, n. 20, dez. 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-45222008000200007&lng=pt&nrm=iso> . Acesso em: 29 set. 2009.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE – OMS. *Primeiro relatório mundial sobre violência e saúde*, 2002. Disponível em: <<http://www.saude.gov.br>. Acesso em: 7 set. 2009.

ROUDINESCO, Elisabeth. *A família em desordem*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

SARTI, Cynthia. A. Famílias enredadas. In: ACOSTA, Ana Rojas; VITALE, Maria Amália (Orgs.). *Família: redes, laços e políticas públicas*. 3 ed. São Paulo: Cortez/IEC PUC SP, 2007. p. 21-36.

SAWAIA, Baden B. Família e afetividade. In: ACOSTA, Ana Rojas & VITALE, Maria Amália. *Família: redes, laços e políticas públicas*. 3 ed. São Paulo: Cortez/IEC PUC SP, 2007. p. 39-50.

WIEVIORKA, Michel. O novo paradigma da violência. *Tempo Social: Revista de Sociologia USP*, São Paulo, v. 9, n. 1, p. 5-41, mai. 1997.

Violência e diagnóstico: apontamentos acerca da psicopatologia prática do DSM

Fuad Kyrillos Neto

Doutor em Psicologia Social pela PUC-SP, docente do Departamento de Psicologia Clínica e Sociedade da Universidade Federal do Triângulo Mineiro - UFTM.

fuad@psicologia.uftm.edu.br

Gustavo Alvarenga Oliveira Santos

Mestre em Psicologia Clínica pela PUC-Campinas. Docente do Departamento de Psicologia Clínica e Sociedade da Universidade Federal do Triângulo Mineiro - UFTM.

gustavo.alvarenga@uftm.edu.br

A relação poder e violência na história do diagnóstico médico

A relação entre médico e paciente constitui um lugar privilegiado para o entendimento dos modos como o poder e a violência operam na forma de produção do diagnóstico. Entendida, segundo Entralgo (1964), como o momento cognitivo dessa relação, a produção de um saber sobre o paciente, que determina as formas de encaminhamento e prognóstico da doença, variou conforme os momentos da história, e essa variação nos interessa para que se torne claro como esse saber é produzido na contemporaneidade.

Lain Entralgo, em uma obra que resgata a história da relação médico-paciente, estabelece três momentos por meio dos quais essa relação pode ser compreendida: o cognitivo, o operativo e o ético-religioso. O autor descreve esses momentos na relação médico-paciente desde a Grécia até a modernidade, apresentando no final do livro sua visão a respeito dessa relação que ele propõe ser inter-humana (quasi-diádica). Neste capítulo

nos remeteremos às contribuições desse autor, em específico a respeito da história do momento cognitivo, que corresponde ao diagnóstico produzido na relação médico-paciente, para que possa nos orientar a compreender a relação de poder e violência envolvida nesse processo.

Na Grécia antiga, as principais contribuições sobre a produção do saber diagnóstico referem-se ao modelo deixado por Hipócrates. Entralgo estabelece quatro momentos para entender a forma como o pensamento hipocrático subsidiou essa compreensão. Para um bom diagnóstico, o médico deverá ser capaz de: 1-) descrever a *katástasis*; 2-) definir o ser da enfermidade; 3-) classificar a enfermidade.

O primeiro momento diagnóstico, a *katástasis*, refere-se àquilo que comumente definimos como os sintomas de determinada doença. Nada mais é, segundo os gregos, que a constituição epidêmica da enfermidade. Para se chegar à *katástasis*, é preciso produzir um saber a partir de pelo menos três fontes distintas e complementares: a-) sensação do corpo, exploração de todo o corpo por meio dos sentidos do médico; b-) o meio físico, a descrição e o conhecimento dos aspectos geográficos que se relacionam à doença; c-) o diálogo entre o médico e o enfermo, ou seja, a conversa entre o médico e o paciente como caminho de investigação dos sintomas. Tendo claro o constitutivo da enfermidade, é necessário defini-la em seu Ser.

Uma vez estabelecida a *katástasis*, as enfermidades poderiam ser classificadas em *tylkê* ou *anankê*. *Tylkê* referia-se àquelas que eram determinadas pelo azar, e *anankê* às que eram determinadas por necessidades naturais. Enquanto a primeira possuía uma causa exógena, determinada pelo acaso, a segunda já apontava uma desarmonia da natureza que, por meio da doença, precisava se reorganizar. Os gregos apontavam que a saúde se referia à harmonia das forças naturais em seus contrários; quando se encontravam desequilibradas, faziam surgir a doença. Assim, ao médico cabia conhecer não o ser da doença, mas qual aspecto da saúde se encontrava desequilibrado.

Sobre a classificação da doença em termos gerais, a Grécia antiga se encontrava dividida entre a escola de *Cos* e a escola de *Cnidos*. A primeira afirmava que o *eidos* (essência) de determinada doença era impossível de ser classificado de forma genérica, pois a quantidade de doenças seria inumerável, havendo tantas enfermidades quanto o número de indivíduos. Já a escola de *Cnidos* pressupunha um tratado geral das doenças, com

seus tipos e subtipos, fato que rivalizava com as escolas na Grécia Antiga. Entralgo chama a atenção para esse aspecto individualizante do diagnóstico dos que seguiam a escola de Cos, presidida pelo próprio Hipócrates “[...] viam em primeiro lugar a individualidade do paciente, diferente do clínico tipificador dos séculos XIX e XX, que do seu paciente apenas vê um indivíduo com olhos de seu corpo e um modo típico de adoecer com os olhos de sua mente” (ENTRALGO, 1964, p. 75).

Para um médico hipocrático, chegar a um diagnóstico individualizado significava utilizar pelo menos quatro saberes possíveis de serem elaborados a partir do contato com o paciente: a-) a descrição patocrônica, ou seja, a descrição do tempo de evolução da doença; b-) o juízo prognóstico, a ideia de intuir um futuro para o paciente particular; c-) a intensidade do sintoma, a forma como o sintoma se manifesta em termos de intensidade; d-) participação do paciente no saber diagnóstico, o juízo prognóstico só poderá alcançar seu saber pleno quando existe a participação do doente na construção desse saber.

Sobre esse último tópico, cabe ressaltar o valor dado ao saber diagnóstico como possível de ser comunicado e explicado ao paciente como a um estudante de medicina. Para Entralgo, torna-se condição *sine qua non* a interlocução dos saberes do médico e do paciente para o adequado diagnóstico. O autor cita Platão em seu livro *As Leis* em que o filósofo grego demonstra a diferença entre os médicos de homens livres e os médicos de escravos; enquanto o primeiro comunica suas impressões ao doente, discutindo e elaborando o prognóstico junto dele, o segundo segue correndo de um doente a outro prescrevendo sem discutir ou dialogar. Assim diz Platão, citado por Entralgo:

Se um destes médicos (médicos de escravos) tivesse escutado a respeito de médicos livres com pacientes livres em termos muito semelhantes aos das conferências científicas, expondo como concebe a doença em sua origem e remontando-a à natureza de todos os corpos, começaria a rir e diria o que a maioria dos chamados médicos respondem de imediato em tais casos: o que faz não é curar a seu paciente, mas sim ensiná-lo, como se tua missão não fosse devolver-lhe a saúde, mas sim fazê-lo médico (PLATÃO *apud* ENTRALGO, 1964, p. 78).

Para Entralgo, o diálogo era essencial para a construção de um saber diagnóstico entre o médico de homens livres da escola de Cos. Neste ponto

faz-nos patente remeter à conceituação de Hannah Arendt sobre o poder e a violência, cuja origem a autora localiza na Grécia e na diferença entre homens livres e escravos, que se localizaria na distinção entre o público e o privado.

Na Grécia antiga, o mundo privado era o que permitia a manutenção das necessidades biológicas básicas para a sobrevivência do indivíduo. Tal encargo era delegado aos escravos e às mulheres que, dominados, trabalhavam para o cidadão, o homem da família. Para Arendt, o mundo privado era marcado pela diferença entre dominadores e dominados, e esse domínio era mantido pela violência.

Já na polis, lócus da igualdade, tem-se a emergência do homem político, livre, cuja participação nesse domínio era marcada pela igualdade de direitos e deveres mediada pelo *logos*. Ao contrário do mundo privado, no qual o domínio era exercido pela violência, no mundo público ele é dado pelo convencimento efetuado por meio de um discurso racional. Esse é para Arendt (1997) o exercício do poder que não se dá pela imposição, mas pelo consenso, senão convencimento das partes interessadas.

Arendt (1997) distingue essa ideia de poder da interpretação usual, de que ele se basearia no binômio comando-obediência. Os gregos, para a autora, não creditavam o poder a alguém a quem obedecer, mas à legitimidade desse alguém no poder. Já a violência não se alicerça na legitimidade ou na dialogicidade, mas no uso de instrumentos para atingir determinado fim. Para Arendt (1997), sua forma mais extremada é o um contra o todo; o um domina por meio de instrumentais coercitivos a multiplicidade dos demais.

Se o poder se alicerça nas possibilidades dos homens em diálogo cuja palavra é carregada de sentido, pois não se distancia da ação, a palavra na violência é arbitrária e se insere como ordem a que se deve obedecer. Os mecanismos da violência mantêm a ordem por intermédio de meios físicos, morais e espirituais.

Entendemos que a forma de produção de diagnóstico pode se dar numa relação de poder ou de violência conforme o modo de relação que se opera entre o médico e o paciente. Na Grécia, torna-se clara a diferença referida por Platão entre os médicos de homens livres e os médicos de escravos. A produção do saber sobre a enfermidade pode se dar pela simples via da prescrição ou pelo diálogo professoral dos médicos em relação aos seus pacientes. Enquanto no primeiro a palavra é unívoca e taxativa, no segundo

há uma palavra racional que propõe o convencimento e a explicação sobre a doença para o paciente.

Nesse aspecto, destacamos que a prática da entrevista clínica com vistas à classificação diagnóstica do Manual Diagnóstico e Estatístico de Distúrbios Mentais - DSM - funde essas dimensões ao propor como estratégias clínicas para a entrevista o *rapport* - a empatia e a compaixão para conquistar o paciente como um aliado e a demonstração de perícia e conhecimento para lidar com a descrença (OTHMER, 1992).

Na idade moderna, com o advento da ciência e o método hipotético dedutivo, temos uma nova forma de se produzir o saber diagnóstico. Entralgo resume assim os procedimentos modernos de produção desse saber:

[...] deter-se na experiência da realidade que o doente apresentar, conjecturar uma hipótese que pareça explicá-la tecnicamente, tratar de confirmar a hipótese mediante um recurso exploratório determinado (perguntas, exploração física, etc), substituir por outra, se tal confirmação não se produzir, e prosseguir assim até que o conhecimento do doente permita entender de maneira satisfatória toda a experiência obtida frente a sua realidade singular (ENTRALGO, 1964, p. 379).

O método para a obtenção do diagnóstico não se diferencia, tal como é visto na Grécia, entre um molde genérico e outro singular. A concepção moderna tem na nosografia, classificação geral das doenças, o único modo. Construída por critérios estatísticos e epidemiológicos, a nosografia tipifica as doenças em geral, de forma que a concepção do indivíduo nessa produção de saber não é a de quem possui ou sofre de determinada doença, mas a de um caso de determinada doença. Assim, a objetivação da enfermidade como entidade acima do próprio indivíduo retira-o da cena da produção do saber sobre sua doença, remetendo seus sintomas a quadros gerais e inespecíficos.

Entralgo elege três características da forma do diagnóstico moderno: a objetivação, a tipificação e a indução. A primeira característica refere-se ao grau de objetivação que a medicina moderna tende a chegar. O autor ressalta que essa se dá indiferentemente à natureza da doença, física ou psíquica, podendo o diagnóstico de depressão endógena ou de diabetes coincidir como possíveis dentro de um mesmo parâmetro metodológico. Outra característica da ciência moderna na produção dos diagnósticos é a tipificação, ou seja, todo e qualquer saber diagnóstico deve ser tipificado

dentro de um quadro genérico nosológico. O autor ressalta a perda de qualquer evolução individual da doença, sendo que ela deve caber dentro dos quadros genéricos estatísticos. Sobre a indução, Entralgo diz sobre a necessidade de o diagnóstico ser pensado a partir da observação do médico e dela nascer uma hipótese.

É na modernidade, sobretudo, que o saber acerca do psiquismo passa a ser constituído pelo saber médico. E o problema do diagnóstico na forma como apresentada por Entralgo é transposto para o campo do mental. Essa transposição não ocorre de forma natural; pelo contrário, traz, logo em seu início, vários problemas no campo epistemológico gerando alguns paradigmas e modelos de tratamento que não se coadunavam diretamente ao que era da ordem médica *stricto sensu*.

Se de um lado a psiquiatria evoluía tentando aplicar o modelo médico ao saber psi, de outro, novos paradigmas davam outro caráter à forma de se tratar o mental, como a psicanálise e a psicologia fenomenológica. O problema da tipificação diagnóstica se dá, desde seu início, alicerçada em diferentes paradigmas de entendimento do psíquico, não encontrando uma forma única de classificação. Essa diversidade de nomenclaturas e entendimentos sobre a doença *psi* conduziu as tentativas de produção de classificações universais que pudessem dar cabo à diversidade inerente dos diferentes pontos de vista sobre as doenças mentais geradas na modernidade.

O problema da classificação médica no campo da psiquiatria é que, afirma Berrios, “[...] a natureza da ‘realidade’ psiquiátrica não é nem pura biologia, nem um construto social vazio, mas uma complexa combinação de ambos” (BERRIOS, 2008, p. 119). Essa complexidade não é motivo, segundo o autor, de se abandonar a tipificação nesse campo, mas de entender que nenhum dispositivo único, seja biológico ou social, pode dar conta da complexidade inerente às doenças mentais.

Não podemos, sob o jugo de sermos por demais simplistas, estabelecer uma relação direta entre poder e violência, tal como pensado por Arendt no campo das ciências sociais, e a forma de produção diagnóstica na modernidade. O que aqui aproveitamos da autora é sua concepção de como a violência e o poder operam na relação entre os homens. Se partirmos do pressuposto de que toda relação humana é política (VAZ, 1992), a relação médico-paciente também envolve domínios de poder e violência, podendo

se diferenciar em suas formas.

Enquanto o poder é um constructo que se dá na forma da legitimidade conjunta, a violência é um meio através do qual se opera uma obediência. Não há compatibilidade possível entre os dois termos, “onde um domina absolutamente o outro está ausente” (ARENDR, 1994, p. 44). Em sua obra *Sobre a Violência*, a autora demonstra como esses conceitos estiveram presentes nos grandes conflitos do século XX e faz uma advertência:

Nem a violência nem o poder são fenômenos naturais, isto é, uma manifestação do processo vital; eles pertencem ao âmbito político dos negócios humanos, cuja qualidade essencialmente humana é garantida pela faculdade do homem para agir, a habilidade para começar algo novo. E penso que pode ser demonstrado que nenhuma outra habilidade humana sofreu tanto com o progresso da época moderna, pois o progresso, como viemos a entendê-lo, significa crescimento, o processo implacável de ser mais e mais, maior e maior. Quanto maior torna-se um país em termos populacionais, de objetos e posses, tanto maior será a necessidade de administração e, com ela, o poder anônimo dos administradores (ARENDR, 2010, p. 103).

Assim entendemos que o tempo moderno inaugura uma nova forma de relações políticas entre os homens, sendo o poder e a violência as formas de dominação que crescem de forma vertiginosa quão mais difícil se torna lidar com contingentes populacionais diversos e numerosos. Os manuais classificatórios da saúde mental vêm ao encontro desses problemas, homogeneizando a diversidade dos sofrimentos psiquiátricos a partir de categorias gerais construídas por critérios estatísticos e epidemiológicos, tentando encontrar generalidades que atendam às políticas de saúde pública e privada.

A generalidade diagnóstica, entretanto, nega as particularidades da clínica *psi*; as clínicas que se apoiam nos manuais classificatórios apresentam as patologias como entidades objetivas e imparciais do ponto de vista teórico, obscurecendo o *logos* inerente à diversidade das visões que alicerçam os paradigmas na saúde mental, tornando-se, dessa forma, meios de dominação e de expropriação do saber constituído no diálogo entre médico e paciente. Nesse sentido, percebemos atualmente uma expansão do uso de classificações psiquiátricas e uma proliferação de práticas *psi* baseadas em tais classificações.

A ligação paciente e médico é uma relação de poder quando se alicerça nas possibilidades de diálogo entre os diversos paradigmas de um lado e no *logos* do paciente em particular. Na saúde mental o *logos* é inerente a essa produção, sendo que uma leitura que se propõe baseada tão somente em sinais e sintomas retira da fala esse caráter de produção de saber que lhe é própria, expropriando-a e delegando-a a um saber catalográfico e referencial. Consideramos que o sistema classificatório DSM é o principal expoente dessa forma de saber, pois reivindica para si o título de atóxico e operacional.

Os paradigmas psicanalíticos e fenomenológicos se apoiaram nessa premissa de que a construção do diagnóstico precisaria se dar a partir de um encontro inter-humano no segundo e da transferência clínica no primeiro. A dialogicidade em ambos é ponto de partida do poder e da possibilidade de produzir saber entre homens livres, no bom sentido grego.

As versões do DSM: breve história da expulsão da subjetividade

O DSM é publicado pela Associação Americana de Psiquiatria (APA) e fornece critérios diagnósticos de transtornos mentais.

Houve cinco revisões desde 1952, ano de sua primeira publicação. Ele evoluiu a partir dos sistemas de coleta de recenseamento e estatísticas do hospital psiquiátrico e de um manual desenvolvido pelo Exército dos Estados Unidos. A maior revisão foi a da quarta edição (DSM-IV), publicada em 1994, cuja atualização do texto ocorreu em 2000. Atualmente, a quinta edição (DSM-V) está em discussão, planejamento e preparação para ser publicada em maio de 2012.

A necessidade de recolher informações estatísticas foi o impulso inicial para o desenvolvimento de uma classificação de transtornos mentais nos Estados Unidos. A primeira tentativa oficial foi o censo de 1840, que usou uma categoria “idiotice / insanidade” para classificar o transtorno mental. O censo de 1880 distinguiu as seguintes categorias de transtornos mentais: mania, melancolia, monomania, paralisia, demência, alcoolismo e, como a Associação Psiquiátrica Americana (APA), juntamente com a Comissão Nacional de Higiene Mental, desenvolveu um novo guia para hospitais mentais

chamado “Manual Estatístico para o Uso de Instituições de Insanos, que incluiu 22 diagnósticos.

Em 1952 é publicada a primeira versão do DSM organizada pela APA. Ela amplia a classificação utilizada pelo Exército, desde 1918, de modo a uniformizar os critérios semiológicos da prática diagnóstica em torno de 180 distúrbios. Suas categorias são de extração psicodinâmica fortemente marcada pelas concepções de Adolf Meyer, ressaltando-se a oposição entre neurose e psicose. O primeiro grupo é referido principalmente em torno do espectro que vai da ansiedade à depressão, com relativa preservação do contato com a realidade.

Embora estivesse intimamente envolvida na seguinte revisão significativa da seção de transtorno mental da Classificação Internacional de Doenças (CID) – versão 8, em 1968, a APA decidiu também avançar com uma revisão do DSM. Bastante semelhante ao DSM-I, o CID 8 foi publicado em 1968, listando 182 desordens em 134 páginas. O termo “reação” foi abandonado, mas o termo “neurose” foi mantido. Tanto o DSM-I quanto sua segunda versão refletiam a predominância da psicodinâmica psiquiátrica, embora eles também incluíssem as perspectivas biológicas e os conceitos do sistema de Kraepelin de classificação. Os sintomas não eram especificados com detalhes em distúrbios específicos. Muitos eram vistos como reflexos de grandes conflitos subjacentes ou reações inadequadas aos problemas da vida, enraizados em uma distinção entre neurose e psicose (grosso modo, ansiedade / depressão amplamente em contato com a realidade ou alucinações / delírios aparentemente desconectados da realidade). Os conhecimentos biológico e sociológico também foram incorporados em um modelo que não enfatizava um claro limite entre normalidade e anormalidade.

Em 1974, a decisão de se criar uma nova revisão do DSM foi tomada, e Robert Spitzer teve o cargo de presidente da força-tarefa. O ímpeto inicial foi fazer a nomenclatura DSM coerente com a CID, publicada pela Organização Mundial de Saúde. A revisão ganhou forma mais ampla sob a influência e o controle de Spitzer e os membros escolhidos por ele. Um dos objetivos foi o de melhorar a uniformidade e a validade do diagnóstico psiquiátrico. Havia também a necessidade de padronizar as práticas de diagnóstico nos

1 Adolf Meyer: psiquiatra suíço que foi presidente da APA. É considerado uma das figuras mais influentes da psiquiatria na primeira metade do século XX. Seu trabalho era focado em coletar histórias detalhadas da vida de seus pacientes. A mais proeminente de suas contribuições à psiquiatria vem de sua insistência em afirmar que os pacientes poderiam ser melhor compreendidos se levamos em consideração suas situações de vida.

Estados Unidos e em outros países depois que a pesquisa mostrou que os diagnósticos psiquiátricos diferiam significativamente entre Europa e Estados Unidos. O estabelecimento desses critérios também foi uma tentativa de facilitar o processo de regulamentação farmacêutica.

O potencial de novas categorias de desordem foi estabelecido por consenso durante as reuniões da comissão, como a presidida por Spitzer. Um dos principais objetivos era uma base de categorização em linguagem coloquial inglês descritivo (o que seria mais fácil de usar por escritórios administrativos federais), em vez de suposições de etiologia (uma abordagem descrita como “neo-kraepelianismo”). Os pontos de vista psicodinâmicos e fisiológicos foram abandonados em favor de um modelo regulamentar ou legislativo.

O sistema tentou produzir uma imagem mais propícia para um recenseamento da população estatística em vez de apenas um diagnóstico simples. Spitzer argumentou que transtornos mentais são um subconjunto das desordens médicas. A força-tarefa decidiu que cada uma das desordens mentais passaria a ser concebida como uma síndrome clinicamente significativa, comportamental ou psicológica.

A primeira versão do DSM-III foi preparada em um ano, e muitas novas categorias de desordens foram introduzidas. Ensaio patrocinados pelo National Institute of Mental Health (NIMH) foram conduzidos entre 1977 e 1979 para testar a viabilidade dos novos diagnósticos. A controvérsia surgiu em relação à supressão do conceito de neurose, um dos princípios da teoria psicanalítica e da terapia, mas visto como vago e não científico pela força-tarefa do DSM. Confrontado com uma grande oposição política, o DSM-III passou por sério risco de não ser aprovado pelo Conselho de Administração da APA, a menos que “neurose” fosse incluída em alguma incapacidade. Um compromisso político de reinserção do termo foi assumido, inserindo-o entre parênteses, em alguns casos, logo após a palavra “desordem”.

Finalmente publicado em 1980, o DSM-III teve 494 páginas e listou 265 categorias diagnósticas. Rapidamente inserido em uso internacional e difundido por múltiplos parceiros, tem sido considerado uma profunda transformação da psiquiatria. Propondo-se como um sistema classificatório teórico e operacional das grandes síndromes psiquiátricas, esse manual modificou profundamente a concepção de pesquisa e de prática psiquiátrica, pois, a partir de então, a psiquiatria teria disponível um sistema de diagnóstico

preciso, do ponto de vista descritivo-terminológico, e passível de servir de apoio para a pesquisa empírico-experimental. Pereira (2000) nos lembra que a partir do DSM-III os diagnósticos passariam a ser considerados instrumentos convencionais, dispensando qualquer referência ontológica. A única exigência seria a concordância no plano descritivo.

Listando 297 desordens em 886 páginas, em 1994 o DSM-IV foi publicado. A força-tarefa foi chefiada por Allen Frances. Um comitê de direção de 27 pessoas foi introduzido, incluindo quatro psicólogos chefiados por Frances. O comitê diretor criou 13 grupos de trabalho formados por 5 a 16 membros. Cada um dos grupos tinha aproximadamente 20 conselheiros. A grande mudança em relação às versões anteriores foi a inclusão de um critério de significância clínica para quase metade de todas as categorias que possuíam sintomas e causavam sofrimento clinicamente significativo ou prejuízo no funcionamento social, ocupacional ou em outras áreas importantes de funcionamento.

Sabemos que o próprio termo psicopatologia é carregado de ambiguidades. Trata-se de uma terminologia fortemente associada às raízes psiquiátricas. Tal termo evoca uma disciplina que trata da natureza da doença mental, suas causas, mudanças estruturais e funcionais ligadas a ela e suas formas de manifestação. Em uma acepção bastante genérica, a psicopatologia pode ser considerada um conjunto de conhecimentos acerca do adoecimento mental do ser humano.

O esperanto classificatório² e suas consequências clínicas

Jaspers, em sua *Psicopatologia Geral*, de 1913, já chamava a atenção para as ambiguidades inerentes à pesquisa em psicopatologia:

Tanto na psicologia quanto na psicopatologia talvez não se possa afirmar nada ou quase nada que não seja, de alguma maneira, contestado. Por isso se alguém pretende estabelecer a razão de suas afirmações e descobertas e elevá-las acima da onda de intuições psicológicas diárias, terá também de empreender

² Aproximamos os sistemas classificatórios em psiquiatria da ideia de língua como um sistema de signos. É a forma humana e social de comunicar ideias por meio de um todo organizado de diferenças. Esse todo organizado é, por sua vez, um sistema abstrato de distinções, abstrato posto que os significantes linguísticos e mesmo os significados não existem na coisa em si e de distinções, posto que só sabemos que algo é uma coisa porque não é outra. Daí a analogia do DSM com uma língua universal que almeja acabar com os equívocos inerentes à linguagem.

reflexões metodológicas (JASPERS, 1913/1987, p. 16).

Advertidos por Jaspers acerca da importância do método para o estabelecimento de conceitos em psicopatologia, lembramos que o DSM foi constituído a partir de uma perspectiva atórica e operacional. O DSM tem como objetivo constituir-se num sistema de classificação sobre dados diretamente observáveis, sem recorrer a sistemas teóricos. Recorremos a David Goldberg, um dos integrantes da comissão responsável pelas novas edições do DSM. Recentemente, em entrevista ao jornal *Folha de São Paulo*, Goldberg foi indagado sobre quais mudanças pretende promover na classificação de doenças mentais. Ele relata sintomas que possuem “variações pequenas que distinguem um do outro”, que são, tais como as depressões unipolares simples, os estados de ansiedade, os transtornos de medo e os de ordem somática. Frente às dificuldades diagnósticas devido às “variações pequenas”, Goldberg (2009, p. XX) propõe: “Você só pode fazer diagnósticos ignorando alguns sintomas, então será melhor se os médicos apenas descrevessem os sintomas gerais que as pessoas têm nesse grupo de transtornos [emocionais].”

A descrição minuciosa e precisa dos sinais e sintomas dos transtornos mentais constitui a base semiológica de um processo investigativo em busca da etiologia. Pereira (1998) nos adverte de que a ideia de que as alterações mentais teriam estatuto de patologia se formou gradativamente em psiquiatria, não estando totalmente clara nas hipóteses de seus precursores.

Kraepelin foi o grande sistematizador da psicopatologia. Esse autor radicaliza a concepção falretiana de entidade mórbida consolidando de forma definitiva a vocação nosológica da psicopatologia. Bercherie (1989) lembra que em 30 anos o Manual de Psiquiatria de Emil Kraepelin conheceu oito edições e não houve uma só edição sem modificações nosológicas. Do ponto de vista kraepeliniano, trata-se de discernir sob as bases clínicas as diversas formas do adoecimento mental, as quais teriam o mesmo estatuto das doenças físicas tratadas pela medicina.

Pereira (1998) nos lembra que diante do impasse constituinte da própria psicopatologia, o projeto empírico-pragmático do DSM considera-se do qualificativo de neo-kraepeliniano, no sentido da delimitação precisa das entidades clínicas psiquiátricas.

Diante das considerações anteriores acerca da semiologia e do trabalho

de Kraepelin, parece-nos que a declaração de Goldberg explicita uma prática clínica que prescinde da descrição fina da entidade mórbida e, conseqüentemente, abdica da busca pela etiologia das patologias.

Tal postura mostra-se divergente com a proposta de Japers (1913/1987), que funda a psicopatologia como uma disciplina estritamente fenomenológica. Esse autor não enfatiza a noção de entidade mórbida e passa a delimitar o campo da psicopatologia não mais como o da descrição de sinais e sintomas das diferentes patologias mentais, mas como o da busca de “intuições categoriais” oriundas do contato clínico com o doente mental, na esperança de poder traduzir a experiência efetivamente vivida (*Erlebnis*) pelo paciente em seu estado de padecimento psíquico.

Diante do que Pereira (1998) denomina “confusão de línguas” presente nas disciplinas que compõem o campo da psicopatologia, esse sistema de classificação esforçou-se por criar um sistema fidedigno, pragmático e objetivo de classificação dos chamados “transtornos mentais”.

O termo “transtorno” já expressa a tentativa de se afastar da linguagem nosográfica em busca de um sistema idealmente atóxico, imune aos pressupostos das disciplinas que buscam a hegemonia no campo da psicopatologia.

Othmer (1992) apresenta a mudança de conceito ocorrida na terceira versão do DSM como fruto de um “movimento neo-kraepeliano” que começou na década de sessenta, no departamento de psiquiatria da Universidade de Washington, sob a liderança de Elis Robins, Samuel Guze e George Winokur. Nas palavras de Othmer, “O DSM III e o DSM III-R, seguindo Emil Kraepelin, dão um *cardápio completo* de sinais e sintomas; desapareceu qualquer suposição de etiologia” (OTHMER, 1992, p. 3, grifo dos autores).

Pereira (1998) faz uma importante ressalva à afirmação do DSM como um projeto neo-kraepeliano. Existem diferenças marcantes entre a proposta do DSM e o projeto kraepeliano. Enquanto Kraepelin pensava as entidades psicopatológicas como equivalente às doenças orgânicas, a perspectiva do DSM, inspirada num pragmatismo radical, abandona a noção de “doença mental” para fundamentar seus processos. O termo doença desaparece das categorias do DSM substituído por “disorder” (transtorno) que nos remete à ideia de algo que está em desacordo com uma certa ordem operacionalmente estabelecida. Fica-nos a questão: que ordem é essa? Quais os critérios para elaboração desse “cardápio completo”?

A superação da “confusão de línguas” seria obtida por intermédio de uma fidedignidade à categoria diagnóstica, ou seja, perante uma mesma configuração sintomatológica, clínicos e pesquisadores provenientes de diferentes orientações teóricas e de ambientes culturais distintos devem chegar ao mesmo diagnóstico. Para se alcançar esse objetivo, um sistema ideal de classificação deveria fornecer critérios explícitos, operacionalmente observáveis e que reduzissem ao mínimo o uso de interferências teóricas não diretamente observáveis para a definição de cada um dos quadros mentais. Temos, assim, a opção pelo pragmatismo como solução para os impasses teóricos existentes no campo da psicopatologia.

O DSM explicitamente não possui a pretensão de ser uma psicopatologia. Ele procura se constituir num sistema classificatório fidedigno dos padecimentos psíquicos. Sua racionalidade está organizada em torno da busca de categorias confiáveis, provisórias e operacionais que permitam a superação de mal-entendidos terminológicos no terreno da psicopatologia. Seu critério de objetivo está alicerçado na descrição formal do plano empírico dos fatos clínicos.

Porém, Pereira (1996) aponta críticas ao caráter falsamente ateórico do DSM e de adesão implícita às teses empiristas. Esse “compromisso prático” do DSM obriga pesquisadores a abandonar os conceitos teóricos próprios de seus campos específicos de saber com uma consequência direta: a incapacidade do progresso das disciplinas científicas que compõem o campo da psicopatologia devido à inaptidão dessas mesmas disciplinas constituírem teórica e formalmente seu objeto e métodos próprios. Os compromissos com o pragmatismo, nesse plano, certamente resultam em um enfraquecimento de cada uma das ciências. Assinalamos o risco desse enfraquecimento no contexto em que diferentes disciplinas encontram no campo da psicopatologia um mesmo objeto operacionalmente definido, quer dizer, um objeto comum apenas do ponto de vista descritivo, plano exclusivo aos procedimentos empíricos.

Apesar de tais críticas, essa delimitação das categorias mostrou-se particularmente conveniente para disciplinas que operam com uma metodologia empírico-experimental em suas abordagens do sofrimento psíquico. Notamos um uso intenso do DSM na epidemiologia, nas neurociências e no planejamento de uso de verbas públicas em programas de saúde mental.

O argumento a favor do uso do DSM no campo das políticas públicas de saúde mental é baseado no fato de que, para se organizar de forma eficiente os investimentos em saúde pública (incluindo-se obviamente o campo da saúde mental), o gestor deve saber quais são as entidades clínicas mais frequentes e prevalentes em certa comunidade e conhecer a real eficácia das diferentes modalidades terapêuticas disponíveis.

Como nos lembra Pereira (1998), temos aqui uma perspectiva que considera a medicina uma forma de intervenção concreta na ordem da vida e das instituições sociais. O sofrimento mental passa a ser encarado como questão de saúde pública solicitando a intervenção do Estado³.

No contexto contemporâneo, balizar a prática clínica pela eficácia passa a ser um ideal ético. Surge então a necessidade de se demonstrar a eficácia de uma prática para que esta possa ser reconhecida no plano oficial.

Retomamos a afirmação anterior de que a utilidade da diagnóstica do DSM seria intervir em cada episódio de aparecimento do sintoma. Essa perspectiva de basear a prática clínica pela eficácia leva à hipervalorização da chamada “medicina baseada em evidências”. Lembramos que a noção de eficácia na “medicina baseada em evidências” está associada ao fato de o tratamento funcionar em condições de mundo ideal, ou seja, a supressão dos sintomas. A própria apresentação do DSM-IV-TR (casos clínicos) adota, de forma explícita, essa tendência. Diz ela:

Sabemos, é claro, que em todos os campos da medicina lida-se tanto com a ciência quanto com a arte do diagnóstico e do tratamento. A medicina baseada em evidências, veementemente defendida em nossa época, baseia-se em um banco de dados importantes e florescente que testa a validade de diagnósticos específicos e estuda as intervenções de tratamento, sempre que possível com casos clínicos randomizados⁴ (SPITZER; FIRST; WILLIAMS; GIBBON, 2008, p. IX).

Notamos que a “medicina baseada em evidências” tem assumido o papel de legisladora do que é legítimo e pertinente executar no interior das práticas clínicas. Pereira (1998) levanta a hipótese de que a hipervalorização

3 Lembramos que Foucault (2008), ao abordar as formas de governabilidade liberal, considera o liberalismo como a moldura da biopolítica. A análise foucaultiana evidencia o papel paradoxal desempenhado pela sociedade em relação ao governo: princípio em razão do qual este tende a se autolimitar, mas também alvo de uma intervenção governamental permanente para produzir, garantir e multiplicar as liberdades necessárias ao liberalismo econômico.

4 Randomização: processo pelo qual probabilidades são atribuídas a todos os pontos do espaço amostral; acidentalização, casualização (Dicionário Houaiss da língua portuguesa).

da “medicina baseada em evidências” é uma forma de proteger os clínicos de questionamentos, sobretudo aqueles que envolvem questões jurídicas, de suas condutas com seus pacientes. Teríamos, assim, uma padronização normativa do que se está cientificamente legitimado a executar na condição de clínico.

A “medicina baseada em evidências” atualmente apresenta uma tendência a substituir a clínica pela epidemiologia apontando a penúria da prática clínica, do terapeuta que se dedica à arte de curar. Temos um colapso das práticas clínicas como forma de intermediação entre o conhecimento geral das disciplinas clínicas e o sujeito que sofre. Tais consequências da normalização das práticas clínicas não se reduzem apenas ao campo particular da medicina. Pelo contrário, suas consequências são influentes para causar repercussões consideráveis sobre todas as práticas fundadas na clínica.

Tomamos, como exemplo, a obra de Othmer (1992) que anuncia que a mudança do DSM-II para o DSM-III obriga a uma alteração no estilo de entrevistar usado por profissionais de saúde mental. O autor propõe a prática da entrevista orientada pelos sintomas e afirma que a meta dessa prática é “classificar as queixas e disfunções do paciente de acordo com categorias diagnósticas definidas (pelos critérios do DSM-III/III-R)” (OTHMER, 1992, p. 4). O autor se mostra otimista com a nova prática, pois ela permitirá prever o curso futuro do transtorno sem permitir conclusões sobre suas causas.

À guisa de conclusão: a violência inerente à clínica baseada no DSM

Conforme assinalamos anteriormente, o DSM-III exige mudança no estilo de entrevistar. A entrevista orientada pelos sintomas, adotada e defendida pelos profissionais que baseiam sua clínica nesse sistema classificatório, origina-se do conceito de que os distúrbios psiquiátricos se manifestam por meio de um conjunto característico de sinais, sintomas e comportamentos, um curso previsível, uma resposta a um tratamento um tanto específico e muitas vezes uma ocorrência familiar (OTHMER, 1992).

O método usado pelo clínico orientado pelo sintoma consiste em observar o comportamento do paciente e motivá-lo a descrever seus problemas em detalhe. O entrevistador traduz sua percepção em sintomas e sinais para um diagnóstico descritivo. Tal diagnóstico inclui a avaliação do ajustamento e

das capacidades de enfrentamento do paciente, seu modo pessoal de lidar com seu distúrbio e uma avaliação das condições clínicas do paciente, das circunstâncias ambientais e dos estressores ambientais. O objetivo da entrevista orientada pelo sintoma com sua abordagem descritiva é classificar os sinais e os sintomas em categorias de distúrbios.

O critério é externo, comportamental, podendo ser inferido a partir do relato do paciente a respeito de seu sofrimento. As referências são objetivas, não havendo a participação ou a subjetivação dos modos de adoecimento, assim como um rótulo que escapa a um saber particularizado e aliena o discurso subjetivo (produzido do geral para o particular) é uma forma de violência.

Essa violência se dá à medida que são abolidas as formas de dialogicidade, o que suplanta a possibilidade do sujeito de construir um saber sobre si. O discurso do paciente na entrevista clínica baseada no DSM-III é um inquérito cujo interesse é inculcar um saber pré-determinado “objetivamente”. Embora se diga atórica e objetiva, essa possibilidade clínica traz como pressuposto a crença na objetividade pura e simples consorte à ideia de que o observador (*expert*) pode inferir saberes unilaterais, sendo o sujeito mero receptáculo dessa inferência.

Destarte o sujeito é colocado fora da produção do saber diagnóstico, sendo aquilo o que Entralgo afirmava sobre as tipificações modernas mais um caso de algum distúrbio estatisticamente categorizado. Sem pressupor um diálogo, que é da ordem das relações de poder, o diagnóstico do DSM se dá na relação comando – obediência. Um nome é dado a uma série de sofrimentos que o sujeito apresenta ao *expert* que lhe devolve um rótulo e um encaminhamento pressuposto. Fica a cargo do sujeito obedecer ou não a esse comando, sem a oportunidade de compreender as vias pelas quais se constrói seu diagnóstico, tampouco de se implicar e se responsabilizar pelo seu sofrimento.

A generalidade com que os sinais e os sintomas estão sendo tratados por essa via tem como uma das consequências a clínica “fácil” dos problemas mentais, quando se elege uma prescrição única para diferentes indivíduos diagnosticados da mesma forma. Essa prescrição tem sido utilizada em larga escala pela mídia e por profissionais não *experts*, sendo em geral sugerida a via medicamentosa e a terapia cognitivo-comportamental para o tratamento eficaz dos sintomas.

Isso não é novo quando se pensa junto com Entralgo na questão do saber médico na modernidade, mas se torna um agravante quando essa forma de construir diagnósticos entende o mental como uma categoria entre outras da prática médica. Perdendo sua especificidade, a teia complexa apontada por Berrios em relação às doenças psiquiátricas encontra um caminho de fácil solução ao naturalizar e entificar o sofrimento a partir dos códigos classificatórios.

A nova “clínica” da saúde mental elimina os paradoxos e dilemas que sempre permearam o campo psi. Cabe perguntar em nome de que e com que interesses essa forma de violência se perpetua e até quando o mal-estar será por si só abolido e medicado à custa de uma pseudonormalidade e segurança ontológica. As estratégias de biopoder são claras, e a violência é um meio através do qual elas se perpetuam; no entanto, um grito ecoa entre os protocolos médicos. Uma paciente diz: “Esses remédios não me deixam sofrer a dor que realmente sinto”; talvez nesse fio que leva o sujeito a si mesmo esteja o ponto de resistência e insistência na possibilidade humana de saber sobre si, sujeito e partícipe de sua história a quem lhe cabe também o direito de sofrer.

Referências

ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

ARENDDT, Hannah. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

BERCHERIE, Paul. *Os fundamentos da clínica. História e estrutura do saber psiquiátrico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1989.

ENTRALGO, Pedro Lain. *La relación médico-enfermo: historia y teoria*. Madrid: Revista de Occidente, 1964.

FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GOLDBERG, David. *Criar doenças mentais só atrapalha o tratamento*. São Paulo: Centro Tecnológico Gráfico – Folha de São Paulo, 17 dez. 2009. Entrevista concedida a Rafael Garcia. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/equilibrio/noticias/ult263u661693.shtml>>. Acesso em: 8 dez. 2010.

JAPERS, Karl. (1913) *Psicopatologia geral. Psicologia compreensiva, explicativa, fenomenológica*. Rio de Janeiro: Atheneu, 1987.

OTHMER, Ekkehard. *A entrevista clínica usando o DSM III-R*. São Paulo: Manole, 1992.

PEREIRA, Mário Eduardo Costa. *O DSM IV e o objeto da psicopatologia ou psicopatologia para que?* Disponível em: <<http://www.estadosgerais.org/historia/98-dsm-iv.shtml>>. Acesso em: 16 out. 2009.

PEREIRA, Mário Eduardo Costa. A paixão nos tempos do DSM: sobre o recorte operacional do campo da psicopatologia. In: PACHECO FILHO, Raul; COELHO JÚNIOR, Nelson; ROSA, Míriam Debieux. *Ciência, pesquisa, representação em psicanálise*. São Paulo: Educ/Casa do Psicólogo, 2000. p. 119-152.

PEREIRA, Mário Eduardo Costa. Questões preliminares para um debate entre a psicanálise e a psiquiatria no campo da psicopatologia. In: COUTO, Luiz Flávio Silva. *Pesquisa em psicanálise*. Belo Horizonte: SEGRAC, 1996. p. 43-54.

SPITZER, Robert; FIRST, Michael B.; WILLIAMS, Janet B.W; GIBBON, Miriam. *DSM-IV-TR Casos clínicos*. Porto Alegre: Artmed, 2008.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1992.



PUC Minas

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA



EdUEMG

Editora da Universidade do
Estado de Minas Gerais



UEMG

UNIVERSIDADE
DO ESTADO DE
MINAS GERAIS