



Universidade Federal do Rio de Janeiro

Instituto de Psicologia

Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica

Orientadora: Professora Doutora Tânia Coelho dos Santos

**Os efeitos subjetivos da pobreza material e consequências
materiais do empobrecimento psíquico**

Tese de Doutorado

Valéria Wanda da Silva Fonsêca

Rio de Janeiro, julho de 2013

VALÉRIA WANDA DA SILVA FONSECA

**Os efeitos subjetivos da pobreza material e consequências
materiais do empobrecimento psíquico**

Tese de Doutorado

**Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-
graduação em Teoria Psicanalítica, Instituto de
Psicologia, da Universidade Federal do Rio de Janeiro,
como parte dos requisitos necessários à obtenção do
título de Doutor em Teoria Psicanalítica.**

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Tânia Coelho dos Santos

Rio de Janeiro

Julho/2013

VALÉRIA WANDA DA SILVA FONSECA

**Os efeitos subjetivos da pobreza material e consequências
materiais do empobrecimento psíquico**

Tese de Doutorado submetida ao Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica, Instituto de Psicologia, da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Teoria Psicanalítica.

Aprovada por:

Presidente, Prof. Dra. Tânia Coelho dos Santos (UFRJ)
(Orientadora)

Prof. Dra. Márcia Maria Rosa Vieira (UFMG)

Prof. Dra. Andréa Martello (UFRJ)

Prof. Dra. Kátia Kac Nigri (Psicanalista)

Prof. Dra. Rosa Guedes Lopes (UNESA)

Rio de Janeiro, julho de 2013

FICHA CATALOGRÁFICA

F676 Fonsêca, Valéria Wanda da Silva .

Os efeitos subjetivos da pobreza material e
consequências materiais do empobrecimento psíquico/
Valéria Wanda da Silva Fonsêca. Rio de Janeiro, 2013.
182f.

Orientador: Tânia Coelho dos Santos.

Tese (doutorado) – Universidade Federal do Rio de
Janeiro. Instituto de Psicologia/ Programa de Pós-
Graduação em Teoria Psicanalítica, 2013.

1. psicanálise 2. Pobreza. I. Santos, Tânia Coelho
dos. II. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Instituto
de Psicologia.

CDD: 150.195

VALÉRIA WANDA DA SILVA FONSECA

RESUMO

Resumo da Tese de Doutorado Os efeitos subjetivos da pobreza material e consequências materiais do empobrecimento psíquico. **Orientadora: Prof^a. Dra. Tânia Coelho dos Santos.**

O objetivo desta pesquisa foi delimitar quais pressupostos teóricos na psicanálise a serem considerados nas estratégias clínicas de atendimento dos brasileiros oriundos da população de baixa renda, pouco escolarizada e não familiarizada com o discurso psicanalítico. O acesso dessa população ao tratamento psicanalítico ainda é restrito aos poucos serviços públicos e ou privados de caráter ambulatorial. A ampliação da oferta desses atendimentos exige mapeamento dos efeitos subjetivos da pobreza entre os cidadãos brasileiros. Refletiu-se a respeito da constituição do laço social, da força da religião e da ciência e seus reflexos na organização da sociedade, e, em particular, nas famílias brasileiras, e ainda, sobre a constituição do sujeito na contemporaneidade. Identificamos a importância do conceito de eu na obra freudiana, e dos estudos sobre as relações entre o empobrecimento do eu e o empobrecimento econômico e social. A ação humana, particularmente a satisfação das necessidades, desenrola-se na rede da linguagem, em discurso, e no campo da ética. O universo simbólico é transmitido por meio dos enunciados primordiais, dos códigos e das leis. As necessidades nunca se apresentam em estado puro, já que não se tem acesso à ordem natural. Elas precisam ser faladas, e sempre perpassadas pelo desejo e pela demanda. Para Lacan, o que tem *status* de necessidade e torna possível a existência do homem é a diferença sexual: masculino e feminino. O Complexo de castração é o motor da renegação, que institui o conflito constitucional do eu. Demanda-se a um outro, um outro do laço social que cuide, alimente e transmita as regras do pacto civilizatório, ou seja, que ame! Contudo, quanto maior as exigências pulsionais associadas à precariedade dos recursos externos provindos da civilização, maiores as dificuldades na eficácia da renúncia pulsional, e conseqüentemente maior ‘debilidade’ do eu. Essa precariedade seria fator de adoecimento psíquico, presente nas neuroses e na melancolia. Uma característica peculiar da melancolia é o medo do empobrecimento. Freud alertou-nos sobre a pobreza que se alastra nas cidades, tal como uma epidemia social. Faz-se necessário analisar e diagnosticar quem são os sujeitos que vivem nos diversos estágios da pobreza, inclusive os pobres que vivem entre os ricos, ou seja, todos os sujeitos que se não forem protegidos pelas benesses do Estado e ou das famílias abastadas, padecerão de uma total incompetência para gerir a própria vida. Ao atualizar a condição ser da falta, o sujeito pobre desmascara a precariedade do outro social, que geralmente, por ser marcado pela castração, vacila na transmissão do saber sobre o que fazer com a falta que nos é constitucional. Desde sempre, consideramos como estratégia na direção do tratamento aprender a contornar os impasses mediante a experiência da castração e da partilha dos sexos, ambos por serem a base da constituição psíquica.

Palavras-chave: pobreza; pobreza e psicanálise, constituição do Eu; melancolia; pobreza e melancolia; civilização e pobreza.

VALÉRIA WANDA DA SILVA FONSÊCA

RÉSUMÉ

Résumé de la Thèse de Doctorat **Les effets subjectifs de la pauvreté matérielle et les conséquences matérielles de l'appauvrissement psychique**. Orientation de Tânia Coelho dos Santos. L'objectif de cette recherche a été de délimiter les hypothèses théoriques de la Psychanalyse à considérer dans les stratégies cliniques de traitement des brésiliens issus de la population la plus pauvre, peu scolarisée et peu familiarisée au discours psychanalytique. L'accès de cette population au traitement psychanalytique est encore restreint aux services publiques ou privés de caractère ambulatoire. L'augmentation d'offre de ces services exige l'identification des effets subjectifs de la pauvreté sur les citoyens brésiliens. On a réfléchi sur la constitution du lien social, sur la force de la religion et de la science et leurs réflexes sur l'organisation de la société, et, en particulier sur les familles brésiliennes, et encore, sur la constitution du sujet dans le moment actuel. On a identifié l'importance du concept du *Je* dans l'oeuvre freudienne et des études sur les relations entre l'appauvrissement du *Je* et l'appauvrissement économique et social. L'action humaine, particulièrement la satisfaction des nécessités, se déroule dans le réseau du langage, dans le discours et dans le champ de l'éthique. L'univers symbolique est transmis au moyen des énoncés primordiaux, des codes et des lois. Les nécessités ne se présentent jamais à l'état pur, puisqu'il n'y a pas accès à l'ordre naturel. Elles ont besoin d'être dites, sont toujours traversées par le désir et la demande. Pour Lacan, ce qui a *status* de nécessité et rend possible l'existence de l'homme, c'est la différence sexuelle : masculin et féminin. Le Complexe de castration est le moteur du renoncement, qui institue le conflit constitutionnel du *Je*. On demande à un autre, un autre du lien social qui soigne, alimente et transmet les règles du pacte civilisateur, ou c'est-à-dire qui aime ! Cependant, dans la mesure où les exigences pulsionnelles associées à la précarité des ressources externes venant de la civilisation sont plus grandes, plus grandes sont les difficultés de l'efficacité du renoncement pulsionnel, et par conséquent, plus grande la « débilite » du *Je*. Cette précarité serait facteur de l'apparition de la maladie psychique, présente dans les névroses et dans la mélancolie. Une caractéristique particulière de la mélancolie est la peur de l'appauvrissement. Freud a attiré notre attention sur la pauvreté qui se propage dans les

viles, comme une épidémie sociale. Il devient nécessaire d'analyser et de diagnostiquer qui sont les sujets qui vivent dans les divers stages de pauvreté, y compris les pauvres qui vivent au milieu des riches, c'est-à-dire, tous les sujets qui, s'ils ne sont pas protégés grâce aux soins de l'État ou des familles aisées, souffriront d'une totale incompetence à administrer leur propre vie. En actualisant la condition d'être du manque, le sujet pauvre démasque la précarité de l'autre social, qui en général, pour être marqué par la castration, vacille dans la transmission du savoir sur que faire du manque qui nous est constitutionnel. Dés maintenant, on considère comme stratégie dans la direction du traitement apprendre à contourner les impasses au moyen de l'expérience de la castration et du partage des sexes, pour être tous les deux, la base de la constitution psychique.

Mots-clés : pauvreté, pauvreté et psychanalyse, constitution du *Je*, mélancolie ; pauvreté et mélancolie ; civilisation et pauvreté.

Como é bom agradecer!

Muitas pessoas me ajudaram a construir esta tese, e chega a hora de expressar a gratidão e o respeito a todos.

Seguindo uma estrutura,

À Tânia Coelho dos Santos, orientadora desta proposta. Mulher que testemunha a implicação com a causa freudiana, e que muito me orgulha de ter-me deixado guiar por suas orientações. Nunca confiei cegamente em ninguém, mas gosto de confiar sabendo que posso arriscar fazer diferente e não perder o amor e o respeito.

Ao Programa de Teoria Psicanalítica da Universidade Federal do Rio de Janeiro, que escutou meu pedido, e me adotou. Espero retribuir tal acolhida, honrando tal diploma.

Ao Ministério da Educação, através da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, que viabilizou o sustento econômico de todos os deslocamentos Juiz de Fora – Rio de Janeiro, nesse período.

À secretaria do Programa, através dos funcionários José Luiz e Alice, pela eficiência, o carinho e a atenção de que sempre usufrui.

Aos parceiros de trabalho,

A todos os colegas do Instituto *Sephora* de Orientação Lacaniana – ISEPOL, que contribuíram nas reflexões sobre o tema.

A Rosa Guedes Lopes e Kátia Kac Nigri que indicaram um *bem-dizer* na revisão desta tese.

Professora Doutora Thereza Domingues que, no tempo de concluir esta tese, chega e diz: “pode contar comigo!” Obrigada pelo carinho e atenção com que revisou este texto. Sou ciente do esforço que lhe exigi. Mas, por conhecê-la como orientanda, no Mestrado de Teoria Literária, sei do seu engajamento com a educação de mestres e doutores neste país.

Também, agradeço a Liliane Gervason que, com delicadeza e carinho, arrumava tempo para revisar, ao longo desses anos, as publicações que eu escrevia relacionada à formação. E a Professora Nadime Bará, que desde a preparação para este curso, se dedicou na parceria de ensinar e aprender a escrever na língua portuguesa.

Registro meus agradecimentos à PUC – RJ, que me permitiu usufruir das ótimas instalações da sua biblioteca por anos, tal como se fosse aluna regular.

À família,

Ao Marcelo, meu filho, que em silêncio, aprendeu a dividir a mãe com os outros amores, e cedo entendeu a força do desejo desta mulher com a causa da psicanalítica.

Ao meu pai, hoje representante também da mãe, o qual não me deixou, mesmo a distância, desgarrar, e que de longe segue até hoje me dando conselhos e muito amor. Este texto é para você, enquanto testemunho do valor da educação que vocês sempre acreditaram ser fundamental.

Meus irmãos Paulo, Patrícia, Simone e Fernanda, todos contribuíram para este trabalho. Aos cunhados, Oscar e Hélio e a Graça, minha cunhada preferida. Aos sobrinhos Pedro Paulo, Artur, Ana Paula, Tatiana, Oscar Filho, Felipe e Maria Júlia, aos quais espero estar dando o exemplo.

Aos amigos,

Agradeço a duas amigas que, em momentos diferentes, me ofereceram suas casas, e compartilharam a intimidade das suas vidas, no Rio de Janeiro:

Elisabeth Castro, grata pela moradia na Barra. Somos amigas e parceiras de longos anos.

Eliane Schermann, com quem partilhei tantos momentos da minha vida. Obrigada por me acolher em sua casa, de conviver e de me ensinar tantas coisas, inclusive o que é da ordem do prazer e da alegria, nessa cidade maravilhosa. Não esquecerei a beleza do Jardim Botânico e a mais nobre das moradoras, juntamente com sua mãe, e suas assistentes Kátia e Santinha.

Martha Augusta Ribeiro, uma amiga que chegou com a maturidade. Que conheci num momento de solidão, perdas e mudanças estruturais de vida. Ela, com seu carinho sempre pode ouvir-me e me cuidar como ninguém. No seu estabelecimento, Café Salvaterra, na entrada de Juiz de Fora, conheço muitas pessoas, e de lá fiz um dos meus poucos lugares de lazer. Esta amiga curtiu minha tese como ninguém, escutou as minhas argumentações, e depois, dizia-me: Tenha calma!

Sinto orgulho em declarar meu carinho aos amigos, e registro alguns que não poderia deixar de apontar a presença na vida pessoal e no trabalho: Raymonde e Luiz Saraiva, Maria José de Mendonça, Júlia Guedes, Stetina Dacorso, Marlene Martins, Mafalda Cruz, Vera Helena Barbosa, Ana Cláudia Nascimento, Rita Auxiliadora Mendes, Ana Célia Cavalcante, Zeil, Adriana e José Ventura, Ricardo Tortura, José Roberto Machado Cruz, Luiz Ruffolo, Roberto Thomaz, Elaine Azalim, José Augusto e Cassiano Ribeiro, Vanessa Ribeiro, Beth do Café Salvaterra, Gabriela Santiago, M. Aziz Diniz, Leila Campos, Christiane Zeitoune, Fernanda Queiroz, Douglas Abreu, Patrícia Matos, Flávia Lana, Cristina Antunes, Rosinda Oliveira e Maria Delzita Neves.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1 . A CLÍNICA DA CIVILIZAÇÃO	24
1.1 A civilização freudiana	27
1.2 Lacan com Freud: a transmissão do legado cultural	37
1.3 Um homem de fé	47
1.4 O desejo de <i>status</i> e as relações com o dinheiro	52
1.5 Um romance entre “gente pobre”	56
2. O LAÇO SOCIAL NO BRASIL CONTEMPORÂNEO	64
2.1 A História contada através de alguns sujeitos e seus sintomas sociais	69
2.2 O carnaval como uma leitura de brasilidade	81
2.3 A realidade social brasileira	94
3. A CLÍNICA DO SUJEITO CONTEMPORÂNEO	102
3.1 Localizando um conceito de pobreza em Freud	102
3.2 A divisão do Eu e o seu empobrecimento	112
3.3.O empobrecimento psíquico e a melancólia: pobre de mim!	115
3.4 A consciência moral, o empobrecimento e a melancólia	118

4 O ANALISTA DA PSICANÁLISE APLICADA	130
4.1 A psicanálise aplicada: os efeitos subjetivos da pobreza	130
4.2 A clínica aplicada	140
4.2.1 <i>João Pedra</i>	142
4.2.2 <i>Francisco e uma liturgia gestual para vida</i>	143
4.3 A análise: o discurso psicanalítico como modalidade de laço social	146
CONCLUSÕES	157
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	170
ANEXO – EROS, o filho de pênia e poros, segundo Platão	181

INTRODUÇÃO

Uma tese se constitui no exame do desenvolvimento das estruturas lógicas que se ordenaram para construção de argumentações científicas. Nela, exercita-se a capacidade de resolver problemas teóricos. O desafio intelectual está em estabelecer os vínculos entre pensar e fazer o projeto, para em seguida, costurar as relações entre ideias, acontecimentos perfazendo uma experiência clínica. Tal exercício produz uma pressão superegóica, que se tornou um imperativo categórico: “fazer o que deve ser feito”. Hoje, testemunho à experiência de ter desenvolvido um projeto de tese em Teoria Psicanalítica. E isso só se fez possível porque o saber exposto, traduziu uma experiência de articulação subjetiva do desejo de saber sobre a castração, explicitado através da temática sobre os efeitos subjetivos da pobreza.

Há nesta pesquisa, **sobre os efeitos subjetivos da pobreza material e consequências materiais do empobrecimento psíquico**, uma proposta de teorização em psicanálise sobre os complexos fenômenos que se entrelaçam: o empobrecimento psíquico e o material. O olhar não pode ser ingênuo, o ideal de verdade do conhecimento científico não coube nesse trabalho, e optamos por investigar e reunir os estudos da antropologia, das ciências sociais, da filosofia, da literatura e da bíblia sobre a realidade da pobreza brasileira. São diversas as definições de pobreza. Todos os pobres são iguais? Todos são deprimidos e melancólicos? Não. Não é disso que falamos.

O objetivo desta pesquisa foi delimitar a aplicabilidade da psicanálise com brasileiros oriundos da população de baixa renda, pouco escolarizada e não familiarizada com o discurso psicanalítico. O acesso dessa população ao tratamento psicanalítico ainda é restrito. Investigar a constituição do eu e as consequências para os sujeitos no laço social exigiu suspender a condição de generalizações das ciências sociais sobre a constatação que a pobreza material está presente desde sempre na sociedade. Assim foi possível analisar e diagnosticar quem são os sujeitos que experimentam os diversos estágios da pobreza, inclusive os pobres que vivem entre os ricos. Todos, que definimos como aqueles sujeitos que precisam ser protegidos pelas benesses do Estado e ou das famílias abastadas, caso contrário padecerão de uma total incompetência para gerir a própria vida.

A nossa responsabilidade clínica, nos permitiu pesquisar e avançar no propósito de delimitar quais as especificações teóricas da psicanálise que precisariam ser analisadas para aplicação nessa temática. Não somos todos iguais. E a abordagem clínica dessa população exigiu reflexões sobre estratégias de superação no que se refere a um modelo funcionalista que reduz a complexidade e a multidimensionalidade de tal fenômeno.

Iniciamos a pesquisa bibliográfica, indo a Freud procurar as palavras: pobre e pobreza, pois sua obra é a nossa fonte inesgotável de saber. A preocupação inicial foi a de não encontrar sentido para essas palavras nas Obras completas de Sigmund Freud, isto seria o indício de que elas não fariam parte do campo de reflexão da psicanálise. Também, foram raras as referências bibliográficas sobre a temática no campo freudiano e lacaniano. Tal tema não seria relevante à psicanálise? Os colegas, por um tempo questionaram se esta pesquisa sobre os efeitos subjetivos da pobreza não pertenceria ao campo das ciências sociais. Apoiada na relação transferencial, a confiança no projeto seguiu, e nos momentos de impasse pensava: "se a orientadora topou, *isto* faz sentido".

Seguimos, criando estratégias para levantar o possível sobre as palavras: pobre moça, pobre rapaz, moça pobre, rapaz pobre, falta de dinheiro, o empobrecimento material, o empobrecimento do eu, a miséria subjetiva e a miséria social. As informações se ordenaram quando seguimos o viés histórico dos conceitos freudianos - os casos clínicos - pequenas histórias de sujeitos marcados por medo do empobrecimento e da infelicidade.

Posto esse acervo, pretendemos mapear as estratégias teóricas para refletir sobre os efeitos subjetivos da pobreza entre os cidadãos brasileiros. A construção de tal resposta exigiu um retorno ao texto freudiano, orientado pela leitura de Lacan e dos analistas que seguem seus postulados a respeito da constituição do laço social, procurando neles as lições pertinentes ao caso particular do laço social no Brasil contemporâneo.

Identifica-se o porquê da importância do conceito do eu na obra freudiana ao constatar as relações particulares entre o empobrecimento psíquico e o empobrecimento material, uma vez que a constituição da realidade psíquica é proporcional ao tanto de eficácia com que se constitui a realidade social.

E ainda, também, questionamos se é possível à psicanálise afirmar sua hipótese sobre o conceito de inconsciente e seus efeitos na subjetividade dos sujeitos que sofrem com a precariedade social e econômica. Cabe à psicanálise demonstrar que o homem, ser de

linguagem, só pode ter acesso ao que é da ordem da necessidade, do Real, pelo viés do simbólico e do imaginário. A oferta de cuidado proporcionada, em geral, pelas figuras parentais a constituição dos meios para formulação de demanda que dirigida a outro, outro do laço social atualiza o que da ordem pulsional - todos através da ação de cuidar, alimentar e transmitir as regras do pacto civilizatório, ou seja, exercitar a capacidade de amar. Desde sempre, tem-se de aprender a contornar os impasses mediante a experiência da castração e da partilha dos sexos.

Porém, em alguns sujeitos, a pobreza de recursos sociais e econômicos para gerir a própria vida em seu grupo social está associada à precariedade subjetiva e é o indício de uma posição do sujeito com o seu desejo. Ao atualizar a condição ser da falta, eles desmascaram também a precariedade do outro social, que geralmente, por ser marcado pela castração, vacila na transmissão simbólica, do saber o que fazer com a falta que é constitucional.

Freud teorizou sobre o mal-estar da civilização, reconhecendo a gravidade da epidemia que se espalha - a miséria neurótica e o empobrecimento material, decorrente da dificuldade de muitos aderirem ao modelo capitalista, à ciência e ao processo de individualismo que se desenvolviam. Freud declarou a contribuição que a clínica psicanalítica poderia proporcionar a esses sujeitos da modernidade. Simultaneamente, registrou suas preocupações com a formação dos analistas para tal prática da psicanálise. Para ele, não era uma prática para iniciantes, e sim, para analistas experientes que com o domínio da teoria poderiam adequar-se ao necessário ao tratamento que deveria ser oferecido nas instituições de psicanálise e financiado pelo Estado, tal como um projeto público para combater a tuberculose. A descrença nos ideais de mestria, encarnados em Deus e nas figuras de autoridades da sociedade, significou para muitos o desamparo, o abandono e conseqüentemente a ausência de proteções.

Assim apresentamos a proposta da tese em seis capítulos, distribuídos no estudo sobre o clínica da civilização, o laço social no Brasil, a clínica do sujeito a psicanálise aplicada e o analista que trata dessas questões. Depois da Introdução já apresentada, trabalhamos no primeiro capítulo - de Freud a Lacan e construímos como se dá a transmissão do legado cultural.

Freud demonstrou que desde as sagradas escrituras à literatura em geral, o homem se serviu das metáforas para testemunhar e narrar o valor do processo civilizatório no que diz respeito à estruturação e funcionamento do aparelho psíquico. A expressão dos conteúdos conscientes e inconscientes só é possível a partir da instalação de uma ordem simbólica, que se engendra no campo da linguagem. Lacan verticaliza o estudo sobre as relações e as fronteiras entre a psicanálise e a ciência. Apropria-se do modelo da banda de Moebius, a partir da ideia de um dentro e de um fora que se confundem, para demonstrar a hipótese freudiana sobre o funcionamento do aparelho psíquico, elaborando conceitos tais como consciente/ inconsciente; enunciado e enunciação, e o pressuposto teórico que a consciência moral é o cerne da realidade psíquica.

A satisfação pulsional não se submete à lei e ao desejo. Faz-se necessária a instituição de uma realidade moral, de crença em ideais para que se controle a força pulsional que age sobre o eu como um imperativo categórico, e que medie as experiências de privação e sofrimento desencadeadas mediante a realidade da castração.

O dinheiro, enquanto objeto fálico, passou a representar o poder que uns têm sobre os outros, bem como representa o que há de pior e ou de melhor no caráter das pessoas. Ter ou não ter dinheiro, mais que o necessário, sempre foi sinônimo de prestígio e inteligência. Ser pobre era uma punição, que só foi redimida, a partir da história de Jesus Cristo, que era pobre e o filho de Deus.

Fora desse fato, ao longo da história, as rivalidades, os ódios e até os processos de destruição em muitas sociedades foram associados ao prestígio que o dinheiro daria. Inclusive para corromper famílias e indivíduos na sociedade. Mata-se por dinheiro, para ter o que é do outro, ou por se sentir menosprezado pelo fato de ter mais ou menos posses que o outro no grupo social.

Muitos sujeitos testemunhavam a dor de existir particularmente os boêmios e os artistas do início da modernidade. Verificamos que toda uma corrente literária se fez em torno do testemunho que é falar do mal-estar da existência, e entendemos que essa ainda é uma das saídas do individualismo: falar d'isso!

A concepção de que pobreza material tem como um dos efeitos uma precariedade da subjetividade, foi tratada nesta pesquisa com muito cuidado e muitas restrições. Há um fato

sociológico que indica a desigualdade social e econômica como fator embaraçador e ou até impedor de muitos brasileiros no que diz respeito ao acesso a determinados bens de consumo, inclusive saúde e educação. A psicanálise, ao pensar os efeitos subjetivos do laço social, afirma a importância de tal relação, porém toma para si analisar as especificidades de como cada sujeito se constitui independente da classe social a que pertença.

No segundo capítulo, o laço social no Brasil contemporâneo, refletimos sobre a realidade brasileira, exemplificamos com a festa do carnaval e questionamos quem é o sujeito contemporâneo brasileiro.

Aplicamos os estudos psicanalíticos sobre os processos civilizatórios e a constituição da sociedade e refletimos os discursos que circulam no Brasil – o modelo patriarcal e o modelo individualista; as especificidades do capitalismo; os frágeis limites entre o conhecimento científico e o produzido pelo senso comum; e ainda toda força do modelo religioso, inclusive no fazer das artes.

A psicanálise surge com a ciência e a modernidade. Do modelo patriarcal ao modelo individualista temos no Brasil ainda uma longa caminhada, mesmo que as leis já tenham sido alteradas. Alguns grupos instituem as mudanças sociais, por conta das mudanças de mentalidade. Mas não há milagres, todos não mudam simultaneamente, ou melhor dizendo, alguns nem percebem que o mundo está em movimento. O que provoca um descompasso entre os modelos familiares de resolver os problemas e os orientados pelas leis. Muitos grupos romperam com padrões tradicionais de família, de trabalho, da relação com capital e com a diferença sexual, e perderam-se no âmbito subjetivo, no que diz respeito à constituição de uma realidade psíquica orientada por uma consciência moral. São muitos que testemunham a dor de existir. Os graus diferenciados de pobreza material anunciam que milhões de brasileiros se sentem desadaptados e incapazes de garantir a própria existência. Muitos não reagem por se sentirem miseráveis e injustiçados no laço social, e precisarão para sempre do amparo do Estado. Alguns outros, tendo o apoio adequado poderão se desenvolver e ter uma vida digna, e há ainda poucos que definitivamente sairão da pobreza, pois através de outros fatores sociais conseguiram restabelecer vínculos amorosos que recuperam a tessitura do eu, e sendo orientados para demonstrar suas competências pessoais.

Para esta pesquisa, a leitura mais apurada da realidade social brasileira se fez através dos estudos na antropologia sobre a família brasileira; também com os dados estatísticos, propostos pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), e ainda algumas interpretações qualitativas sobre as relações entre renda e educação no Brasil. Esses dados desencadearam angústia e geraram questões fundamentais sobre as estruturas de funcionamento da nossa sociedade. Temos contradições difíceis de serem equacionadas pelas teses sociológicas tradicionais. Postulamos que vivemos numa sociedade democrática, e ao mesmo tempo, vivemos mergulhados numa realidade social que se apresenta ao oposto dos discursos intelectualizados e políticos de uma suposta elite universitária brasileira. Quem delira? Tem-se um discurso que estabelece os princípios fundamentais do laço social, tal como responsabilidade, igualdade, solidariedade e fraternidade. Ao mesmo tempo, convivemos com tantos descasos no que diz respeito aos cuidados com o semelhante. Nessa tese, seguimos com a afirmativa posta por Milton de Santos (2001) de que a pobreza é estrutural. Uma vez que, as desigualdades sociais são fatos na sociedade contemporânea globalizada.

Com todo investimento político do Estado brasileiro em combater a fome e o analfabetismo, ainda temos o seguinte panorama, conforme os últimos dados do IBGE (2012):

1. Em torno de 9,6% da população brasileira entre jovens e adultos são analfabetos;
2. São 49,3% da população sem completar o ensino fundamental;
3. São 25% com ensino médio completo;
4. E só 12,9% com ensino superior completo, nas áreas urbanas. Nas áreas rurais, chega-se a uma população de quase 79,6% sem instrução e ou com ensino fundamental incompleto.

Paralelamente, associam-se a esse fator, as desigualdades econômicas:

1. São 8,5% de brasileiros em condições de extrema pobreza, e nesse grupo se incluem os brasileiros sem renda e aqueles que vivem com uma renda <i>per capita</i> de até R\$ 70,00.
2. A maioria dos brasileiros, 70% da população, está com rendimentos entre um

e dois salários mínimos;
3. Cerca de 10% vivendo com renda entre 5 a 10 salários mínimos;
4. Cerca de 2,25% vivendo na faixa de 10 a 20 salários;
5. E só 0,09% possuem renda acima de 20 salários.

O Brasil é um estado federativo que, em sua Constituição Federal (1988), tem como orientação os princípios democráticos de igualdade de direitos e deveres. Em seu Art. 6º. define quais são direitos sociais fundamentais: a educação, a saúde, o trabalho, a moradia, o lazer, a segurança, a previdência social, a proteção à maternidade e à infância, e a assistência aos desamparados. Contraditoriamente a tais preceitos, segundo os pesquisadores¹ Silvia Colello da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo (USP) e Alceu Ferraro, da Faculdade de Educação da Universidade do Rio Grande do Sul (UFRGS), tem-se um exercício diário de desrespeito à Constituição. Para eles, no mapa da desigualdade social coincidem o mapa do analfabetismo com também o mapa da fome, do desemprego e da alienação.

Diante desses fatos, tomamos também como objetivo a análise das contribuições da Psicanálise na reflexão dessas questões. Acreditamos na universalidade das teses freudianas, e foi com esta certeza que analisamos os graus de dificuldades de adesão ao pacto civilizatório em alguns sujeitos que têm como sintoma o empobrecimento material associado a uma precariedade subjetiva. E que, além disso, eles expressam um ‘prejuízo’ na tessitura do eu, resultante da instituição de uma realidade psíquica, que se fragiliza ao considerar as exigências da realidade do laço social.

Tratamos a questão da pobreza com o mapa proposto por Freud: o que é da ordem pulsional só temos acesso através do representável, no campo da linguagem. A civilização oferece as balizas para que cada sujeito faça seu laço com o social. No Brasil, mantêm-se os fundamentos da civilização – o amor, o trabalho; mesmo que em nossa Bandeira só esteja escrito *ordem e progresso*, conforme o ideal positivista, e o *amor* tenha sido recalçado. A força estrutural do mito está presente nos costumes e nas tradições do nosso país, elas se

¹Entrevista concedida à Universidade Federal de Juiz de Fora, por Silvia Colello e Alceu Ferraro, no endereço: (www.ufjf.br/ladem/2012/02/24/analfabetismo-no-brasil-evidencia-desigualdades-sociais-historicas/) Acesso em 15/08/2013.

refletem nas diversas crenças religiosas, no modelo familiar e nos festejos populares que se distribuem ao longo do ano, entre vários, escolhemos o carnaval, como objeto de análise dessas relações.

Nomeamos o capítulo quatro, da clínica do sujeito. Aqui apresentamos os casos freudianos, e todo o estudo que desenvolve ao longo da sua obra sobre o eu. Reconstruímos a rota insistentemente descrita nos últimos textos de Freud no que diz respeito à constituição do eu. Indicação que ressalta a hipótese de que ele tomou o eu como conceito central na sua obra.

Temos uma equação lógica: o quanto de pressão das exigências pulsionais associadas à precariedade dos recursos externos da civilização - que tem como consequência os diferentes graus de “debilidade” do eu.

Para relacionar o empobrecimento do Eu e o empobrecimento econômico e social, partimos do pressuposto de que toda a ação humana, particularmente a satisfação das necessidades, desenrola-se na rede da linguagem, em discurso, e no campo da ética. O universo simbólico é transmitido por meio dos enunciados primordiais, dos códigos e das leis. As necessidades nunca se apresentam em estado puro, uma vez que não se tem acesso à ordem natural. Elas precisam ser faladas, e sempre perpassadas pelo desejo e pela demanda. Para Lacan, o que tem *status* de necessidade e torna possível a existência do homem é a diferença sexual: masculino e feminino.

A subjetivação da diferença sexual é decorrente dos (diferentes) diversos graus de investimento libidinal nos objetos e do posicionamento do sujeito (mediante a referida diferença). O Complexo de castração é o motor da renegação, que institui o conflito constitucional do Eu. Quanto maiores as exigências pulsionais associada à precariedade dos recursos externos provindos da civilização, maiores as dificuldades na eficácia da renúncia pulsional, e conseqüentemente maior ‘debilidade’ do Eu. Essa precariedade seria fator de adoecimento psíquico, presente nas neuroses, psicoses e na melancolia. Esta última, abordada detalhadamente nesta tese, pelo *status* que Freud lhe conferiu a de revelar a constituição do Eu humano, e o possibilitou definir os limites entre o normal e o patológico. E ainda que , teria como uma característica peculiar - o medo do empobrecimento. O desenvolvimento de tal patologia foi associada ao descrédito na moral social, e a pobreza se alastra nas cidades, tal como uma epidemia social.

No capítulo cinco, tratamos da clínica aplicada. Resgatamos as recomendações freudianas sobre a prática da psicanálise junto aos pobres. Freud acreditava que a teoria psicanalítica, ao lado de sua significação científica, apresentava seu valor como procedimento terapêutico, e demonstrou as possibilidades da mesma de ajuda àqueles que sofrem em sua luta para atender às exigências da civilização. Somos cientes da pertinência da mesma em auxiliar a grande multidão, particularmente aquelas demasiadamente pobres para reembolsar um analista por seu trabalho. Trata-se de uma decisão política, particularmente em nossos tempos, quando os estratos intelectuais da população, sobretudo inclinados à doença mental, em geral, e estão mergulhando irresistivelmente na pobreza.

A leitura lacaniana do contemporâneo, nos permitiu pensar que cuidados temos de ter na Clínica, na direção do tratamento. O limite da psicanálise está ao tratar do que está submetido à linguagem e, parafraseando Lacan, ter o cuidado de não encher de sentidos e fazer ideologias tal como as do mercado ou da religião, o que muitas vezes é melhor calar. Saber que a estratégia do sujeito, que faz do “seu corpo” um lugar do engano, da possibilidade de unidade ao atender a demanda do Outro, inclusive do Outro do laço social indica uma desconsideração, e até uma negação da castração. Que sujeitos são esses que se encharcam de sentidos, e fazem sintomas que apontam um corpo mortificado pelo significante, que mesmo que também atrelado ao simbólico, se orienta prioritariamente pela via do imaginário, por um gozo fantasmático, um gozo com os objetos parciais.

Tal tese nos orientou a pensar os excessos que muitos sujeitos expõem em seus corpos: pobreza, obesidade, alcoolismo, as drogadicções em geral, e uma série de adoecimentos que exacerbam desafio entre a vida e a morte – campo de conflito da sexuação e da castração. Testam os limites do “corpo vivo”, mesmo que o sujeito afirme seu horror à morte. São milhares de coisas que se passam num corpo, e que não se traduzem em sensações psíquicas. Para Lacan, o humano não goza do seu corpo, este é uma representação imaginária, mesmo que essa imagem dependa de uma amarração simbólica. Antecipadamente propomos um resumo: a pulsão é a letra incorporada ao soma, mas que é através do sintoma que temos acesso a sexuação. A pulsão como demanda do impossível, só ao encontrar a castração, é que pela via do desejo pode ser resgatada.

Em alguns momentos da tese ilustramos nossas reflexões com três entrevistas, sendo uma com um senhor de 84 anos, que explicita as relações entre a religião e aprendizagem de uma moral social respaldada por valores considerados democráticos. E com dois adolescentes que mesmo envolvidos com situações de extrema pobreza conseguiram fazer um laço social de maior qualidade. E que hoje, declaram a certeza da força do conhecimento científico e da religião na superação dessas dificuldades. Seguindo Freud usamos da literatura para melhor exemplificar os dramas dos sujeitos envoltos com a experiência de romper como modelo patriarcal e mergulhar no individualismo, como no caso do romance *Romeu e Julieta*, de W. Shakespeare, em que temos exemplificada a tragédia como consequência de uma escolha pulsional, que desconsidera a mediação da realidade social, os embates entre duas famílias tradicionais. A paixão entre os jovens, no romance, termina em tragédia por puro equívoco de ambos sobre o que vale: viver ou morrer por amor?

E o outro romance, *Gente pobre* (1846), de Fiódor Dostoievski, que consideramos um presente nesta tese e que possibilitou demonstrar como esse mal-estar da existências tem nuances a partir da diferença sexual. O empobrecimento do eu e o consequente empobrecimento material tem modulações diferenciadas de sofrimento para homens e mulheres. A pobreza os faz sofrer de modos diferenciados.

Resgatamos o clássico livro *O banquete*, escrito por Platão, por volta do ano 387 a.C. Lá encontramos as bases das reflexões trabalhadas por Freud e em seguida por Lacan no que diz respeito ao mito. Na narração do mito do nascimento de Eros, temos que o mesmo é filho de Pênia (a pobreza) e Poros (a abundância) vide Anexo. Ele foi considerado o “tecelão dos mitos”, e preside a arte de escrever e de filosofar. Eros escreve sobre os amores perdidos, pois só a perda do que amamos estimula a escrever, e funda o diálogo. Para Platão, a busca da verdade, enquanto estrutura de ficção, se traduz na busca do *belo*, na *habilidade de* argumentação, e conseqüentemente no diálogo. Eros é maior que o Amor, este é a província do erotismo universal, pois diz respeito a sentimentos privados e subjetivos. Enquanto Eros é a busca da erótica pela erótica pelo simples prazer do belo. O tradutor faz questão de lembrar que Platão utilizou-se da linguagem popular e brincalhona, do cotidiano da Atenas do seu tempo.

Por fim, no capítulo seis, encerramos essa proposta falando sobre como tudo começou: quem é o analista que se preocupa com as questões da constituição do laço social? E agora podemos indicar que o eixo central desta pesquisa está na formação do analista. Preocupações permanentes relatadas nas obras de Freud e de Lacan.

Nos chamou atenção a exigência que Freud fez ao se referir ao tratamento da população pobre, que fosse feita por analistas experientes. Declarou seu projeto de que se construíssem clínicas de psicanálise para atendimento dessa população, e que nessas instituições se primasse pela formação dos analistas. Tal exigência de formação foi considerada como fundamental, pois seria a única proteção possível contra o dano causado aos pacientes por pessoas ignorantes e não qualificadas, sejam leigas ou médicas.

Problematizar a posição do psicanalista - que transpõe os muros de seu consultório e oferece sua escuta na cidade e nas instituições de saúde, escolares e jurídicas para estender os benefícios da experiência analítica à população de baixa renda - é reconhecer que há o risco de que tais práticas se coloquem a serviço de ideais opostos à civilização. Acreditamos, porém, que o investimento na formação e na análise sejam decisivos à abertura de espaços para a prática do psicanalista com outros profissionais e, além de possibilitar a verificação dos efeitos terapêuticos positivos, mesmo que o ato do analista não tenha, *a priori*, nenhuma garantia.

A partir dos estudos desenvolvidos nesta tese, antecipamos duas conclusões:

1) Que a oferta de atendimento psicanalítico gerará a demanda de tratamento junto à população mais pobre;

2) Essa clínica exige analistas experientes, ao contrário do que se vê no cotidiano das clínicas de psicanálise, nas quais normalmente esses pacientes são atendidos por recém-graduados e ou iniciantes na formação analítica, o que muito favorece o deslizamento para um modelo assistencial que reforça a posição de vitimização e, descomprometem os praticantes na função de analista.

A ampliação da clínica psicanalítica, nos diversos lugares de assistência pública e ou ambulatorial, cria espaços para que sejam atendidas as urgências subjetivas, decorrentes dos mais diversos níveis de sofrimento mental, que se alastram na contemporaneidade e

exigem dos analistas um posicionamento sobre os meios de intervenção e acompanhamento da diversidade de efeitos subjetivos na civilização contemporânea.

Parafraseando Lipovetsky (2005), podemos dizer que esta pesquisa se orienta na empreitada social para que a psicanálise se atualize nas questões de seu tempo e se resguarde do descrédito do *homem hipermoderno*. Entretanto, para que possamos trabalhar, faz-se necessário que a psicanálise aplicada seja fiel aos princípios da psicanálise pura, e que cada experiência dessa expansão seja devidamente justificada.

1. A CLÍNICA DA CIVILIZAÇÃO

O objetivo deste capítulo é levantar os estudos freudianos e lacanianos a respeito das estruturas e dos fundamentos da civilização. Temática essencial para nos embasar sobre os possíveis modos de como cada sujeito se posiciona no laço social, inclusive no que diz respeito à renúncia pulsional, e o preço a ser pago por fazer o pacto civilizatório.

Freud, atento às queixas do desconforto na civilização, reconheceu como culturais todas as atividades e recursos úteis aos homens para tornar a terra mais proveitosa, para se proteger da violência das forças da natureza, e para cuidar do corpo. As mudanças que o homem desenvolveu em termos da ciência e da tecnologia o aproximavam e ao mesmo tempo o afastou da fantasia de ser Deus - do ideal de onipotência, de onipresença e de onisciência. Com o passar dos tempos, os homens cientes da sua capacidade criadora não se preocupam mais em serem semelhantes a Deus. O homem moderno se dividiu, por não mais viver em torno dos ideais religiosos de um Deus. A maioria acredita na necessidade de que os homens façam as leis e postula que os indivíduos são iguais perante a lei; porém, ainda temos muitos indivíduos que mataram Deus e se consideram sem lei, portanto capazes de fazerem as próprias regras.

Encaminham-se, no Mal-estar da civilização, 1930, os pilares da sustentação do processo civilizatório: o amor e o trabalho.

A vida comunitária dos seres humanos teve, portanto, um fundamento duplo: a compulsão para o *trabalho*, criada pela necessidade externa, e o poder do *amor*, que fez o homem relutar em privar-se do seu objeto sexual – a mulher – e a mulher, em privar-se daquela parte de si própria que dela fora separada – seu filho. Eros e Ananke [Amor e Necessidade] se tornaram os pais também da civilização humana (FREUD, (1976[1930], v. XXI, p. 121).

Pretendemos contextualizar, na parte dos nossos estudos psicanalíticos, os efeitos subjetivos da pobreza material, no diz respeito a realidade social e sua ação sobre os

homens. A psicanálise se debruçou nos estudos sobre a neurose, em particular, ao afirmar os prejuízos que o resto da dependência infantil que resiste no adulto, causa a todos que se dividem ora em procurar um líder que lhe diga como ser, ora na posição de rebeldia contra esse mesmo modelo.

Milton Santos (2010) destrincha as relações entre a pobreza e a cidade no campo da ética o declarar a existência de uma modalidade de pobreza que nomeou de estrutural, decorrente do processo de globalização, que nos possibilitou pensar se ainda são validas as teses do campo freudiano. Ele, geógrafo renomado, não usou tal termo de forma metafórica. A fome, para ele, com a globalização, deixou de ser um fato isolado ou ocasional e passa a ser um dado generalizado e permanente. Propôs três definições de pobreza: pobreza incluída, caracterizada como acidental e estanque; a marginalidade, produzida pela divisão social do trabalho; e, por fim, a terceira forma que nos chama atenção, a pobreza estrutural, que do ponto de vista moral e político equivale a uma dívida social. E está presente em toda a parte do mundo. “Há uma disseminação planetária e uma produção globalizada da pobreza, ainda que esteja mais presente nos países já pobres”. (SANTOS, 2001, p. 64).

As cidades são os centros da civilização e da sociedade civil. Nelas acontecem as inovação, a proliferação da cultura e da invenção. A diversidade e a intensidade dos contatos humanos, a mistura dos povos e a ruptura dos laços ancestrais com a terra provocaram transformações sociais e aceleraram o declínio dos valores e lealdades tradicionais. Foi através da cidade, centro de negócio e de trânsito, que as ideias vindas de fora se disseminaram noutras sociedades. O exercício de profissões urbanas fez nascerem novas relações sociais, baseadas na especialização e na troca.

Contudo, a formação da sociedade global vem modificando substancialmente as condições de vida e trabalho, os modos de ser, sentir, pensar e imaginar. Assim como modifica as condições de alienação e as possibilidades de emancipação de indivíduos, grupos, etnias, minorias, classes, sociedades, continentes.

O modelo individualista se proliferou nas cidades, e trouxe consigo uma violência que se torna decorrente não só do controle da produção, mas também sobre a vida e o ser humano, o que instituiu a violência estrutural, uma perversidade sistemática consagram cotidianamente o fim da ética, da justiça, da equidade e da política. Para Santos

(2001, p. 46), temos o “ individualismos na vida econômica [...]; individualismos na ordem política [...]; individualismos na ordem do território [as cidades brigando umas com as outras, as regiões reclamando soluções particularistas]”. Acrescido da consequência considerada por ele a mais grave - o esquecimento do outro. Difunde-se, dessa forma, a corrupção, a alienação, a irresponsabilidade, a mentira e a avareza que se traduziu como violência estrutural.

Santos, em 2001, já alertava para a gravidade da nova lei do valor – uma lei ideológica do valor – filha da competitividade que num país fragmentado, onde diversas parcelas da sociedade, para assegurar sua sobrevivência imediata, serão jogadas umas contra as outras e convidadas a uma batalha sem quartel, que tem como consequência também o abandono da noção e do fato da solidariedade.

Hoje, já convivemos com as fragmentações resultantes, a ampliação do desemprego, o abandono à educação, o despreço à saúde como um bem individual e social inalienável, e todas as novas formas perversas de sociabilidade que já existem ou se estão preparando neste país, para fazer dele – ainda mais – um ambiente utilitarista e com concepções limitadas sobre o valor em si.

A realidade atual pode ser vista como uma fábrica de perversidade, que desconsidera a compaixão e a capacidade de indignar-se, esta avaliada por Santos um valor capaz de minimizar a indiferença diante dessa violência praticada cotidianamente.

A utopia mencionada por Santos (2001) é resultado da combinação entre os valores fundamentais, essenciais, fundadores do homem, que, em suas palavras, são válidos em qualquer tempo e lugar, como a liberdade, a dignidade e a felicidade.

Na história da humanidade, o trabalho de civilização era uma tarefa prioritariamente masculina. O homem, conforme modelo freudiano, é mais compelido a executar mais sublimações pulsionais do que a mulher. A energia que ele dedica ao trabalho psíquico é a mesma a ser endereçada à mulher e à vida sexual. Freud lembra o prazer do homem de estar entre outros homens, chegando muitas vezes a se alienar das funções de marido e de pai. E a mulher, por sua vez, ao mesmo tempo em que estabelece os laços fundadores da civilização, pode relegá-la ao segundo plano e até adotar uma atitude hostil, se as exigências da civilização forem contrárias aos interesses da família e da vida sexual.

Foi um grande esforço de civilização para a posição feminina na civilização liberal, inclusive, a participação com contrato de trabalho, não muito igualitária, mas que ofereceu uma via de acesso à socialização secundária às mulheres, principalmente no que diz respeito ao ensino universitário e ao trabalho. A preocupação com o trabalho das mulheres era decorrente das dúvidas sobre a sua capacidade sublimatória. Entendemos que a assimetria nas relações entre mulheres e homens é, no Brasil, um elemento estrutural das suas leis, seu mercado de trabalho e sua vida política (BARSTED, 1995).

Mesmo que o movimento feminista para igualar os direitos entre homens e mulheres tenha produzido a crença do discurso homogeneizador e universalista, não incorporando as diferenças entre as mulheres, e excluindo aquelas que não se adaptam às tais novas regras. Laurent, em 1998, considerou que essa questão já fora reabsorvida e que até já se democratizara a dificuldade de sublimação para os homens, também. É generalizada na nossa condição subjetiva.

O processo de globalização, a cada dia que passa, tem de variadas formas interligado os povos dos mais longínquos recantos do mundo, das mais variadas culturas, religiões, línguas, economias, estreitando costumes e, com essa integração, possibilitando a elevação de níveis de vida de muitas comunidades, graças às sofisticadas tecnologias postas à disposição da comunidade internacional. Enquanto diminui o analfabetismo de um lado, contribui para a liberdade do ser humano, ao aproximar longínquos e esquecidos Estados, através dos meios de comunicação e da liberdade de imprensa.

1.1 A civilização freudiana

Do Além do princípio do prazer (1920) ao Mal-estar na civilização (1930) Freud explicitou que na estrutura do *ser* humano está a impossibilidade de conjunção entre o homem e o mundo. Ao mesmo tempo que, aponta “o desenvolvimento da civilização como um processo especial é comparável à maturação normal do indivíduo” (FREUD, 1976/1930, v. XXI, p. 118). A base do laço social está no recalque das pulsões. Ou seja,

dessexualização das pulsões eróticas. Quanto mais exigência de dessexualização das pulsões, maior o risco da defusão pulsional e da irrupção da pulsão de morte.

A dificuldade é equacionar a satisfação pulsional com a utilização dos recursos simbólicos da linguagem. A complexidade do nosso aparelho mental se dá porque a “satisfação da pulsão equivale para nós à felicidade” (Ibidem, p. 97). É uma conjunção complicada - o sofrimento provém da frustração com o meio externo em satisfazer nossas necessidades e em garantir a felicidade conforme orientação das pulsões. O desafio é solucionar o problema da diferença entre a satisfação esperada e a encontrada.

Freud considerava que o objetivo de obter prazer na vida era decorrente da convergência de vários fatores - uma capacidade constitutiva psíquica em se adaptar ao meio ambiente e usá-lo da melhor forma possível. Advertindo que:

Uma pessoa nascida com uma constituição pulsional especialmente desfavorável e que não tenha experimentado corretamente a transformação e a predisposição de seus componentes libidinais indispensáveis às realizações posteriores, achará difícil obter felicidade em sua situação externa, em especial se vier a se defrontar com tarefas de certa dificuldade” (Ibidem, p. 103- 4).

Caberia ao eu, na sua constituição, orientar-se quanto aos graus de sofrimento e proteção que pode desenvolver, sem desconsiderar a relação com o mundo externo. Freud enumerou os métodos usados para evitar o sofrimento advindos dos relacionamentos:

- 1) “O gozo antes da cautela” (Ibidem, p. 96) – a precariedade do pacto de civilização decorrente da escolha do sujeito pelo prazer da satisfação pulsional;
- 2) O método químico – ingestão de substâncias tóxicas para mediar e produzir sensações de satisfação pulsional e das demandas de outrem;
- 3) O isolamento voluntário - a felicidade da quietude decorrente do distanciamento das pessoas ou, o contrário, a busca em se tornar membro de uma comunidade humana – trabalhar para o bem de todos;
- 4) O aniquilamento da satisfação pulsional, tal como prescrito no mundo Oriental;
- 5) A sublimação pulsional – método em que o deslocamento da libido, possível ao nosso aparelho psíquico, reorienta os objetivos pulsionais de maneira que evitem com destreza a frustração do mundo externo. “Obtém-se o máximo quando se consegue intensificar suficientemente a produção de prazer a partir das fontes do trabalho psíquico e intelectual”

(Ibidem, p. 98). A satisfação com os processos intelectuais e as ilusões decorrentes das criações humanas são imensas. Freud, porém, previne que o ponto fraco desse método está em não ser aplicável a todas as pessoas e, mesmo para os acessíveis a ele, não garante imunidade de toda força do destino, em particular, do sofrimento que provém do corpo;

6) As formas de satisfações substitutivas - a fuga para a enfermidade neurótica, para as drogas, ou para a psicose.

Uma advertência feita em nota, acrescida em 1931, nos será muito útil no desenvolvimento do trabalho, Freud foi pontual ao observar que a “economia da libido, seja essencialmente dependente.” (1976/1930, v. XXI, nota 1, p. 104). Isto é, nenhum exame sobre as possibilidades de felicidade humana pode desconsiderar a relação entre o narcisismo e a libido objetal.

Para Freud, a sublimação das pulsões constitui um dos aspectos mais importantes para o desenvolvimento cultural; esse processo torna possíveis as atividades psíquicas superiores, científicas, artísticas ou ideológicas. “A civilização constitui um processo a serviço de Eros, cujo propósito é combinar indivíduos humanos isolados, depois famílias e, depois ainda raça, povos e nações numa única grande unidade, a unidade da humanidade” (Ibidem, p. 145). Entretanto, “a natural pulsão agressiva, a hostilidade de cada um contra todos e a de todos contra um, se opõe a esse programa da civilização” (Ibidem). O significado da evolução da civilização não é mais obscuro, pois “ele representa a luta entre Eros e a Morte, entre a pulsão de vida e a pulsão de destruição, tal como ela se elabora na espécie humana. Nessa luta consiste essencialmente toda a vida, portanto a evolução da civilização pode ser descrita como a luta da espécie humana pela vida” (Ibidem).

Em O banquete, escrito por volta de 380 a.C., Platão, através das palavras do seu personagem Erixímaco, define o poder de Eros: “Eros é, segundo tudo indica, o mais filantropo dos deuses, o mais benéfico aos homens, médico de males que, curar, proporciona o mais completo bem-estar ao gênero humano” (2012[189d], p. 61). Freud e Lacan tomam esse texto para falarem das diversas modalidades do amor. No texto platônico, Eros corresponde “ao desejo e à busca da totalidade” (Ibidem, [193 a] p.69). Ao belo, do qual ele é seu maior representante, e inclui também a justiça e a temperança. (Ibidem, p. 77). E afirma que Eros circula no terreno entre o divino e o humano (Ibidem, [197d], p.79). Pois,

Deus e homem não se misturam, mas é através de Eros que se estabelece o contato e a conversa entre deuses e homens, quer estejam acordados, quer dormindo. O entendido nisso é demônico. O experiente em outras artes, em outros ofícios é artesão. Os demones são muitos e variados. Eros é um deles (2012, [203b], p. 93).

Em seguida, somos brindados com a narração da sacerdotisa Diotima sobre quem são os pais de Eros – *Poros* (Caminho) e *Penia* (Penúria). Tal relato está no Anexo 2. Lá discutem sobre o o que deseja Eros: “Ele deseja e quer o que ele já tem ou deseja e quer o que ele não tem? Responde Sócrates para Agaton: [...] quem deseja, deseja o que lhe falta, mas, se nada lhe falta, não deseja nada (Ibidem,[200b], p.85).

“Alguém pode declarar sou saudável e desejo sê-lo, sou rico e desejo ser rico, quero o que tenho. Poderíamos responder-lhe: homem, a riqueza, a saúde, a força que possuis, querendo ou não, tu as desejas também no futuro” (Ibidem, [200d], p.87).

Assim, resumido, “[...] deseja o que ainda não está à disposição, deseja o que não está presente, o que ele próprio não é, aquilo que lhe falta, objetos de desejo, de apelo erótico? E, mais adiante, [...] Eros é, em primeiro lugar, desejo de algo indefinido, em seguida, é demanda daquilo que no momento nos falta” (Ibidem, [201 a]).

Resgatamos tais relatos baseados na função de que “o mito é um recurso para interpretar a realidade. Mito é linguagem”. (Ibidem, p.148). Com o propósito de afirmar que:

A ética é uma erótica. Em lugar da lei, Eros. Nas ponderações de Fedro, Eros se distingue do sexo. O sexo tem como objetivo a satisfação de necessidades físicas, a procriação. Eros cria afeto, desenvolve virtudes, solidifica laços cívicos, fomenta vínculos que não são necessariamente sexuais (Ibidem, p. 147).

Antecipamos a reflexão lacaniana, proposta no próximo item, sobre a questão dos mitos. Para Lacan, no Seminário, livro 8: *A transferência* (1992, p. 51): “Os deuses, isso é bem certo, pertencem ao real. Os deuses são um modo de revelação do real”. Portanto, o *êthos* humano se refere ao espaço em que não há um pensamento, um juízo, uma inteligência, um conhecimento que organize o campo do ético, porque esse campo é definido por isso que ele chama de *dáimon*, o *demoníaco*, algo que vem dos deuses, ou como Lacan diria, algo que vem do real, já que os deuses são do campo do real. E que nos

permite estabelecer, no mesmo campo, uma tríplice equivalência entre o campo do trágico, o campo do real e o campo do ético.

No texto freudiano, a busca da civilidade inclui a conclusão proposta por Erixímaco a Aristófanes: “Eros não procura só o belo nas psiques dos homens, mas tende ao belo também na variedade dos outros domínios: os corpos de todos os animais, os produtos da terra. Para resumir, todos os seres” (2012 [186 a e b], p.55).

Uma vez que, para além da utilidade, Freud reflete que os níveis mais elevados de civilidade são relacionados com as atividades mentais do homem - suas realizações intelectuais, científicas e artísticas – e atribui papel fundamental às ideias na vida humana. As atividades humanas seriam movidas por duas forças confluentes, a da utilidade e a da obtenção de prazer, afirma que a presença de qualquer sistema religioso, qualquer sistema filosófico ou qualquer ideal, independentemente de serem ou não aberrações, seriam indicativos do alto nível de civilização.

Nas últimas gerações, a humanidade tem efetivado progressos extraordinários nas ciências naturais e em suas aplicações técnicas, estabelecendo um controle sobre a natureza de maneira jamais imaginada. Os homens se orgulham dessas conquistas, porém observa-se que o poder recentemente adquirido sobre o tempo e o espaço, a subjugação das forças da natureza, a consecução de um anseio de milhares de anos não aumentaram a quantidade de satisfação prazerosa que eles poderiam esperar da vida e isso não tornou os homens mais felizes, pois, como Freud já havia anunciado: “o poder sobre a natureza não constitui a *única* pré-condição da felicidade humana, assim como não é o *único* objetivo do esforço cultural” (FREUD, 1976/1930, v. XXI, p. 107).

São muitos os benefícios decorrentes dos progressos científicos e tecnológicos. Mas o homem continua a se perguntar:” Enfim, de que vale uma vida longa se ela se revela difícil e estéril em alegrias, e tão cheia de desgraças que só a morte é para nós recebida como libertação?” (Ibidem, p. 108).

A modernidade se consolidou na aposta de que ideal social de felicidade poderia ser definido pela ciência, e que as outras formas de conhecimento - o senso comum, provindo das tradições familiares e culturais, das religiões, das artes perderiam sua força. A ciência, ao considerar o homem como uma máquina harmônica, apostou no conhecimento da engrenagem de algumas partes do corpo humano e logo impôs, também, esse modelo para o

funcionamento social. Esquecendo que a racionalidade científica é a fonte mais nova da história do conhecimento.

Para Coelho dos Santos, (2006a, p. 15), “Quando a vocação científica e universalizante da modernidade manifestam-se na Declaração dos Direitos do Homem, a ideia de que ‘todo homem nasce livre e igual’, destitui o valor para cada um da dívida simbólica, da particularidade da relação ao significante paterno”. Freud teorizou sobre o lugar do pai, enquanto nuclear na constituição subjetiva e no laço social, momento em que a ciência já fomentava a desconsideração à força da filiação.

Nos países com altos níveis de civilidade, as pessoas utilizam-se dos recursos da ciência no controle do solo, da alimentação, da economia, e outros, mas desenvolvem, também, o gosto pela experiência de prazer provinda da *beleza, do asseio e da ordem*. O fundamento de tudo isso: a educação e a substituição do poder individual pelo de uma comunidade – a lei deve garantir que não haja privilégios de interesses particulares. Ela carrega os valores éticos e contém o que orienta a todos, *exceto os considerados incapazes de ingressar numa comunidade*.

O Homem, em geral, tem uma tendência ao descuido, à irregularidade e à irresponsabilidade em seu trabalho, na sua vida. Faz-se necessário o processo educacional para que, de forma ordenada, os homens utilizem melhor seu tempo e espaço. Isso exige um laborioso trabalho para que aprendam a seguir o exemplo da natureza.

Constata-se que tanto a ciência como a psicanálise partilham do ideal de que a substituição do poder individual pelo poder de uma comunidade é fator decisivo da civilização. A lei deverá garantir que nenhum indivíduo terá privilégios sobre o outro, e que ela não será violada em prol de interesses de um. As leis carregam os valores éticos e devem abarcar o estatuto legal que orienta a *todos – exceto os considerados incapazes de ingressar numa comunidade*. A essência da lei está em restringir as satisfações imediatistas que desrespeitam os direitos de outros membros de mesma comunidade. Indivíduos que desconsideram isso vivem em regime de exceção.

No Estado democrático, o coletivo passa a prevalecer sobre as individualidades, instaurando uma racionalidade sobre o poder que rege a regra do bem comum, que, muitas vezes, contraditoriamente, é fonte de opressão e violência. Para Freud (1933[1932]), a lei passa a ser a força dos membros de uma comunidade. Ao se organizarem, as comunidades

criaram seus regulamentos. “O reconhecimento de uma identidade de interesses comuns levou ao surgimento de vínculos emocionais entre os membros de um grupo de pessoas unidas - sentimentos comuns, que são a verdadeira fonte de sua força” (FREUD, 1976/1933[1932], v. XXII, p. 248).

A regularização dessas relações sociais acontece através do critério de *justiça*. Os relacionamentos não podem ficar sujeitos à vontade arbitrária do indivíduo, de um pai e seus sucessores. O que equivale a dizer que o homem com mais poder não decide a respeito de algo comum conforme seus interesses e impulsos instintivos. “A vida humana em comum só se torna possível quando se reúne uma maioria que é mais forte do que qualquer indivíduo isolado e que permanece unida contra todos os indivíduos isolados. O poder da comunidade é então estabelecido como um ‘direito’ em oposição ao poder do indivíduo, condenado como ‘força bruta’” (FREUD, 1976/1930[1929], v. XXI, p. 115).

O próximo pode ser considerado como fonte de auxílio, como objeto sexual de outra pessoa, como membro de uma família e de um Estado. Contudo, a maior ‘frustração cultural’ está nos campos dos relacionamentos sociais. O impulso à liberdade tem sua força, também, nos remanescentes da personalidade individual que ainda não foram domados pelos *processos de civilização* e que podem se tornar a base da hostilidade à civilização.

Freud resgata o preceito “amar o próximo como a si mesmo” como um dos princípios fundadores da vida civilizada. Bauman acrescenta que aceitar o preceito do amor ao próximo é o ato de origem da humanidade”. É um ato de fé decisivo, pelo qual o ser humano rompe a couraça dos impulsos, ímpetos e as predileções “naturais” e assume uma posição que se afasta da natureza, que é contrária a esta, e se torna o ser “não natural” que, diferentemente das feras e dos anjos, os seres humanos são. “Essa passagem torna a moralidade em parte, talvez condição *sine qua non*, da sobrevivência. Com esse ingrediente, a sobrevivência de um ser humano se torna à sobrevivência da humanidade no humano” (2004, p.98).

Freud desenvolve uma reflexão crítica à imponência de dois desses mandamentos, o primeiro ao propor “Amarás a teu próximo como a ti mesmo” (Ibidem, p.130), propõe que se fosse escrito ‘Ama a teu próximo como este te ama’, seria mais razoável. E o segundo, seria o mandamento que insiste nesse falso conceito de elevar os valores a qualquer preço na sociedade: ‘Ama os teus inimigos.’(FREUD, 1976/1930[1929], v. XXI, p. 132)

Esses preceitos, muitas vezes considerados absurdos, exigem que se ame o próximo, independente de quem seja esse próximo. Desconsidera-se a razão do próprio interesse e a busca da felicidade. Amar a alguém, inclui que o amado seja merecedor deste. Freud, perguntava-se sobre “o que fazer caso ele tenha mais direito a minha hostilidade, ou até ao ódio?” (Ibidem, p. 131).

A primeira parte daquele preceito fala do amor-próprio, o que eu amo “em mim mesmo?” Somos estimulados a pensar sobre o amor compartilhado, o amor para a sobrevivência com os outros irmãos, mas de que se trata quando falamos do amor a si mesmo? “O que amamos é o estado, ou a esperança, de sermos amados. De sermos *objeto dignos do amor*, sermos *reconhecidos* como tais e recebermos a *prova* desse reconhecimento. Em suma: para termos amor-próprio, precisamos ser amados.” Bauman considera que “a recusa do amor - o status de objeto digno de amor- alimenta a auto aversão. O amor-próprio é construído a partir do amor que nos é oferecido por outros. Outros devem nos amar primeiro para que comecemos a amar a nós mesmos” ((BAUMAN, 2004, p. 100).

Os homens não são criaturas gentis que desejam ser amadas, e que no máximo podem se defender quando atacados; ao contrário, há uma dose de agressividade que precisa ser considerada, e que só espera as circunstâncias favoráveis para se apresentarem, seja de forma direta ou a serviço da outra pulsão: *Homo homini lupus*².

Cada vez sabemos menos do que se passa com o vizinho, mas tememos que ele seja um lobo. O medo do outro nos obriga a uma vigilância permanente. Há um discurso vigente de que o mundo é perigoso e que é preciso ser esperto, para ultrapassar e superar o outro. Será que se eliminássemos a competição entre os homens, abolíssemos a propriedade privada, como propunha o comunismo, acabaríamos com a insatisfação e a hostilidade?

Freud afirma que “a agressividade não foi criada pela propriedade” (1976 [1930], vol XXI, p. 135) A agressividade reinante sem limites nos tempos primitivos, se apresentava também nas brincadeiras das crianças, pois “constitui a base de toda relação de afeto e amor entre pessoas”, e faz uma exceção talvez ao amor da mãe pelo seu filho (Ibidem).

² ‘O homem é o lobo do homem’. Citado por Plauto. A sinaria, II, iv,88. Tradução In:Freud(1976 [1930], vol XXI, nota 2, p. 133)

Platão, em *O banquete*, (2012 [380 a.C.]) ,nos oferece mais uma reflexão sobre a dimensão trágica da condição humana, através da mira do Aristófanes platônico, que reproduzimos:

O sofrimento humano deriva de uma ferida que nos marca desde o nascimento. Seccionar para enfraquecer. A ferida não se limita ao golpe originário. Feridos somos quando nosso companheiro se distrai, quando dorme, quando lê, quando o atraem assuntos que não nos tocam diretamente, quando admira rostos alheios. Na impossibilidade de refazer a unidade perdida, o convívio comemora a dor. Aproxima-se a perda do outro (parcial ou total, temporária ou definitiva) e a consciência da morte (PLATÃO, 2012[380 a.C.], p.155).

Não sabemos como começou a *desgraça da pobreza e a arrogância dos abastados*, mas sabemos que não é o movimento de um só lado. Esse combate às desigualdades implica a distribuição das riquezas entre os homens e tudo que ela conduz. Estamos de volta à triste verdade do mundo darwiniano: só os mais aptos invariavelmente sobrevivem. Ou seja, a sobrevivência é a derradeira prova de aptidão. Não podemos ignorar a natureza, por dotar os indivíduos com atributos físicos e intelectuais extremamente desiguais, introduzir injustiças contra as quais não há remédios.

Em *Por que a guerra?* (1932 \ 1933), o registro das correspondências entre Freud e Einstein mostra as preocupações de porquê os homens fazem guerra. Para Freud, o homem sofisticou as formas de relacionamentos e caminhou da força muscular ao controle pela superioridade intelectual, contudo, as relações de poder continuavam intrinsecamente atravessadas pelo exercício da violência. Os homens sempre resolveram seus conflitos de interesses através do uso da violência. “É isto que se passa em todo o reino animal, do qual o homem não tem motivo por que se excluir.” (Ibidem, p. 246).

Na contemporaneidade, é importante ressaltar que estamos sofrendo mudanças significativas na organização das famílias e da sociedade em geral. Um grande número de mulheres assume uma intensa carga de trabalho psíquico e participa ativamente da formação da civilização. A liberdade sexual e econômica das mulheres modificou a interpretação dos laços familiares e do amor até então vigente. O ideal de guardiã do lar não é mais tão atraente. Elas já não fazem mais tantos sacrifícios por seus maridos e filhos.

A mulher, por sua vez, o mais novo trabalhador é, também, objeto de atenção e cuidado do mercado. Este descobriu que a mulher move a economia, não só a doméstica,

mas de infinitos objetos, que possam apaziguar seus desejos insatisfeitos. Elas compram. Consomem moda, cirurgias, dietas, livros, drogas e se perdem na definição de lugares no jogo sexual. Quais as consequências da saída definitiva da mulher do lugar de guardiã da família? Entrada da mulher no mercado produziu o declínio do valor do marido e dos filhos como objetos a serem cuidados. A consequência imediata seria os filhos identificados com a ditadura do consumo.

A preocupação está com os filhos que crescem cada vez mais identificados com a ditadura do consumo. Os jovens com formação universitária, hoje, nos parecem cada vez mais adaptados ao sistema capitalista de “viver bem”. Muitos acreditam que a competição impõe regras próprias, consideram que na vida “vale tudo”, aderem à ideologia de ganhar por comissão – “de fazer seu próprio salário”, e apostam que cada um, individualmente, pode ser o melhor de todos.

As massas descritas por Freud eram ordenadas pelo discurso do mestre clássico, isto é, havia o significante mestre encarnado num líder. Pelo amor aos mesmos significantes mestres, tem-se como efeito: um laço vertical com o líder e um horizontal com os “irmãos”. Nos anos vinte, um chefe ocupava o discurso mestre, e as massas tinham uma consistência na qual havia um duplo laço. Um laço de cada um com o amo, um laço vertical e um laço horizontal entre os irmãos na massa. Estes, apesar da luta fratricida pelo amor do mestre, são, sem dúvida, irmãos de aspirações, compartilham do amor pelo mesmo significante mestre, e os grandes exemplos propostos por Freud são os da Igreja e do Exército.

Hoje, temos um outro tipo de movimento de massa que se expande, particularmente nas grandes cidades, pois o capitalismo promoveu outro tipo de coletivo, de agrupamentos sem chefes que não participam da estrutura do discurso do mestre. São grupos efêmeros em torno do futebol, de artistas, de um evento. Os grupos formados não se orientam pelo gozo compartilhado, são agrupamentos por sintomas: grupo de toxicômanos, de alcoólicos anônimos, de mulheres apaixonadas, de gays, lésbicas, etc. Esses agrupamentos não marcham em torno de um líder, eles funcionam pela via do comunitarismo - são grupos que se formam por um tipo de gozo isolado e compartilhado.

Por não haver mestre que diga o que é proibido de ser dito, ou melhor livres da proibição paterna, os indivíduos gozam da liberdade de expressão, mesmo que cada um não se expresse no grupo. Há uma pressão grupal para o uso da palavra “politicamente correta”,

sexualmente “correta”, é um efeito super egoico que massifica a palavra dos membros de um grupo.

1.2 Lacan com Freud: a transmissão do legado cultural

No princípio era o Verbo

(Evangelho de João, cap.1, versículo 1)

No princípio era o Ato (Goethe, Fausto, parte I, Cena 3)

Neste item, encaminhamos uma reflexão sobre os fundamentos da transmissão do legado cultural, a partir da psicanálise. Lacan afirmou a proposição freudiana de que a civilização se funda no campo da linguagem. O que Freud nomeou de civilização, Lacan nomeou de discurso. A cada vez que o sujeito falante quer tocar o mundo, ele se vê às voltas exclusivamente com a linguagem. O mundo humano é ordenado no campo do imaginário, amarrado pelo simbólico, para enodar o real que é inacessível, imediato, para o sujeito. Do real só sabemos dos seus efeitos, na maioria capturado no campo da fala, na tagarelice.

Historicamente, Lacan desenvolve a teoria dos discursos nas décadas de 1960/70, num período de grande efervescência cultural e política. Tempo em que grandes movimentos sociais implodiam ao seu redor: o homem realizava o primeiro voo à Lua; os conflitos sociais se expandiam nas diversas partes do mundo; questionava-se o poder das Universidades; aconteciam os movimentos feministas, inclusive o uso da pílula anticoncepcional e o movimento gay, entre outros. No Brasil, em particular, tínhamos um quadro de insatisfação política com a tomada do poder pelos militares, com o controle da veiculação de informações em geral. Tal panorama nos impõe a pergunta: Por que um número de pessoas fica junto?

Freud, em particular, nos textos Além do princípio do prazer (1920) e O Mal-estar da civilização (1930) explícita a estrutura do ser humano, do irremediável que constitui a impossível conjunção (relação) entre o homem e o mundo. O mal radical que Freud

localizou como princípio lógico do humano, e que nomeou de pulsão de morte, é o que determina o que ele nomeou de mal-estar na civilização, dando inclusive o nome ao livro que desenvolve a temática. No princípio - o trauma - o pior está na necessidade de socialização, isto é, de inclusão no mundo do Outro, o homem é privado de uma parte irrepresentável que, entretanto persiste e insiste, impulsiona, e se expressa através das compulsões que estão na origem tanto do desejo, quanto da repetição nos seus aspectos mortíferos, tudo isso na vida.

Há uma falta de referências e de essência no princípio que comanda a identificação e constitui o sujeito. Há algo no cerne do humano que é irrepresentável, impensável e que move e promove suas representações, pensamentos e destinos pulsionais. Esta parte maldita tem avatares e destinos nos quais o sujeito encontra, por bem ou por mal, tanto o princípio da sua humanidade quanto o de seu mal-estar.

O que o Lacan acrescentou à tese freudiana? Ou melhor, do que trata o movimento lacaniano? Ele ao se afirmar freudiano reconheceu o Campo Freudiano, como o campo do inconsciente, a partir do conceito de ideal. Porém, para ele, a questão em torno dos ideais não eram suficientes para dar conta das produções culturais e da complexidade que envolve a organização das pessoas, as relações inter-humanas.

Para além do referencial do ideal e do inconsciente, Lacan se dedicou ao propósito de pensar o gozo. O inconsciente está para Freud tal como objeto 'a' para Lacan. A teorização lacaniana sobre os laços sociais se fez baseada na tese de que haveria quatro discursos: do mestre, da histeria, do universitário e do analista, posteriormente levantou a hipótese de outro discurso, o do capitalista (1972) que se adentrava no cotidiano das relações sociais, já na época. Todos são estruturas que circulam e se organizam em atos discursivos possíveis entre as pessoas, e que delimitam a posição de cada sujeito frente aos impasses da castração, do recalque e do supere.

Para Guedes (2007), em sua tese de doutoramento no Programa de Teoria Psicanalítica, na UFRJ, a teoria dos quatro discursos coroa a conceituação do Nome-do-Pai, no segundo ensino de Lacan, porque implica a passagem da primazia do simbólico à primazia do gozo.

Entendemos que o Campo Freudiano é o do inconsciente, e o Campo Lacaniano é o campo do gozo. Conforme Cristina Antunes, na tese de doutoramento (UFRJ/ 2002), Lacan

(1992[1960/61]) propõe que a noção de objeto está no centro da questão do gozo. Este é apreendido na dimensão da perda, ou seja, é porque há uma perda que há um gozo a repetir, uma diferença a recuperar, que o mais-de-gozar. A referência ao objeto perdido é antiga em Lacan, e desde o Seminário 2 (1987[1954/55]), ele articula repetição e perda do objeto a partir da experiência freudiana. Para Lacan, Freud apresenta pela via da repetição, a dimensão de trabalho do sujeito em procurar repetidamente o objeto, objeto perdido que não pode ser reencontrado. Lacan (1988[1959/60]) nomeou de *das ding* o objeto perdido, articulado à Lei do Édipo para formular a noção de gozo, que se torna impossível ao sujeito desejante. Porém, a partir do Seminário 11(1985[1964] 2.ed.), Lacan trabalha a equivalência entre o objeto a, objeto causa do desejo e o objeto perdido, que seriam diferentes dos objetos de satisfação propostos por Freud, como meio do qual a pulsão se satisfaz. A passagem de *das ding* ao objeto a, para designar a função do objeto perdido coincide com a separação que Lacan faz entre mito (Édipo) e a estrutura (a linguagem) no Seminário 17 (1992[1969/70]). O objeto a, como objeto da pulsão tem uma função lógica e não se confunde com o objeto incestuoso, proibido do mito do Édipo. Segundo Coelho dos Santos (2001), a partir desse Seminário, o objeto perdido – o objeto a – é indicação de uma perda por efeito da ação do significante sobre os falantes. O gozo em Lacan, é o gozo com a falta e o mais-de-gozar é o lucro, a mais-valia obtida a partir dessa falta. Ele formaliza as relações determinantes do laço social: a posição do sujeito, capturado pelo significante, em relação ao gozo.

Para o homem, a realidade se define como realidade de discurso regulada pelas modalidades de gozo nos laços sociais. Desta perspectiva, a linguagem, o inconsciente, as pulsões e os laços sociais são constitutivos da subjetividade, ou seja, eles são a própria subjetividade.

O que é o discurso? Lacan, no Seminário 20 - mais ainda (1972-73/1985, 2 ed.), resume: “que não há nenhuma realidade pré-discursiva. Cada realidade se funda e se define por um discurso” (p. 45). O sujeito se define pelos significantes no campo do simbólico. No Seminário, O saber do psicanalista, na lição de 4 de maio de 1972, acrescenta que “essa estrutura que designa com o termo *discurso* é aquilo que pelo efeito puro e simples da linguagem precipita um laço social”. E no Aturdido (2003 [1972]) afirma: “a estrutura é o real que vem à luz na linguagem. Obviamente, não tem nenhuma relação com a ‘boa

forma” (p. 477). Pois, a “relação entre o órgão da linguagem e o ser falante é metafórica” (Ibidem). Já dizia Lacan: “nada serve para nada quando se está impressado em certas vielas mentais” (Ibidem, p. 490). Uma vez que, “O inconsciente é estruturado *como* uma linguagem, eu não disse *pela*. (...), pois é manifestamente pela linguagem que explico o inconsciente: a linguagem é condição de inconsciente” (p. 490).

Lacan, no Seminário 7, Ética, (1988[1959-60]) recupera no discurso freudiano a trilha de como se desenrola a ação humana. Ele afirma que toda ação humana se passa no campo da ética. No âmago do mundo subjetivo está *das Ding*. É esse Outro pré-histórico impossível de esquecer, mas que está no âmago do eu, no nível inconsciente, que só uma representação representa. Estamos falando do além do princípio do prazer, e que constitui a estruturação significativa no inconsciente humano.

Nesse mesmo texto, Lacan adverte que a tentativa de se atingir absolutamente *das Ding* e abrir as comportas do desejo implica essencialmente dor. “O extremo do prazer, na medida em que força o acesso à Coisa, nós não podemos suportá-lo.” (p.102) Os dez mandamentos constituem as pedras angulares que orientam a condição humana – a relação entre a Coisa e a Lei. Uma vez que só conhecemos a Coisa pela Lei. As forças da moral social e das religiões ainda continuam medindo forças com a crença contemporânea de que “deus está morto”, e com o sistema democrático que foi criado a partir do modelo do individualismo.

Dedicamo-nos à análise desse impasse, seguindo duas perguntas freudianas sobre a interpretação psicanalítica das origens da religião, da moralidade e da sociedade encontradas em Totem e Tabu, (1976 [1913/1914] , v. XIII, p.187). A primeira seria: “Quanto se pode atribuir à continuidade psíquica na sequência das gerações?” E a segunda: “Quais são as maneiras e meios empregados por determinada geração para transmitir seus estados mentais à geração seguinte”?

Freud recorre aos fundamentos dos preceitos e restrições morais mais antigos da sociedade primitiva para explicar as reações a um ato coletivo: o assassinato do pai, que deu origem ao conceito de “crime”. Ele afirma que os começos da “religião, da moral, da sociedade e da arte convergem para o complexo de Édipo” (1913 [1914] /1976, v. XIII, p.185). Constatou que o núcleo de todas as neuroses e dos problemas da psicologia social

se encontram envoltos num único ponto concreto: a relação do homem com o pai – tese que instituiu a psicanálise.

Muitos dos problemas emocionais, a partir da ambivalência emocional - sentimentos simultâneos de amor e ódio para com os mesmos objetos - jazem na raiz de muitas instituições culturais importantes e ainda se arrastam no homem contemporâneo. A transmissão da cultura não acontecia só por comunicação direta e por via das tradições, havia uma continuidade da vida mental entre gerações, e que se pode resgatar nos relatos dos neuróticos.

A princípio, alguns impulsos arcaicos estariam recalcados, e deles não restariam vestígios, mas a força implacável do recalque não impede que impulsos deformados e inconscientes sejam despertados e usados para interpretar as reações de pessoas da atualidade. Há uma herança emocional que se apresenta através dos costumes, das cerimônias e dos dogmas nas gerações, e nos permitem uma compreensão inconsciente do que restou da relação original com o pai. A religião totêmica foi o fundamento das diversas religiões ao longo da história, e produziu o desassossego à humanidade.

Na horda primitiva, o pai expulsou os filhos do clã. Estes, tomados pelo ódio e considerados selvagens canibais, juntaram-se e resolveram matar e comer o pai. O violento pai da horda era invejado e temido e ao devorá-lo, os filhos pretendiam, por identificação, herdar a força do pai. A ambivalência de sentimentos, o amor e a admiração provocaram o remorso e o surgimento do sentimento de culpa em todos. O pai morto tornou-se mais forte que vivo, e os filhos se proibiram de ocupar seu lugar e de gozar das suas mulheres.

No sistema totêmico, os totens passaram a simbolizar o pai assassinado, e ser uma das bases da construção da civilização. Eles passam a ser amuleto de proteção, de cuidado e de indulgência para alguns. A punição resultante de tal crime continua sendo o sentimento de culpa presente nas histórias dos neuróticos. Todos da tribo comeram a carne do pai e beberam seu sangue através de um animal, uma vez que o mesmo veiculava o elo vivo de uma união entre os adoradores e seu deus. Isso era o ritual da religião totêmica. Cada homem estava consciente de que executava um ato proibido ao indivíduo, mas autorizado enquanto ritual grupal. Depois da matança e da refeição, o luto se tornava obrigatório.

A sociedade exige que todos se comprometam a respeitar a vida e a não repetir o ato que causou a destruição do pai real. Porém, a proibição nunca foi eficaz. O recalque

possibilitou a emergência de saídas coletivas - a criação de rituais coletivos, que simbolicamente “permitiam” atualizar, através da morte de animais, o sacrifício já executado. Nos festivais todos os impulsos eram liberados e havia permissão para qualquer tipo de gratificação, todos os excessos são permitidos, ou melhor, obrigatórios, numa ruptura solene do recalque. Os homens não cometem excesso porque estão felizes, mas porque são compulsivamente impelidos a fazer o que está proibido.

A moralidade humana passa a se estabelecer em dois níveis: o animal totêmico passa a ser protegido, enquanto representação do pai morto, pois este ato não podia ser desfeito. E o segundo, que dizia respeito à interdição do incesto. Os desejos sexuais não unem os homens, ao contrário, os dividem. Os irmãos também são rivais entre si, em relação às mulheres, pois queriam como o pai ter todas para si. A solução para viverem juntos foi instituir a lei contra o incesto, na qual todos renunciavam às mulheres que desejavam por serem mulheres do pai. Para Freud, esse mito se torna a referência fundadora da organização social, das religiões e das restrições morais.

A sociedade primitiva só se interessava por dois tipos de crimes: o homicídio e o incesto, ou transgressões semelhantes contra as leis sagradas do sangue. Os rituais de sacrifício de animais são considerados os mais arcaicos - comer a carne e beber o sangue em cerimônias públicas. Ao longo da história, consideramos que a força ética da refeição sacrificatória também deve ser contextualizada como um antigo ritual de reconhecimento dos parentes. Comer e beber juntos selava o companheirismo com obrigações sociais mútuas, mesmo que temporárias, ou enquanto o alimento permanecesse no corpo.

Freud nos alertou para “uma visão mais realista do laço de união” (1913 [1914] /1976, v. XIII, p. 162). O parentesco não se instituía pela consanguinidade com a mãe, e sim pelo nível de ligação amorosa que se estabelece entre as pessoas na vida comum: “Sou seus ossos e sua carne” cita Freud neste mesmo texto, numa tradução do hebraico. O laço de parentesco é mais antigo que a vida familiar. E ainda hoje, esses laços de parentesco são renovados através da repetição do ato de comer e beber juntos.

A sociedade foi organizada pela cumplicidade do crime comum. Só ao longo dos tempos, institui-se o mandamento que se universaliza: “não matarás!”. Os membros dos grupos se reconhecem por se ordenarem em torno de uma moralidade comum, resultante do

sentimento de culpa e do remorso. Freud conclui sobre a origem comum do totemismo e da exogamia.

Freud constata que só uma memória coletiva, justificaria a perpetuação dos mitos, no imaginário social, e também, o mito individual em que cada neurótico se apresenta marcado pelo sentimento de culpa, que penaliza a vida social e os mantém reféns de um crime imaginário que não *sabem* se cometeram, ou se ainda o podem fazer. Freud traça uma distinção fundamental: “Os neuróticos são, acima de tudo *inibidos*, em suas ações: neles o pensamento constitui um substituto completo do ato. Os homens primitivos, por outro lado, são desinibidos: o pensamento transforma-se diretamente em ação”. (Ibidem, p. 190-1). Os neuróticos reagem tão seriamente aos pensamentos como as pessoas normais à realidade. “O sentimento de culpa dos neuróticos são sempre realidades *psíquicas*, nunca realidades *concretas*” (Ibidem, p.188-9). Daí Freud citar Goethe: “no princípio era o Ato” (Ibidem, p. 190-1).

Freud se interessou pelos fundamentos da linguagem do homem, uma vez que eles lhe dariam elementos para estudar os processos inconscientes ativos principalmente nos sonhos. O fenômeno antitético representa a capacidade dos sonhos e do inconsciente de permitir a coexistência, lado a lado, de ideias absolutamente opostas. Freud diz ao final do texto que “[...] não podemos escapar à suspeita de que melhor entenderíamos e traduziríamos a língua dos sonhos se soubéssemos mais sobre o desenvolvimento da linguagem.” (1974[1910], XI, p. 166).

São estruturas e operações lógicas, e portanto pouco acessíveis; são regras que, de tão inerentes à linguagem, dificilmente conseguimos destacá-las de qualquer coisa. Freud desenvolve com o mito Totem e Tabu (1914[1913]), os fundamentos da cultura, e considerou o mito como instaurador da lei social.

O ensino de Lacan, na construção das relações da psicanálise com ciência, aprofunda por que Freud dá tal *status* ao mito. No Seminário XVII, ao analisar o lugar do pai no mito, ele propõe a hipótese de que o mito é um enunciado do impossível. Tratava-se, na ocasião, de demonstrar que o pai morto é o gozo e, com isso, não se está mais no nível da enunciação, mas no do enunciado. Lacan desenvolve o raciocínio lógico em torno da afirmativa de que *todo homem é mortal* – e que nesta frase há um não saber sobre a morte, ao mesmo tempo implica dizer que todo homem morre, como também nasce de um pai, e

quando este morre, ele, o homem, não goza no seu lugar. Lacan faz a equivalência entre o pai morto e o gozo como “sinal do próprio impossível”. E se o real é o impossível, o mito como enunciado do impossível é também um enunciado do gozo. Assim, o percurso que se realiza aqui, entre as duas dimensões do mito, é um percurso que vai da enunciação da verdade ao enunciado do gozo.

Daí concluir que: “no enunciado do mito de Totem e Tabu, o mito freudiano é a equivalência entre o pai morto e o gozo. Eis o que podemos qualificar com a expressão operador estrutural.” (LACAN, 1992 [1969/70], p. 116). Freud insistia em afirmar que “o pai morto é aquele que tem o gozo sob sua guarda, é de onde partiu a interdição do gozo, de onde ela procedeu” [passim]. Esse operador estrutural, Lacan nomeou de *pai real* – aquele pai original e que goza de todas as mulheres, o que é uma ficção pois muito mal o homem goza de uma, comenta Lacan. Esse seria o significante-mestre, o princípio, o gozo que vem do Outro – só ele que tem os meios. Transportado para a linguagem, diríamos que primeiramente se demanda, demanda de algo perdido, demanda que fracassa e a tal perda nomeou de mais-de-gozar. Trata-se de uma inauguração que se repete e no qual se ordena e produz um significante-mestre. A psicanálise demonstra que até que o significante-mestre se instale, “só a criança é o pai do homem”(LACAN, 1992 [1969/70], p. 117).

O pai real é o agente da castração, e como tal impossível, pois como pode existir um ato - um assassinato, no princípio? O castrador não é o pai, pois faz necessária a incidência do significante, do verbo, da lei para identificar e nomear de assassinato. Daí o mito ser aqui “um enunciado do impossível” (Ibidem, p. 118). Ou seja, “o pai real faz trabalho da agência-mestra” (Ibidem). E como tal destinado a mascarar.

“A castração é uma função essencialmente simbólica, ou seja, concebida exclusivamente na função significante – a frustração é do imaginário, e a privação, como é óbvio, do real” (LACAN, 1992 [1969/70], p. 117).

O pai real nada mais é que efeito da linguagem, que na sociedade é o lugar de quem cuida da família, uma vez que ninguém vai se dizer filho de um espermatozóide. Esse pai freudiano, impossível, é imaginariamente o pai privador. Lacan discute os vários equívocos do conceito de castração na psicologia, que muitas vezes é postulada como uma fantasia. Não! Reafirma Lacan, “a castração é a operação real introduzida pela incidência do significante, seja ele qual for, em relação do sexo” (Ibidem, p. 121).

Lacan vai acrescentar a questão o que quer dizer essa castração? O desejo é o resultado dessa operação, e aí a fantasia pode dominar toda a realidade do desejo, ou seja, da lei. Toma a pergunta freudiana: *o quer uma mulher?* E não, o que quer a mulher? Uma mulher. Não qualquer uma. Pois, na pergunta está implícito que quer alguma coisa. O que ela quer é um mestre. Outro que saiba muitas coisas, e que também não saiba demais, para não acreditar que ela é o seu prêmio máximo por todo seu saber. Ou seja, o desejo histórico é o de achar um mestre, sobre o qual ela reine. “Ela reina, e ele não governa” (Ibidem, p. 122). “E quanto à criança refere Lacan que a castração para a criança, apesar do que elas pensam, o pai é aquele que não sabe nada da verdade” (Ibidem)

Lacan afirma que “entre nós e o real há a verdade” (Ibidem, p. 166). E o mito possui tanto uma dimensão de verdade - a do saber - como verdade – pura enunciação –, como também uma dimensão de real, a de enunciado do impossível – puro enunciado.

O mito, nesse sentido, gera muitas interpretações em seu efeito de enunciação, efeito por sua vez de sua dimensão de verdade. Porém, o mito, enquanto enunciado do real, não tem nenhum sentido. O real, para Lacan, é o impossível, mas também o que não quer dizer nada. O real não tem sentido. É algo traumático. E o mito seria a memória desse traumático: uma memória enquanto cifra. Lacan persegue a ideia de reduzir o mito à estrutura e o sentido ao real fora do sentido. Nas suas palavras: “É profundamente inquietante que haja um real que seja mítico” (Ibidem). Lacan não hesita em atribuir a esse fato, o de que haja um real mítico, a causa de Freud ter mantido sua doutrina da função do pai.

No campo aberto proposto pelo imperativo da ciência: continua *a saber*. Este é, muitas vezes, desobedecido por conta de algo que a todos concerne - o mito, pois é ele que advém no lugar da verdade, da verdade primeira. Este não se interessa pelo discurso psicanalítico, e à qual a ciência renuncia.

A ética da psicanálise, descoberta freudiana, considera fundamental explorar o que o ser humano, ao longo dos tempos, foi capaz de elaborar para transgredir essa Lei, colocar a relação com o desejo para além do vínculo da interdição e introduzir, por cima da moral, uma erótica. Para Lacan, Freud colocou no primeiro plano de interrogação ética a relação simples entre um homem e uma mulher. ([1959/60]1988, p.102) Segue nos mandamentos o paradoxo: “Não cobiçarás!” Diante da Coisa do meu próximo, o desejo, o pecado, se

apresenta como transgressor. No mandamento: "Não mentirás!" Como lei, está incluída a possibilidade da mentira como o desejo mais fundamental.

Lacan, ainda no Seminário 7, da Ética, ([1959/60] 1988) nos aponta o nó estreito do desejo com a Lei. Para Freud “o mito da origem da Lei se encarna no assassinato do pai é de lá que são retirados todos esses protótipos que sucessivamente se chamam animal totem, depois tal deus, mais ou menos ciumento, e no fim o deus único, Deus, o Pai. E hoje, o mito do assassinato do pai é justamente o mito de um tempo para o qual Deus está morto” (Ibidem, p.217).

E complementa: “Mas se Deus está morto para nós, é porque o está desde sempre, e é justamente isso que nos diz Freud. Ele nunca foi o pai a não ser na mitologia do filho, isto é, no mandamento que ordena amá-lo, o pai, e no drama da paixão que nos mostra que há uma ressurreição, para além da morte.” (Ibidem, p. 217- 8).

Deus estava morto desde sempre. Para Lacan, Freud fala muito bem do Nome-do-Pai, pois, na história da humanidade, o reconhecimento da função do Pai é uma sublimação, essencial à abertura de uma espiritualidade que representa um passo na apreensão da realidade. O fato de Deus estar morto, não muda a condição do gozo como proibido. “Este é um mal, uma profunda maldade que habita no próximo, mas aí ele habita em mim” (Ibidem, p. 227). “Meu egoísmo se satisfaz extremamente bem com um certo altruísmo, com aquele que se situa no nível do útil, e é precisamente o pretexto por meio do qual evito abordar o problema do mal que desejo, e que deseja o meu próximo.” (Ibidem, p.228)

No Seminário 17- o avesso da psicanálise (1992[1969-70]) , Lacan mostrou que a crença num pai da exceção tem como efeito a impossibilidade de castrá-lo. O efeito é a impossibilidade de se obter o gozo todo e também o desejo de alcançá-lo mesmo assim. Para Lacan, toda essa mitologia é apenas um saber com pretensão de ser apreendida como verdade e só serve a uma finalidade: esconder a castração do pai. Do mito assassinato decorre o amor pelo pai e a ordem fálica. E no *Mal-estar na civilização (1930)*, no que há de incompreensível sobre *o amar ao próximo*, Freud articulou que o homem que encarnou a morte de Deus continua existindo através do mandamento que ordena amar a Deus.

Bauman considera que aceitar o preceito do “amor ao próximo” é o ato de origem da humanidade. É um ato de fé; um ato decisivo, pelo qual o ser humano rompe a couraça dos impulsos, ímpetos e predileções “naturais”, assume uma posição que se afasta da

natureza, que é contrária a esta, e se torna o ser “não natural” diferentemente das feras e dos anjos. “Essa passagem torna a moralidade parte, condição *sine qua non*, da sobrevivência. Com esse ingrediente, a sobrevivência de um ser humano se torna a sobrevivência da humanidade no humano” (2006, p. 98)

Para Lacan, (1992[1969/70], p. 48). “É com o saber como meio do gozo que se produz o trabalho que tem um sentido, mas um sentido obscuro. Esse sentido obscuro é o da verdade” . A essência do amor diz respeito ao que a verdade esconde, e que se chama castração. Pois, “amor é dar o que não se tem, ou seja, aquilo que poderia reparar essa fraqueza original” (Ibidem, p. 49). O que se espera de um analista? “Que faça funcionar o seu saber em termos da verdade. E se confine a um semi-dizer” (Ibidem). “A intromissão na política se faz possível se diante do reconhecimento de que não há discurso que não seja do gozo, pelo menos quando dele se espera o trabalho da verdade” (Ibidem, p. 74).

Para ilustrar a força da convicção religiosa na vida de um brasileiro, selecionei uma entrevista com senhor de 84 anos, que orientado por valores religiosos e convicto da importância da lei entre os homens, escolheu ter a Bíblia como uma “velha e sábia companheira com quem conversava”, pois afirma que “não era da época de análise”. E considerava que através das parábolas conseguia compreender a proposta de Deus para seus filhos.

1.3 Um homem de fé

Mário tem 84 anos, é viúvo há 11 anos, goza de saúde física e mental, tem padrão de classe média, cuida do seu dinheiro, da sua casa, da sua vida junto com uma antiga empregada e o auxílio dos filhos e dos netos. O convite para entrevista veio por conta de frases como: “não tenho o que reclamar da vida, acho que tenho cumprido bem a missão que Deus me deu”. Ele estava muito feliz e orgulhoso de poder ajudar na pesquisa, fato demonstrado pela empolgação com que desenvolve diversos comentários ao longo da entrevista.

Sobre a fé, observa Mário, ‘a fé, transporta montanhas’. “A Fé, a meu ver é a criação de meios para se ter uma existência tranquila, em comunhão com Deus. Ela é quem molda nosso modo de viver, no cotidiano são obrigações que temos e que não se admitem fraquezas, isto porque o nosso eu precisa estar em sintonia com o universo, uma vez que os sofrimentos e os percalços são turbulências da vida”.

O que os homens buscam com a ideia de Deus? “A meu ver é uma fé necessária. Em todas as atividades do *universo*, existem leis para disciplinar suas finalidades e elas precisam se atualizar de acordo com a evolução das mesmas”. Quanto às religiões, ele faz um diferencial, “elas têm um cunho diferente, elas trabalham no sentido de atualizar seus adeptos aos dogmas que interpretam a ‘palavra de Deus’. Foram criadas inúmeras religiões, porém considero que todas têm a finalidade de *educar* as pessoas junto a Deus”.

E continua: “exemplifico com o cristianismo, que se propagou com o objetivo de contar a história da origem do homem, ou melhor, das relações entre o criador e a criatura”.

Lembramos da pergunta de Freud: quem, senão o pai, pode ter sido o ‘homem grande’ na infância? Ele exemplifica que “um poderoso protótipo de um pai foi Moisés que se curvou diante dos pobres escravos judeus para lhes assegurar que eram seus filhos queridos”. Foram muitos os homens que assumiram o ônus da fé propagada pela religião de Moisés, em troca do ideal de ser o povo escolhido.

Todos os livros sagrados que traçam uma visão de mundo, uma “*weltanschauung*”, segundo Freud (1933 [1932]), são escritos por enigmas, em que o enunciado exige do leitor uma reflexão, para que possam ascender às enunciações propostas nos textos. A maioria são escritos em parábolas, e esta modalidade de escrita pode ser considerada um dos métodos educacionais mais eficazes na transmissão dos ensinamentos do discurso oral e escrito. Desde Freud, em 1900, na *Interpretação dos sonhos*, no livro sobre *Psicopatologia do cotidiano* (1901), e depois em *Os propósitos dos chistes* (1905), ele demonstra como desde o choro, os ruídos do bebê sem nexos, na experiência sonora de emitir sons, vão aos poucos tomando forma. Todo processo de aquisição da linguagem constitui-se paralelamente ao complexo de Édipo e à castração. A instituição do princípio da realidade e do princípio do prazer, bem como a consciência moral institui a instância do supereu, e a consciência moral. Todos os elementos de uma trama que conforme modelo moebiano, proposto por Lacan, institui um dentro e fora que se comunicam. Traduzindo o que Freud

declarava das relações entre os conteúdos que são da ordem do inconsciente e os que são da ordem do consciente, todo esse processo acontece no campo da linguagem.

Ou seja, a presença de linguagem estrutura o psiquismo e é sinal do efeito do laço social. O princípio de realidade se constitui na capacidade de representar o irrepresentável, e as figuras de linguagem fundamentais nesse processo são as metáforas e as metonímias. Com a ordenação dos pensamentos, resultado do uso do código linguístico, segue-se a fala e a escrita.

A educação baseada na fé exige a crença num Pai, num grande homem, como afirma Freud (1939 [1934-1938]). Ele faz uma reflexão sobre quem seriam os grandes homens e delimita que essa nomeação seria insatisfatória para os homens, “aqueles só de ação – conquistadores, generais, governantes – isso sem o reconhecimento das grandezas das suas realizações, da força dos efeitos a que deram origem” (Ibidem, p. 130). E lembra que muitos homens produziram efeitos devastadores no mundo ou até dos que sucumbiram à infelicidade. “O sucesso não é sinal de grandeza quando refletimos sobre a maioria dos grandes homens que, ao invés de o alcançarem, pereceram no infortúnio” (Ibidem).

Freud adverte sobre a ambiguidade do termo, mas resume: “um grande homem influencia seus semelhantes de duas maneiras: por sua personalidade e pela ideia que ele apresenta” (Ibidem, p. 131).

Essa ideia pode ser uma antiga imagem que se apresenta nos desejos das massas, apontar um novo objetivo de desejo, ou ainda lançar outro modo de encantamento sobre as mesmas coisas. “Na massa humana existe uma poderosa necessidade de uma autoridade que possa ser admirada, perante a qual nos curvemos por quem sejamos dirigidos e, talvez, até maltratados” (Ibidem).

Alguns homens continuam paralisados no ritual lá atrás, o de totem e tabu, matam o pai e acreditam que ocuparam seu lugar, ou seja, enganam os irmãos. São homens que falam em nome de um pai em que eles não creem. “Tem gente que perverte a lei”. Mentem em nome de Deus, inclusive, “jura por deus”, para falar a palavra mentirosa, aquela que desagrega e até mata. Mário traduz: “são os homens sem fé”. Eles zombam da palavra do pai e fazem a própria religião, fazem “comércio”, vendem ilusões da felicidade.

A escuta cotidiana de muitos sujeitos sobre crer ou não crer na palavra do outro e na sua própria palavra, nós nos deparamos com a questão da verdade. Todos prometem dizer a

verdade, somente a verdade. Qual a verdade tão procurada? A algumas, responde-se com o mito e outros com a religião e ainda pode-se recorrer à ciência e à arte. Todas pactuam do desafio de decifrar o enigma da vida e da morte, a existência. E a psicanálise, que mesmo não se propondo a ser uma visão de mundo, afirma que verdade tem estrutura de ficção, e que só quando se fala, se estiver no lugar da verdade. Uma vez que a verdade só diz a verdade, quando diz: eu minto. Ou então, que a verdade diga a verdade, sem que ela saiba que o faz.

Como apresentar aos brasileiros a tese psicanalítica de que como falar a verdade sobre “um saber não sabido por si mesmo”? (LACAN, 4/11/ 1971, p. 16) Os mais crentes não são, obrigatoriamente, os mais resistentes à psicanálise. Freud ao falar da divisão constitucional do Eu, nós dá as dicas de que as certezas são ficções. E saber isso é a novidade que a psicanálise revela um saber não sabido por si mesmo. E desmonta as ficções de qualquer verdade ao afirmar que “se o inconsciente é algo que surpreende é porque esse saber é outra coisa, é esse saber do qual nós temos uma ideia, aliás, tão pouco fundada desde sempre, posto que não seja à toa que se evocou a inspiração, o entusiasmo, desde sempre, isto é, que o saber não sabido de que se trata na psicanálise é um saber que se articula, exatamente, estruturado como a linguagem” (Ibidem: p.17).

Segundo Coelho dos Santos (2013), é muito caro à psicanálise afirmar que é na fala que se define o lugar do que chamamos de verdade. Falar a verdade é construir uma estrutura de ficção, isto é, também, uma mentira. Por esta razão, a psicanálise institui um discurso inteiramente novo. Porém, um discurso que se opõe à fala, na medida que guarda uma relação com a verdade e sua estrutura de ficção. Entendemos que a verdade tem como objetivo recobrir o real que é inabordável, impossível, e seu acesso acontece nas hiências, na falta de consistência da linguagem e se exprime pela temática nomeada, desde Freud, por castração. São os impasses mediante as experiências de castração que asseguram a presença do “real. Lacan adverte que A este lugar, o real, “só se tem acesso pela via matemática”. (LACAN, 2/12/1971: p. 38)

Junto a Deus, os pobres teriam mais privilégios que os abastados?

“Não penso que ser pobre ou rico seja uma questão de fé em Deus. Existem os ‘pobres de espírito’, que são aquelas pessoas acomodadas, sem fé, e que colocam seus

problemas nas costas de Deus e esperam que ele os resolva. Esse engano desperta sentimentos mesquinhos, e a falta daquilo que ele espera faz com que a neurose tome conta da sua mente. Culpa a todos, mas o elo é com Deus”. Traduzo as palavras de Mário, no dito popular: “mente vazia é oficina do diabo”.

Para psicanálise, a neurose é infantil é decorrente dos pensamentos narcísicos de que Deus é um pai cheio de vontades, fora da lei: “onipotente, onisciente e onipresente”, ou seja, faz o que quer com a sua(s) mulheres e seus filhos. Mário pergunta-me: a psicanálise trata a falta de fé? Acho que o tratamento deveria ser espiritual, não?” Refaço a pergunta: “quem são os chamados pobres de espírito”?

“A meu ver, as dificuldades que os homens enfrentam são decorrentes da falta de disciplina, e não é desobediência a Deus. A maioria é acomodada, vive na inércia e falta de orientação. O pai jamais abandona seus filhos, agora, ele nos ensinou:” faz tua parte, que te ajudarei”. O comodismo, a inércia e a falta de fé sempre foram e sempre serão o cancro das dificuldades. Portanto, quem tem esse pensamento não é pobre de espírito e sim carente de uma orientação, o que em geral acontece com muitos”.

A lógica sustentada pelo viés da religiosidade desenvolve uma disciplina mental, que se traduz numa consciência moral, que se reflete na forma de se relacionar com o semelhante no laço social. Não se trata só de uma pregação das escrituras sagradas e sim de testemunho de vida. Há uma influência da fé em Deus - “tê-lo como pai e sócio em todos os dias e noites de nossas vidas, não é fácil! Recuperar-se da solidão, livrar-se do sentimento de desamparo é uma difícil missão para todos nós. Lembro sempre que o desespero e a falta de fé produzem o vacilo, e a dor aparece. Deus não é experiência, ele é, foi, e será sempre uma ligação de amor e paz para aqueles que convivem sob seu manto”.

Mário conclui suas reflexões dizendo “que se faz necessário que as pessoas se atualizem com o tempo em que vivem, para isso o Pai nos deu o livre arbítrio, a luta vai continuar até que o homem encontre a si mesmo. Só teremos a paz, a fé, a confiança e atingiremos a perfeição como Jesus pregou, quando o homem aceitar a morte. O mundo será muito melhor!” Ou seja, se o homem acredita na história que é a imagem e semelhança de Deus, por que também não acredita que é imortal tal como a ideia de Deus?

1.4 O desejo de *status* e as relações com o dinheiro

Por que riqueza e pobreza devem ser interpretadas como as guias predominantes da moral de um indivíduo? Manter-se num bom emprego, ganhar dinheiro, ser inteligente, cooperativo, etc. são representações da condição de *status*. Segundo Botton (2005), ao longo da história, o interessante é que se faz necessário ter objetos materiais que confirmem respeito ao seu proprietário.

Nos propomos a refletir sobre a força da realidade social na constituição da realidade subjetiva. Levantamos em Botton (2005) um histórico sobre a desigualdade social que muito nos interessa. A sua tese é que os homens associam o *status* de ser feliz com o ter dinheiro. Diz respeito à capacidade dos homens de buscar atenção, de se compararem e se valorizarem a partir da quantidade de objetos que conseguem ter, e que identificam a que grupo pertencem.

Na modernidade, rompeu-se com o ideal cíclico do mundo, segundo o qual se esperava que o ano seguinte fosse igual ao anterior, muda-se para concepção de que a humanidade progride, anualmente, para a perfeição. Para muitos, a pobreza era considerada uma punição moral típica de quem pertence aos *status* inferior, e o desprezo e os olhares distantes eram as punições emocionais impostas pelo mundo dos esnobes que não perdoavam aqueles que eram privados dos símbolos da importância.

As desigualdades estimulam sentimentos de comparação, rivalidade e até inveja. Ao longo da história, as desigualdades e as baixas expectativas eram consideradas normais. Só poucos chegavam a aspirar à riqueza e à satisfação.

A idéia da desigualdade na Antiguidade era justa, pois alguns homens eram considerados criaturas que careciam de razão, e que só podiam se dedicar às tarefas do campo sem grandes responsabilidades. Foi com o Cristianismo que muitos desses homens se tornaram fieis e foram valorizados como filhos de Deus. Mesmo que a Igreja nunca tenha se prestado a revoluções nem reformas para redistribuição de renda.

A comparação entre os níveis de felicidade do homem moderno e primitivo é proporcional as suas expectativas. “Podemos ser felizes com pouco quando passamos a esperar pouco. E podemos ser infelizes com muito quando aprendemos a esperar tudo” (BOTTON, 2005, p.65).

Ocupar um lugar de posição inferior na hierarquia social, do ponto de vista material, raramente é agradável, mas não é psicologicamente doloroso em todos os lugares nem em todas as épocas. O impacto da pobreza na autoestima será decidido em grande parte pela forma como a pobreza é interpretada e considerada pela comunidade.

Botton afirma que a partir de 30 d.C., com a pregação de Jesus, até o século XX, os homens com posição inferior, nas sociedades ocidentais, passaram a ser sujeitos de parábolas que demonstravam a sua importância. Foi com o cristianismo que se divulgou uma visão neutra do dinheiro, com vantagens para os pobres, pois a origem de toda virtude estava na dependência humana de Deus. Mesmo as necessidades faziam com que os pobres orassem e pedissem assistência a Deus. No Novo Testamento, há citações que testemunham o quanto os pobres foram referenciados, tinham a certeza de que alcançariam o reino dos céus e, ao mesmo tempo, apontavam a incapacidade de os ricos passarem por buracos da agulha, e entrar em tal reino.

A maneira mais eficaz de se sentir rico pode não ser apenas ganhar mais dinheiro. Pode ser se distanciar, na prática e emocionalmente, de todos que consideramos iguais, mas que se tornaram mais ricos do que nós. É investir na ideia de estar por perto dos menores.

A noção de um limite adequado para qualquer coisa nunca é formada de maneira independente. Ela provém da comparação da nossa situação com a de um grupo de referência, composto pelas pessoas que consideramos nossos iguais. Não se consegue avaliar o sucesso isoladamente, faz-se necessário comparar com outros com quem crescemos e com quem trabalhamos, com os amigos, por exemplo.

No século XVIII, existia uma apologia aos ricos, Botton cita autores como Mandeville (1723), Hume (1752), Adam Smith (1776), entre outros, que escreveram sobre a utilidade dos ricos. Eles foram considerados mais úteis que os pobres, pois o mérito das riquezas da sociedade estava na mão de algum o que se sobrepunha à ideia de que os ricos eram fúteis, cruéis e volúveis. Mesmo que a riqueza deixasse o homem mais exposto ao desejo, ao medo e à aflição.

O *status* de uma pessoa tinha conotações morais, a princípio a ideia era que o fato de Jesus ter sido um homem superior e ter sido um carpinteiro, contrariava a hipótese de inferioridade dos pobres. Tentava-se afirmar que havia diferença entre classe e valor, mesmo que na prática não acontecesse, uma vez que os privilégios eram distribuídos entre

famílias e por hereditariedade, e não por mérito. Napoleão, na França, foi um exemplo de autoridade que combateu a nomeação dos herdeiros considerados ‘malditos’ e até ‘jumentos’ para os cargos públicos sem competência.

A sociedade em sua moderna concepção propunha uma classificação social por méritos, onde todos de uma sociedade teriam oportunidades.

Em 1948, o ano da publicação da Declaração Universal dos Direitos Humanos, propagava-se o direito a todos terem educação, que passou a ser obrigatória até o ensino fundamental. O ensino médio, técnico e superior deveriam ser oferecidos livremente. Junto vieram as reformas que criaram oportunidades de trabalho, todos orientados pela meritocracia. Por séculos, o Serviço Público empregou os parentes dos nobres e dos ricos, na maioria sem competência para o trabalho. Nesse levantamento, Botton mostra que tais conquistas ainda são muitos recentes, nos Estados Unidos só em 1961, que o Presidente Kennedy criou um Comitê para Oportunidades Iguais que se encarregou de avaliar qualquer tipo de discriminação no serviço público ou privado.

A aplicação do recurso do mérito deu uma visão mais confiável ao dinheiro, ele passou a ter uma nova qualidade moral. O prestígio e os empregos bem pagos passam a ser garantidos por sua inteligência e capacidade, os ricos não seriam só os que têm mais dinheiro, mas também os que realmente eram os melhores. E os pobres por muitas vezes passavam a ser considerados inferiores. (BOTTON, 2005).

Sempre existiu no ideal moderno, a relação entre a riqueza e a virtude – a pobreza e a incerteza. Algo que se pode indicar como ganhar dinheiro e ser bom, onde uma vida bem-sucedida é conseqüentemente a base de ser feliz. Numa sociedade comercial não era possível ser virtuoso e ainda ser pobre. Alguns objetos eram produzidos na sociedade materialista para aqueles que pertenciam a uma determinada classe, ninguém poderia ser visto como respeitável sem ter condições de ter determinados objetos, ainda que desejar esses objetos também fossem motivos de angústia e de conseqüente vida psicológica pouco confortável e ou até de infelicidade para alguns.

Apresentamos como uma das ilustração dessa tese, o romance Gente pobre, no qual tal concepção foi detalhadamente descrita por Dostoiévski, através dos seus personagens Makar e Varvara. Ele era inferior por não poder ter a camisa de linho branca, que todo homem que pertencesse à classe social mais abastada tinha. E a mulher, que sofrida, não

tinha atrativos para se apresentar bela. Haveria uma decência resultante da boa apresentação, dentro da comunidade a que se pertencia.

Botton segue os pressupostos psicanalíticos no que diz respeito ao que é da ordem do desejo, pois desenvolve seu trabalho baseado na ideia de que esses objetos apaziguam uma angústia, que diz respeito à condição de estar vivo. A vida para muitos seria um processo de substituir uma angústia por outra, e trocar um desejo por outro, o que não quer dizer que não se superariam as angústias com a luta para a realização dos desejos. São os pressupostos freudianos: o amor e o trabalho como fundadores dos laços sociais.

Freud considerou que os moralistas cristãos compreenderam há muito tempo como controlar a angústia, eles pregam a ética comunitária que faz críticas veementes ao “objetivo de toda pessoa que é julgada correta, que deve ser de se separar da multidão e ‘se destacar’ de qualquer forma que seus talentos permitam” (BOTTON, 2005, p.253). Para a comunidade cristã, tais pensamentos provocam uma dicotomia entre se isolar do seu grupo ou compreender que o ser humano é uma obra preciosa de Deus, e que para além de se ter medo de viver do lado dos vencedores, e ou desejar ser superior aos seus companheiros, deve-se escolher por uma igualdade básica de dignidade e recursos.

Ser como todo mundo não é um problema para os cristãos, inclusive porque a ideia central de Jesus era que todos os seres humanos, inclusive os obtusos, os sem talento e desconhecidos, são criaturas de Deus e amados por Ele – e merecem ser honrados como obras do senhor. Segundo o apóstolo Pedro, haveria no homem uma “natureza divina” – idéia que desafiava o pressuposto de que algumas pessoas nasceram para a mediocridade e outras para a glória.

Tal pressuposto nos faz pertencer à comunidade dos filhos de Deus que estimulam o companheirismo e ensinam a olhar o semelhante adulto como criança, tornando mais fácil a expressão da solidariedade e da generosidade. As crianças são travessas, e não más, atrevidas e ou até arrogantes. Seríamos todos irmãos, e só assim seria possível entender e perdoar o irmão que nos bate na face, e até como prova desse perdão oferecer o outro lado, uma vez que ‘ele não sabe o que faz’. Não há estranhos, todos são cristãos, todos compartilham das mesmas necessidades e fraquezas. Nada pode ser mais nobre do que reconhecer que somos todos iguais.

1.5 Um romance entre “gente pobre”

A eleição de *Gente pobre* (2009[1846]) para nossa pesquisa, tem dois propósitos: divulgar o primeiro romance de Dostoievski e recolher na literatura fragmentos das vivências subjetivas dos pobres. Nesta tese de doutoramento sobre “os efeitos subjetivos da pobreza”, consideramos fundamental levantar, de forma transversal, na literatura, material que nos permita discutir a diversidade das relações do sujeito com o laço social. Nessas reflexões, as citações selecionadas demonstram um modelo de comportamento social de um homem e uma mulher em sofrimento mental. Temos uma psicopatologia do cotidiano que se diferencia entre os dois.

Gente pobre, escrito em 1846, é considerado o primeiro romance de Fiódor Dostoiévski. É a coletânea de cartas escritas durante seis meses que retratam a vida amorosa entre um homem e uma mulher pobres. Segundo sua tradutora, Fátima Bianch, com este livro, Dostoievski reinaugura um gênero literário: a narrativa epistolar, característico do século XVIII, que declinava na época. Simultaneamente, rompe com as formas estabelecidas do romance europeu e estrutura uma nova modalidade literária: a discussão sobre as relações numa sociedade estratificada, na Rússia do século XIX, em que a mobilidade social era, praticamente, vedada aos menos favorecidos. Este estilo consagrou Dostoievski e, ao mesmo tempo, afrontou a tradição intelectual da sua época.

As cartas escrevem um romance entre homem e uma mulher pobres? Essa série de correspondências permite que o leitor acompanhe a vida de Makar Diévuchkin, funcionário menor de uma repartição pública de Petersburgo, e sua vizinha Varvara Alieksiêievna uma jovem órfã, que trabalha fazendo costuras e bordados. Ela reclama da sua pouca sorte, da pobreza, da dificuldade em ser bela e em mudar seu destino. Ele, por sua vez, refere estar velho, não ter dinheiro suficiente para pagar as joias e as roupas que tal dama mereceria. Afirma a felicidade de poder agradá-la com pequenos “mimos”, alguns rubros enviados nas cartas, para que compre balas, vasos de flores e etc.

As cartas de Makar transbordam de conceitos sobre a pobreza para um homem. “Gente pobre é caprichosa – e é assim por disposição da natureza” (2009[1846], p.104). O

máximo dessa depreciação aparece assim: “uma pessoa pobre é pior que um trapo e não é digna de nenhum respeito da parte de ninguém, seja lá o que for que escrevam!”(p. 104).

Para Varvaria, a pobreza não é defeito, mas causa muita tristeza e sofrimento. Ela casou com um comerciante com o suficiente para tranquilizá-la. A precariedade financeira da mulher tem nuances diferenciadas do homem. A mulher quer se embelezar, quer agradar aos homens e às outras mulheres, e quer também poder cuidar da sua casa e dos seus filhos. O sofrimento de um homem, inclusive o fato de estar só tem relação com as dificuldades de trabalhar e não poder sustentar/amar uma mulher.

No casal há uma ambiguidade de sentimentos e de interesses típicos de relações amorosas orientadas por ideais rígidos e exigências morais e econômicas da sociedade. Nos cabeçalhos, o tratamento é formal: prezado Senhor ou prezada Senhora. No decorrer da carta, usam expressões íntimas, tais como: “minha pombinha”, “minha filha”, “minha querida”, “sua Varvara” ou “amabilíssimo Makar”, entre outros. Makar e Varvara moram em duas pensões próximas, o que permite que ambos observem os movimentos um do outro. A partir da luz do quarto ou da posição das cortinas, identificam o horário que dormem e acordam, o tempo de leitura e escrita, as roupas que usam e as visitas que recebem. Há uma intimidade registrada nas cartas.

Varvara questiona por que ele mora com desconforto, será para ficar perto dela? Por que não a visita com regularidade? Ela pede que ele lhe escreva sempre contando tudo sobre o seu dia a dia com o máximo de detalhes e fica lisonjeada com os presentes. Entretanto, repete: “Mais uma vez lhe imploro, que não gaste tanto dinheiro comigo. Sei que gosta de mim, mas o senhor mesmo não é rico...” (2009[1846], p. 18). E reclama da sua infelicidade: “Ah, o que vai ser de mim, qual será a minha sina? É duro viver nessa incerteza, sem ter um futuro, sem poder sequer prever o que há de acontecer comigo” (p. 18). No texto há uma série de indícios de que eles estavam enamorados ou que seriam grandes amigos. Mas o que se passa entre eles, Dostoiévski deixa a cargo da interpretação do leitor.

No romance, as cartas são escritas no período de abril a setembro. Observamos que não há uma regularidade no número de correspondências. Em alguns momentos são diárias, em outros, semanais e até mensal, como no mês de maio, em que só há uma carta

de Makar que permite supor que ele a visitou e comprou alimentos para ajudá-la a recuperar a saúde.

A vida dos personagens é conhecida ao longo do romance. O leitor conhece a vida da Varvara, na carta de 1º de junho. Lá, por saudosismo, ela relata a sua infância para Makar. “O paizinho era administrador de uma fazenda”, ele “estava sempre ocupado com o seu trabalho, a mãezinha se dedicava à lida da casa; não me ensinavam nada, e eu estava contente com isso” (Ibidem, p.33). Até os 12 anos, ela brincava livremente pelos campos e lagos sem preocupações, só conheceu a infelicidade ao serem obrigados a mudarem para Petersburgo. O pai foi demitido e foram morar num lugar feio, com poucos recursos e cheio de lama. Seu pai tornou-se carrancudo e nervoso, ela e a mãe ficavam quietas. Três meses depois foi para o internato. Tinha que estudar! “Tudo era frio e hostil. [...] Tinha hora marcada para tudo, a mesa era coletiva, e os professores, enfadonhos – era tudo uma tortura” (Ibidem, p. 35). A tristeza e o sofrimento que viveu ali foram associados com a perda do paraíso da infância. A personagem testemunha a penúria como decorrente das perdas da inocência. É pessimista diante da possibilidade de mudar sua história.

Na escola teve muitas dificuldades e definiu assim a experiência desastrosa: “Fico pensando, pensando tanto, que começo a chorar baixinho de saudade, reprimindo as lágrimas no peito, e o vocabulário não entra na cabeça” (Ibidem, p.35). A escolarização tardia foi difícil. Não conseguia aprender as lições, as colegas zombavam dela, e só sentia melhor aos sábados à tarde, quando ia para casa. Fala da imensa alegria que sentia, mesmo com o pai que, sério, exigia um bom desempenho escolar. Seu pai ficava cada vez mais triste e desgostoso e com falta de sorte; entrou num esgotamento que o tornou desconfiado e bilioso; descuidou da saúde, emagreceu muito e faleceu de forma repentina. Ela estava com 14 anos e, agora, junto com a mãe, mergulharam numa tristeza profunda. Depois da morte do pai, os cobradores exigiram que elas pagassem as dívidas do pai. A mãe vendeu a casa e foram morar de favor numa pensão da tia. A mãe só chorava e Varvara ficava muito angustiada sem saber o que fazer. Na pensão, conheceu um rapaz pobre, muito magro e feio, que pagava a moradia dando aulas para a filha de criação da tia, que tinha 12 anos. Conta que, inicialmente, ela e a prima se juntavam para ridicularizar o rapaz, até o dia em que ele chorou e disse que elas eram crianças más. Varvara ficou indignada e, a partir de então, se empenhou na tarefa de provar que era uma moça de 15 anos. Curiosa, ela vai ao

seu quarto, descobre que ele lia muitos livros e o admira. Eles se enamoram e esse rapaz a acompanha no período da doença e da morte da mãe. Logo depois, ele também adoce e morre, deixando-a sozinha. Varvara volta a se sentir viva e a ter paz ao se corresponder com Makar.

Há uma degradação em Makar que faz com que considere os outros homens impiedosos no julgamento a seu respeito. Persegue o olhar do outro: “Olho de soslaio para cada transeunte, lança a seu redor um olhar confuso e fica atento a cada palavra que ouve – não é dele que estão falando ali, diz?” (2009[1846], p. 104) Um homem pobre não gosta de despir-se diante do mundo. Ele mesmo sabe que não serve para nada, mas faz de tudo para ser útil a Varvara. Traduz seu sofrimento na comparação com o pudor da mulher. “Um homem pobre, nesse sentido, sente o mesmo pudor que você, para dar um exemplo, um pudor virginal” (Ibidem, p.105). Ele se envergonhava de não ter dinheiro e ao mesmo tempo se endividava cada dia mais. Resolveu pedir dinheiro emprestado a um agiota. O seu tormento para decidir-se a procurar o agiota é descrito, minuciosamente. Sentia-se humilhado, um mendigo. O agiota questiona-o: “Para que o senhor tem necessidade de dinheiro? (Ibidem, p.121) Esta pergunta foi o golpe fatal. Sua mendicância o impediu de obter empréstimo. Caiu na bebedeira, e vivenciou um tempo de desespero.

Sua amada responde com severidade: “pobreza não é defeito. Então, por que se desespera: isso tudo é passageiro!” (Ibidem, p. 125) Envia-lhe pequenas quantias - vinte copeques -, “compre tabaco ou que lhe apetecer, mas pelo amor de Deus, não os gaste com coisas nefastas” (Idem). E denuncia que a sua vergonha é falsa.

Ele responde, confessando o seu amor por ela e também que ao conhecê-la, começou a se conhecer. Era um solitário, os ‘detratores’ dele diziam que tinha um aspecto indecente e o desprezavam, então, desprezava-se também; era um bronco, foi Varvara quem iluminou a sua vida. Não era brilhante em coisa alguma, compreendia que não tinha um estilo, mas não era o pior. Foi o sentimento por ela, que o fez sentir-se um homem. Mas, em 21 de agosto, declara ser um homem perseguido pelo destino, humilhado, “entreguei-me à negação da minha própria dignidade, estava descorçoado da minha pobreza, perdi até o ânimo” (Ibidem, p. 128).

Varvara só lhe responde doze dias depois, afirmando o quanto estava penoso escrever. Em muitos momentos, sentia-se cada vez mais “feliz por estar sozinha e poder ficar triste sozinha” (Ibidem, p. 130), sem ter de partilhar com alguém. Quando sai dos seus devaneios sente o peso do dia a dia, esgotada e com a saúde fraca. Voltou a escrever por medo de estar só e de ouvir vozes. Descreve o que vê através da janela: a beleza de uma manhã de outono fresca, clara e brilhante. O sol irradiava beleza às plantas, às ruas e às pessoas, tal como nas suas lembranças infantis. Prefere esquecer o presente e viver das recordações da infância dourada. Além disso, afirma que tem medo de crescer, tal como tinha medo, em criança, dos bosques e dos barulhos à noite.

Em 5 de setembro, Makar escreve sobre a sua percepção da sociedade. Nas ruas escuras estão os pobres, os bêbados, os órfãos, os vadios, mulheres sujas e até os soldados. As ruas das pessoas de posse são iluminadas, barulhentas e as lojas e seus frequentadores, alegres e bonitos. Ele compara sua amada àquelas “princesas” que passam nas carruagens. Por que destino foi tão cruel com ela? “Por que tem de ser infeliz, Váriienka? Meu anjinho! Em que é pior do que elas todas? Para mim é tão boa, maravilhosa e culta, por que lhe cabe um destino tão cruel?” (Ibidem, p. 135). Ao mesmo tempo, ele pede perdão a ela por questionar suas condições: órfã, indefesa e não ter um amigo forte para protegê-la. Os pensamentos contraditórios de Makar são ostensivamente expostos. Seja em relação a essa mulher, seja no que pensa sobre ser pobre, “sente-se honrado e desempenha suas tarefas com nobreza” (Idem). Ganha pouco porque trabalha na medida das suas forças.

Makar escreve sobre o desejo de circular nas ruas belas e iluminadas. Lá os pobres pedem esmolas e logo se destacam. Descreve a cena de uma “criança gelada” (Ibidem, p. 137) com um bilhete no qual pedia esmola. As pessoas passavam e não se interessavam pela situação daquela pobre criança. Ela tão cedo já conheceu a dor e o sofrimento, e seu coração endureceria. Makar define a indiferença dos pedestres ao pedido de esmola do menino, assim: “Há certos pelo amor de Deus que não nos comovem. (Há vários tipos de pelo amor de Deus, minha filha)” (Ibidem). Conclui que “a pobreza é sempre impertinente mesmo - talvez por seus gemidos famintos perturbarem o sono!” (2009[1846], p. 138)

Makar transforma a descrição da relação entre ricos e pobres na cidade em um ensaio literário, valoriza seu texto e evoca a atenção de Varvara ao estilo das suas composições. Confessa que ao escrever alivia a angústia e o medo desmedido que sente, e compara sua dor ao do menino que pede esmola. Ele narra, também, o sofrimento e humilhação do amigo da pensão, um funcionário público honesto, que foi envolvido por um comerciante em trapanças criminosas. Perdeu seu emprego e sua honra. Ele e sua família foram imediatamente condenados à miséria e à humilhação. A luta por justiça já durava anos. Tornou-se um homem desnordeado e frágil, que não sobreviveria por muito tempo.

Na carta de 9 de setembro, Makar relata o erro que cometeu em seu trabalho, um descuido imperdoável – pulou uma linha inteira de um documento importante para o Tribunal. Esse erro o colocou diante da autoridade máxima, para a qual escrevia diariamente, e que não conhecia. Sua Excelência estava indignada com tal distração. E, para completar seu desespero, o botão do seu paletó rola até os pés desse homem, descortinando a sua pobreza. Sua Excelência pede que os demais funcionários saiam do seu gabinete e coloca cem rublos nas mãos de Makar. Esse dinheiro veio com um longo aperto de mão. Aquele homem sabia da sua vergonha e compreendia sua situação. Refere que enrubescou, e toda a alma se transformou. Sua Excelência, como um general, lhe disse: “Pode retirar-se, [...] não cometa erros, porque agora partilhamos a responsabilidade” (Ibidem, p.147). Estava muito feliz e enviou 45 rublos para Varvara, e detalha para ela o que faria com o restante do dinheiro.

No dia seguinte, Varvara, surpresa, agradece e devolve-lhe 25 rublos, seguidos de recomendações sobre como deve usá-los para viver em paz e com saúde.

A narrativa das cartas se modificam. Agora Makar descreve a felicidade de ter reconhecimento do seu trabalho, muda o tratamento para com os colegas e desfez desentendimentos no trabalho. Escreve sobre a generosidade do seu chefe com muitas outras pessoas, e que não se envergonhou de contar a importância de Sua Excelência naquele momento da sua vida. Agora ele tinha orgulho de contar o que Sua Excelência tinha feito por ele. Fala dos planos de voltar à literatura, propõem que escrevam cartas mais felizes, que vai comprar roupas e botas novas.

Em 15 de setembro, Varvara escreve-lhe falando de um senhor chamado Bíkov, um homem de posses e velho conhecido da família, que fez muitas perguntas sobre ela, como vivia e quem era o homem com o qual ela se relacionava. Estava assustada!

Makar ignora, nas cartas dos dias 18 e 19 de setembro, os comentários de Varvara sobre a presença do comerciante na sua casa. Prefere partilhar a dor de ter perdido o amigo, que conseguiu ser absolvido na justiça, mas que não resistiu e morreu. Conta com otimismo que receberá dinheiros extras por transcrever um manuscrito grosso de um autor. E diz, “escrevo-lhe isso tudo, minha querida, para que saiba que haverá um dinheiro extra” (2009[1846], p. 157).

Em 23 de setembro, Varvara comunica-lhe que o comerciante, o senhor Bíkov, fez questão de pagar suas contas, comprar-lhe presentes e afirmar que “uma pessoa sem um vintém é óbvio que seria infeliz!” (Ibidem, p. 160) Ele a pediu em casamento. E lhe informou das melhores condições de vida que podia lhe oferecer. E critica os jovens que só se interessam por romances. Bíkov se considerava um bom homem, porém, impaciente com pieguices. Logo, ele declarou que se ela não aceitasse seu pedido, ele já teria outra candidata. Após essa conversa, Varvara reflete sobre as suas limitações, a dificuldade de trabalhar e se manter, e resolve aceitar o pedido de casamento. “Que escolha tenho eu?” (Idem)

Ele responde ainda no mesmo dia. Fala da tristeza do enterro do amigo. Comenta que Varvara viverá em abundância, e será feliz. Makar enfrenta sua timidez, e questiona como poderá viver sem ela. E pergunta se não seria melhor que o Bíkov casasse com a filha de um comerciante?

Em 27 de setembro, a carta foi endereçada ao “amigo Makar”. Nela, ela solicitava que o amigo resolvesse alguns problemas: comprou um lote de tecido holandês, branco, para confecção de 36 camisas. Solicita que leve recado para a costureira sobre bordados e costuras; que cancele a compra de jóias, e o fato de que não haverá festa de casamento, etc. Ele deseja vê-la, mas está sempre impedido: seja pela presença do rival, seja por estar resfriado e até adoece dos rins na véspera do casamento.

Na última carta, 30 de setembro, Varvara registra que a sua sorte está lançada. E que não o esquecerá. Ambos confessam o amor que sentem um pelo outro. Ele pede para

que ela não vá, e ela para que ele “lembre-se, lembre-se da sua pobre Várienka!(Ibidem, p. 169)”.

Concluimos este capítulo com uma mensagem bem humorada do autor. E assim, podemos mais uma vez agradecer ao escritor que imortalizou, através da escrita, os efeitos na subjetividade dos traços que transcendem o tempo material. Dostoievski, por meio do seu personagem Makar, fala sobre o *disparate* que é ler livros:

O que é um livro? É uma invenção sobre as pessoas. Até um romance é um disparate, e escrito para um disparate, só para que as pessoas ociosas possam ler: acredite em mim, minha filha, acredite em minha experiência de muitos anos (2009[1846], p. 107).

2. O LAÇO SOCIAL NO BRASIL

Neste capítulo, pretendemos aplicar os estudos sobre o processo civilizatório em Freud e Lacan junto à história do Brasil contada por uma reflexão de como se desenvolveu a pobreza associada ao modelo individualista e à globalização. Observamos o individualismo como uma modalidade de funcionamento que, no Brasil, tem um filtro de especialidades que pretendemos analisar e inferir que “jeitinho” os brasileiros veem no modelo tradicional de uma sociedade democrática.

Para Castel (1998, p. 610):

O processo atual de individualização ameaça a sociedade de uma fragmentação, que a tornaria ingovernável, ou de uma polarização entre os que podem associar individualismo e independência, porque sua posição social está assegurada, e os que carregam sua individualidade como uma cruz, porque significa falta de vínculos ausência de proteções.

Tal autor nos propõe pensar se uma sociedade formada por contratos entre indivíduos resolveria o problema do mal-estar da civilização. Ele retoma o conceito de individualismo moderno proposto por Dumont (1985), que “[...] apresenta o indivíduo como um ser moral, independente e autônomo e, assim (essencialmente), não social” (CASTEL, 1998, p. 596). Combateríamos a infelicidade com contratos, os quais incluem uma convenção em que ambas as partes devem ser autônomas, cientes de seus direitos e deveres, livres de qualquer referência ao coletivo. Nos contratos, não há referências às proteções sociais, pois as garantias propostas neles devem ser legais e orientadas pelo judiciário.

Na raiz das sociedades como *societas*, isto é, associação por contrato social de seres autônomos, o indivíduo passa a ser a categoria central. O indivíduo enquanto uma categoria de *valor*, que qualifica ser empírico, membro da espécie humana.

Dentro da *societas*, passa-se a ter uma proliferação de valores que organizam os indivíduos, fomentam o exercício das experiências de escolha religiosa, de poder e de prestígio econômico. Dumont (1985) diferencia o homem orientado pelo modelo social

cosmológico, hierarquizado, em que a vida das pessoas dependia do destino, enquanto no individualismo havia lógicas próprias, fundadas na existência do valor do indivíduo, capaz de saber “a medida de todas as coisas”.

A peça Romeu e Julieta, de Shakespeare (1595-1595), nos permite exemplificar quando o individualismo produz uma lógica das relações sociais – em que o outro, o objeto amado, torna-se insuportável. Diríamos que a radicalidade dessa concepção de amor, de uma suposta autonomia afetiva, estaria em desconsiderar as balizas das tradições e, ao mesmo tempo, idealizar uma sutura da falta que nos estrutura. Tal possibilidade de encontro é de tamanha violência, que incluiu a decisão radical de morrer para não ser contrariado.

A hipótese de que o amor, na peça Romeu e Julieta, toma o sentido trágico valida-se ao se considerar que a valorização da noção de indivíduo é levada às últimas consequências – a fantasia de libertação da dependência infantil dos pais é entendida como um rompimento dos laços familiares e do grupo a que pertenciam. As relações serão interindividuais, e qualquer fato, inclusive o apaixonamento, diz respeito a relações entre indivíduos na experiência ocidental moderna (DUMONT, 1985).

Para Freud (1930), o *amor* é um dos fundamentos da civilização. O amor sexual (genital) representa as mais intensas experiências de satisfação e constitui o protótipo de toda a felicidade. Dessa forma, o homem se torna definitivamente dependente de uma parte do mundo exterior, isto é, do seu objeto amoroso escolhido, expondo-se a um sofrimento intenso caso seja rejeitado ou o perca através da infidelidade ou da morte.

Mas poucos podem, por sua constituição, encontrar a felicidade no caminho do amor. São necessárias alterações mentais de grande alcance na função do amor. Este se torna a forma mais forte de união entre pessoas. Por um lado, se coloca em oposição aos interesses da civilização; por outro, esta ameaça o amor com restrições substanciais. Assim, “[...] Essa incompatibilidade entre o amor e a civilização parece inevitável e sua razão não é imediatamente reconhecível” (FREUD, 1930, v. XXI, p.123).

Na história da humanidade, o trabalho de civilização era uma tarefa prioritariamente masculina. O homem, conforme modelo freudiano, é mais compelido a

executar mais sublimações pulsionais do que a mulher. A energia que ele dedica ao trabalho psíquico é a mesma a ser endereçada à mulher e à vida sexual. Freud lembra o prazer do homem de estar entre outros homens, chegando muitas vezes a se alienar das funções de marido e de pai. E a mulher, por sua vez, ao mesmo tempo em que estabelece os laços fundadores da civilização, pode relegá-los ao segundo plano e até adotar uma atitude hostil se as exigências da civilização forem contrárias aos interesses da família e da vida sexual.

Foi um grande esforço de civilização para a posição feminina na civilização liberal, inclusive, a participação com contrato de trabalho, não muito igualitária, mas que ofereceu uma via de acesso à socialização secundária às mulheres, principalmente no que diz respeito ao ensino universitário e ao trabalho. A preocupação com o trabalho das mulheres era decorrente das dúvidas sobre a sua capacidade sublimatória. Entendemos que a assimetria nas relações entre mulheres e homens é, no Brasil, um elemento estrutural das suas leis, seu mercado de trabalho e sua vida política (BARSTED, 1995).

Na concepção de individualismo de Dumont (1985), o amor entre um homem e uma mulher pode ser descrito como uma modalidade de relação que supera os ditames das tradições familiares. Na peça, é num ambiente de ódio violento e recíproco que surge o amor entre dois jovens: Romeu e Julieta, filhos de dois líderes faccionais inimigos: os Capuletos e os Montecchios, famílias nas mesmas condições sociais e econômicas que se degladiavam e que só se uniram com o suicídio dos amantes. Normalmente, o casamento proporcionaria a união das duas famílias, mas, no contexto em questão, essa união só acontece com a morte. O casamento uniu os dois indivíduos, que ao morrerem juntos, aí sim, proporcionam a união das famílias.

A oposição entre o amor e a família é decorrente da própria ambiguidade entre o eu individual e seu opositor, o eu social. O amor é identificado como um encontro marcado pelo destino, que é capaz de destituir a identidade de um sujeito e pôr em questão a noção de liberdade tão cara ao individualismo. A lógica do social propõe regras a serem seguidas.

A relação entre o corpo e nome é arbitrária, o nome não faz parte da essência nem de Julieta nem de Romeu, mas guarda sua relação com o pai. Esta relação é sempre arbitrária e nominal, enquanto a relação homem / mulher se apresentou, em sua

radicalidade, como o próprio real, o que exige dos amantes as experiências de um ser uma parte do outro e de não haver nenhum sentido em um viver sem o outro. Eles abandonaram seus nomes e, conseqüentemente, sua identidade social.

O amor, apresentado por Shakespeare, não foi pensado como uma simples relação externa entre indivíduos isolados, e sim uma relação interna, que se caracteriza por uma entrega absoluta de “corpo e alma”, pois não se orientam pelo princípio da reciprocidade, onde cada um é mais do outro do que de si: “Quanto mais eu te der, mas tenho para dar”, pois seu amor é infinito (FREUD, 1930, v. II, p. 81). Diríamos que, por amor, eles se tornaram indivíduos, ou seja, isolaram-se em seus grupos, pois nos parece que a experiência de encontrar o objeto da falta, o objeto da paixão, passa a afirmar a existência da relação sexual, da completude, e da tragédia.

A relação amorosa não segue o modelo contratual proposto por Dumont, pois não supõe uma diferença subjacente que é abolida com o contrato. O amor não é um tipo de relação social em que os parceiros eram definidos como indivíduos (orientados por direitos e deveres). O amor, inclusive, contradiz a noção fundamental proposta pelo conceito de reciprocidade que é “estar em relação” (LÉVI-STRAUSS, 1950). Não há simetria nas relações. Os antropólogos nomeiam como um encantamento, uma *mana* individual que não, obrigatoriamente, exige compartilhamento. Daí se poder amar sem ser correspondido ou até se identificar que a mutualidade se definiria pela transformação de “dois em um”. A fusão de individualidades é o paradoxo ao individualismo moderno, tal como a psicanálise denuncia através da interdição, proposta no Complexo de Édipo.

O amor de Julieta e Romeu institui o limite da perda da identidade, aludindo à fantasia de completude lá do mito da origem que se associa à ideia de destino, e põe em questão a noção de indivíduo na cultura ocidental. Entregar a vida à filha do inimigo é uma irracionalidade social, e, tal como lá nas origens, faz com que, por amor, se fique cego e se atire a esmo, e só assim se explicaria o amor de reis por mendigas, ou de inimigos por inimigas. O amor não respeita as regras sociais, porém é certo no que diz respeito ao desejo inconsciente, o amor à primeira vista. Há um poder maior que não se importa em contrariar a lógica social.

Concluimos que não podemos desconsiderar a dificuldade de muitos homens em cumprir o contrato proposto no pacto social individualista e de acreditar demasiadamente na eficácia do ideal democrático. Tal argumentação desenvolvida por Castel (1998) nos permitiu retomar a tese freudiana sobre a dependência estrutural que se estabelece entre a criança e seus genitores na infância. Nesse sentido, tem-se a ideia de que, “[...] Quando se chega à vida adulta, não se elimina completamente o resíduo da dependência infantil”³. Essa dependência permanece como um resto arcaico durante a vida adulta. Esse seria o protótipo de relações de dependência que se prolongariam na vida adulta, nos demais relacionamentos interpessoais, visto que “[...] A criança como sintoma de seus pais e sintoma da criança é o modo pelo qual se enlaçam as pulsões e as exigências da civilização”⁴.

A desconsideração sobre a força do conhecimento, particularmente transmitido nas relações parentais, na infância produziu feridas que não cicatrizam e que estão cada vez mais visíveis (COELHO DOS SANTOS, 2002). Freud chocou sua época ao afirmar que “[...] há algo de impossível na ordem do educar, governar e psicanalisar” (FREUD, 1925, v. XIX, p. 341). Ao que Lacan acrescentou, refletindo sobre a função do analista, que é da ordem do impossível “fazer desejar” (LACAN, 1992, p. 164 e 165).

Freud e, em seguida, Lacan questionaram a eficácia do discurso do analista na lógica do coletivo. A ciência, sendo científica em demasia, não se dava conta de que desconsiderava o psiquismo e promovia nos homens a busca de outros meios, tais como a religião e a magia, onde houvesse possibilidades para viver o subjetivo, o simbólico sobre o ser, a vida, a morte, a sexualidade, ou seja, onde o corpo já não fosse mais pura matéria. O campo freudiano tem se preocupado em investigar, observar, descrever, e agrupar fenômenos para criar sua psicopatologia para além dos fenômenos e construir uma prática que possa atender aos quantos queiram, necessitem ou desejem análise.

³ COELHO DOS SANTOS; Tânia; DECOURT, Tânia e Marcela Cruz de C. **A cabeça do brasileiro no divã**. Rio de Janeiro: SEPHORA, 2008b, p. 24.

⁴ *Ibidem*, p. 24.

2.1 A história social contada a partir de alguns sujeitos e seus sintomas sociais

Preocupado com a singularidade do caso a caso, Freud não ignorou a cultura, uma vez que tudo o que for relativo ao laço social diz respeito à psicanálise. Sua constante preocupação com a civilização e com os modos coletivos de organização – religião e política – até lhe rendeu comentários de que sua missão curativa é mais global que individual. A preocupação não estaria na eficácia do um a um, e sim na lógica do coletivo e na sua eficácia no campo da política.

Caberia a cada analista, para além das análises de um a um, intervir em movimentos coletivos, seja via política, seja via transdisciplinariedade, ou seja, praticar exercício do pensamento crítico.

Considerando que a psicanálise pode divulgar um discurso analítico capaz, atualmente, de instruir a sociedade e até orientar ações no âmbito do público e do privado na nossa sociedade, propomos refletir sobre por que, a todo momento, estamos envolvidos com as manchetes sobre as tragédias nas famílias, nas escolas, nos locais de trabalho, nos campos de futebol, no trânsito, nas festas entre amigos, etc. e, raramente, temos analistas falando nas diversas mídias a respeito desses dramas? Precisamos alertar os brasileiros sobre a importância dos processos de socialização e as consequências decorrentes das desregulações pulsionais e, ainda, das expressões da violência que se apresentam no cotidiano, sejam como manifestações pessoais e/ou sociais. Será que os analistas são muito recatados? Ou será que a ideologia que pactuam prega que, no consultório, se instiga a atuação sintomática e que isso não combina com o que é politicamente correto? São questionamentos que temos trabalhado no Programa de Teoria Psicanalítica da UFRJ e no ISEPOL – Instituto Sephora de Pesquisa de Orientação Lacaniana (vide as temáticas trabalhadas nas dissertações e teses), bem como na diversidade de artigos apresentados e publicados em eventos científicos e nos meios de divulgação escritos e eletrônicos dos mesmos. Porém, ainda temos que avançar e ir a público. Não somos ouvidos tanto quanto a nossa produção já permite. Será timidez ou a velha resistência dos psicanalistas em efetivar tais atividades na *polis*?

Freud, na introdução ao artigo *Uma neurose demoníaca do século XVII* (1922), relata suas intervenções no âmbito do social ao mostrar a importância dos documentos da história: o diário do pintor *Cristovão Haitzmann* e os manuscritos redigidos pelos clérigos responsáveis pelo seu exorcismo. Segundo Freud, *Haitzmann* aplacou suas alucinações através do pacto que fez tanto com o demônio quanto, em seguida, com Jesus e os irmãos da Ordem, através do seu ingresso na Ordem dos Hospitalários. Gesto considerado por Freud repetitivo na busca por um substituto paterno. Tal exemplo demonstra como personagens ilustres testemunham que, a cada tempo histórico, as neuroses irão encontrar formas correspondentes de manifestação e constituir-se-ão como sintomas sociais.

Tais concepções freudianas são resgatadas nas reflexões de Hanna Segal (1998) a respeito da presença da pulsão de morte na raiz de toda agressividade humana e de como a agressividade também se faz inerente às organizações políticas estatais.

Dependemos do quanto a pulsão de morte, destrutiva por si mesma, funde-se à pulsão de vida: quanto menores os enlaces sociais, maiores as manifestações de neuroses graves, de psicoses ou de perversões sádicas. Hanna Segal (1998, p. 170) considerava que o mesmo acontece nos grupos, pois quando um grupo age destrutivamente, tal como no particular, “[...] houve a defusão pulsional, e a pulsão de morte pôs-se em ação isoladamente”⁵. A forma como essa agressividade, constitucional do humano, irá se manifestar ganha os contornos da época, reforçando a importância para a psicanálise dos sintomas sociais e, por conseguinte, históricos.

A psicanalista inglesa chama a atenção da participação dos Estados contemporâneos, que persistem numa belicosidade, mesmo após a experiência da Segunda Guerra Mundial, do Holocausto e do bombardeio atômico de Hiroshima pelos EUA, por exemplo. Haveria uma “ambivalência das pulsões, condição inequívoca da dinâmica do inconsciente individual, que se manifesta também no comportamento grupal”⁶. Nesses casos, um grupo pode vir a desenvolver inclusive “[...] sentimento de superioridade com

⁵ SEGAL, Hanna. **Psicanálise, Literatura e Guerra** – artigos 1972-1995. Rio de Janeiro: Imago, 1998, p. 170.

⁶ *Ibidem*, p. 167.

relação aos outros grupos [e uma] injustificada hostilidade ou medo deles”⁷. Resgato uma importante reflexão a respeito das contribuições da psicanálise a sociedade:

Geralmente se aceita que a psicanálise fale com autoridade só de psicologia individual e de seu trabalho na sala de consultas. Fenômenos sociopolíticos deveriam ser reservados, portanto, a especialistas de outras áreas, economistas, sociólogos, políticos e até, na área da guerra, a generais. Defendo, porém, que a psicanálise tem no seu campo inúmeros aspectos da mente humana e de suas atividades, e que, portanto, a exploração dos aspectos sociais é uma área legítima de investigação psicanalítica. Além disso, penso que a psicanálise pode oferecer uma contribuição especial no entendimento destes fenômenos; especialmente devido a nossa experiência a respeito do conflito entre as atitudes construtivas e as destrutivas no indivíduo, que nos qualifica a lançar alguma luz sobre forças destrutivas com que temos de lidar socialmente. (SEGAL, 1998, p. 167).

Historicamente, entendemos que a lógica e a racionalidade conscientes eram os pilares sobre os quais a modernidade acreditava poder realizar o projeto iluminista de levar o progresso e a civilização para toda a humanidade. Porém, muitos pensadores contemporâneos consideram que essa lógica e essa racionalidade foram as responsáveis pela exploração colonialista do século XIX, o neocolonialismo do século XX, com suas duas grandes guerras, a formação dos totalitarismos stalinista e nazista, culminando com a organização dos campos de extermínio em massa, dos quais Auschwitz é o paradigma, entre outros. E desconfiamos que essas mesmas lógica e racionalidade estão também nos fundamentos que orientam os atuais desmandos loucos da economia pelo "mercado", que continua gerando situações de profunda injustiça social. Lyotard (1999, p. 101-2) mostra isso de forma muito clara, ao afirmar:

O pensamento e a ação dos séculos XIX e XX são governados pela Ideia de emancipação da humanidade. Essa ideia elabora-se no final do século XVIII na filosofia das Luzes e na Revolução Francesa. O progresso das ciências, das técnicas, das artes e das liberdades políticas emancipará a humanidade inteira da ignorância, da pobreza, da incultura, do despotismo, e não fará apenas homens felizes, mas nomeadamente graças à Escola, cidadãos esclarecidos, senhores de seu próprio destino. [...] Essas ideias estão em declínio.

⁷ Ibidem, p. 172.

Mais adiante, o autor continua:

A classe política continua a discorrer segundo a retórica da emancipação. Mas não consegue cicatrizar as feridas que foram feitas pelo ideal "moderno" durante cerca de dois séculos de história. Não foi a ausência de progresso, mas pelo contrário, o desenvolvimento tecnocientífico, artístico, econômico e político que tornou possíveis as guerras totais, os totalitarismos, o afastamento crescente entre a riqueza do Norte e a pobreza do Sul, o desemprego e os "novos pobres", a desculturação geral com a crise da escola, ou seja, da transmissão do saber, e o isolamento das vanguardas artísticas. O neo-analfabetismo, o empobrecimento dos povos do Sul e do Terceiro Mundo, o desemprego, o despotismo da opinião e portanto dos preconceitos repercutidos pelos media, a lei de que é bom o que é "preformativo" - isso não é devido a falta de desenvolvimento, mas ao desenvolvimento. É por isso que já não ousamos chamar-lhe progresso. (LYOTARD, 1999, p. 114-5)

O mineiro, Simon Schwartzman (2001), sociólogo dedicado aos estudos das relações políticas entre trabalho e educação, publica *Notas sobre o paradoxo da desigualdade no Brasil*, texto apresentado na conferência que fez no Rio Workshop on Inequality, no Rio de Janeiro, nos dias 3 a 6 de julho de 2001. Ele declarou que a pobreza e a desigualdade são tão antigas quanto a humanidade e sempre vieram acompanhadas de fortes sentimentos morais.

Nessa conferência, desenvolve o pensamento de vários autores que, ao longo da história, subsidiaram tais reflexões, entre eles, o pensamento de Thomas Malthus, 1798, na Inglaterra, sobre os problemas da pobreza e que ainda hoje tem seus fortes adeptos. Ele acreditava que a maior parte da culpa da pobreza era dos próprios pobres, que não têm determinação e força de vontade para trabalhar. A causa principal da pobreza era a grande velocidade com que as pessoas se multiplicavam em contraste com a pouca velocidade em que crescia a produção de alimentos. O problema se resolveria facilmente se os pobres controlassem seus impulsos sexuais e deixassem de ter tantos filhos. Propunha duas soluções, uma seria educá-los para que aprendessem a se comportar; ou, então, a de deixá-los à própria sorte para que a natureza se encarregasse de restabelecer o equilíbrio natural das coisas. Uma outra versão desta associação entre pobreza e indignidade era dada pelo protestantismo, que via na riqueza material um sinal do reconhecimento, por Deus, das

virtudes das pessoas, e na pobreza uma marca clara de sua condenação. Botton (2005) faz abordagem nessa mesma direção em seu livro *Desejo de status*.

Em todas as sociedades, sempre se reconheceu a virtude de ajudar os pobres, ao mesmo tempo em que se aceitava a inevitabilidade das diferenças sociais e da miséria humana. A visão maltusiana da pobreza era extrema, colidia com o valor da caridade, tão presente na tradição judaica, cristã e de outras religiões. A pobreza era entendida como uma condição natural das pessoas, que, em situações especiais, ficavam desvalidas e merecedoras de amparo; a mendicância, por outro lado, era uma deformação de caráter e, por isto, indigna de apoio e ajuda.

Misturaram-se, ao longo da história, os pobres virtuosos, portadores do futuro, com os marginais, os decaídos, vítimas da dissolução das antigas classes sociais em decadência, que Marx, em 1848, no *Manifesto Comunista de Karl Marx e F. Engels*, considerou "a 'classe perigosa', a escória social, as massas que apodreciam ao serem expelidas pelas camadas mais baixas da sociedade antiga". Esses grupos poderiam, eventualmente, participar dos movimentos revolucionários do proletariado, porém o mais provável é que fossem corrompidos e manipulados pela "intriga reacionária" da burguesia. Com esses comentários, Marx fez a distinção moral entre a pobreza digna, revolucionária, do proletariado, e a pobreza indigna, reacionária, corrompida e corruptível, os marginais.

Para Simon Schwartzman (2001)⁸, ninguém pensou, no Brasil do século XIX, em criar leis e instituições para ajudar os pobres, como se tentou fazer na Inglaterra ou nos Estados Unidos. Uma possível razão foi a de que o Brasil não assistiu aos grandes deslocamentos, destruições de postos de trabalho e explosão populacional que acompanharam a revolução industrial na Europa e que acabaram sensibilizando os ricos e remediados. A pobreza brasileira no século passado não era muito diferente da pobreza dos séculos anteriores, e nossas elites tampouco eram muito distintas. Mais ainda, enquanto na Europa e nos Estados Unidos, ao longo do século XIX, crescia a noção de que todas as

⁸ Reflexões publicadas no site: <http://www.schwartzman.org.br/simon/paradoxos.htm>.

pessoas tinham direitos iguais, a sociedade e a economia brasileiras mantinham a escravidão como um componente central.

Com a República, a sociedade se mobilizou para pensar o que fazer com a pobreza e a miséria em que vivia grande parte da população brasileira. Os positivistas, que participaram da campanha republicana e conseguiram entronizar seu lema da "Ordem e Progresso" na bandeira, exigiam um governo forte, centralizado, que fizesse uso dos conhecimentos científicos para educar o proletariado, planejar a economia e livrar o país da ignorância e da superstição das elites tradicionais. Era a tal ideologia autoritária e modernizadora que fascinou os estudantes, intelectuais e os militares. Em outros grupos, mantinha-se a ideia de que seriam as características raciais e culturais da população brasileira que impediam que a população desenvolvesse hábitos adequados de higiene e trabalho. Daí haver muitos trabalhos higienistas que pretendiam o progressivo "branqueamento" da população e, ao mesmo tempo, o ajustamento das instituições políticas e sociais do país às características culturais e sociais de seu povo.

A partir dos anos 30, a ideia era de um grande organismo onde cada parte desempenhasse suas funções e no qual todos vivessem em harmonia, sob a tutela de um poder magnânimo e protetor – a doutrina corporativista, inspirada nos textos da Igreja Católica daqueles anos, tingida pelos modelos autoritários da Itália e da Alemanha. Nessa concepção, a sociedade deveria ser pensada não como um conjunto de indivíduos agindo autonomamente, conforme os interesses de cada um, mas como um organismo pré-ordenado, no qual cada qual ocuparia um lugar previsto e determinado. Não se trataria de um sistema igualitário – diferenças e hierarquias continuariam existindo, associadas à divisão do trabalho, da autoridade e da responsabilidade entre os diversos grupos sociais. As instituições políticas – o executivo, o legislativo e o judiciário – teriam a responsabilidade de manter os diversos segmentos da sociedade trabalhando em harmonia, garantindo que os interesses privados não prevalecessem sobre os interesses coletivos, e o poder executivo garantiria, verticalmente, a integração e o bom funcionamento dos demais poderes.

Conforme Schwartzman (2001), no século XX, cria-se a ideia do *Welfare State*, ou o Estado do Bem-Estar Social, como uma nova forma de organização social, que reduzia a

pobreza sem afetar a riqueza dos burgueses e capitalistas. Esse novo modelo de funcionamento social se baseou nas ideias do sociólogo e economista Social-democrata Gunnar Myrdal (1932), que escreveu que as modernas *políticas sociais* diferiam totalmente das antigas políticas de auxílio à pobreza. Nessa concepção, entendia-se que cuidar dos pobres era investimento, até mesmo por haver nessa política um caráter de ação profilática e preventiva, direcionada para evitar o surgimento de problemas nos organismos político-sociais. Não se tratava de ‘remediar a pobreza’, sendo tais ações destinadas a evitar o surgimento de bolsões de pobreza e a criar maiores riquezas. Tal modelo foi amplamente divulgado, inclusive no Brasil, onde, no entanto, os proletários e burgueses eram poucos, e os pobres, indignos e vivendo às margens e ao lado da sociedade criada pelo império comercial português, eram a maioria.

Para Schwartzman (2001), Oliveira Viana foi um dos intelectuais responsáveis pela montagem desse sistema. Este último, em uma conferência feita em 1939, apresenta um quadro idílico do corporativismo brasileiro, que, na sua visão, colocaria o país no mesmo nível das nações mais modernas daqueles anos – dentre essas, são citadas por Oliveira Viana Estados Unidos, França, Itália, Alemanha. Segundo esse mesmo autor, o corporativismo seria a resposta tanto para a ganância e o egoísmo dos patrões quanto para a hostilidade dos trabalhadores em relação a estes, resolvendo, dessa forma, o conflito entre as classes sociais.

A influência desses ideais, associada aos da Igreja Católica em tudo que se referia à educação e ao trabalho, introduziu em 1930 a proposta de montar o Estado Corporativista pela criação do Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio, e logo em seguida aparecem as primeiras leis trabalhistas: a lei dos dois terços, de 1930, que limita o número de estrangeiros que poderiam trabalhar em cada estabelecimento; e a lei sindical, de 1931, que cria o sistema de sindicatos de patrões e empregados coordenados pelo Ministério do Trabalho. Logo a seguir, vêm o código de menores e a lei de férias, que colocam limites à exploração do trabalho do menor e à constante tentativa de controle do movimento sindical, bem como garantem o direito a férias remuneradas.

Não resta dúvida de que o estabelecimento dessa legislação colocou limites à exploração dos trabalhadores. Além disso, houve a criação de um sistema de previdência e

proteção ao trabalhador para situações de doença, acidentes de trabalho e aposentadoria. Celso Barroso Leite, que participou diretamente destes processos, faz menção à Lei Eloy Chaves, de 1923, como a primeira ação governamental brasileira na área da previdência social, com a criação de uma Caixa de Aposentadoria e Pensões para os trabalhadores de empresas ferroviárias. Outras caixas foram criadas até o início dos anos 30, quando são formados os Institutos de Aposentadoria e Pensão de diversas categorias – industriários, marítimos, comerciários, bancários, etc. Com os institutos, os sistemas previdenciários deixam de estar associados a empresas específicas e passam a estar associados a categorias profissionais. A segunda mudança importante é que o Estado assume a gerência das instituições de previdência, que antes eram geridas pelo setor privado. Com a promulgação de leis de proteção aos trabalhadores, a organização dos sindicatos patronais e de trabalhadores, a fundação dos institutos previdenciários e a criação da justiça do trabalho, que deveria administrar as relações de classe na sociedade brasileira, fica formada a base do nosso Estado do Bem-Estar Social, dentro de uma concepção bastante específica, que é a organização corporativa da sociedade brasileira.

Seguindo a história, veremos como o sistema corporativo dos anos 30 e 40 se desenvolveu e se transformou no sistema previdenciário e de saúde pública do Brasil de hoje. A história mostraria que, apesar de grandes mudanças no escopo e na organização do sistema, suas principais características continuam inalteradas. Mantêm-se as duas principais características deste sistema, que são a hierarquia e o paternalismo, dois princípios que sempre coexistiram em conflito. A hierarquia era vista, pelos teóricos do corporativismo, como uma característica normal de todas as sociedades, correspondendo à força política e à capacidade de organização distintas de diferentes setores sociais. Banqueiros e bancários, industrialistas e industriários, comerciantes e comerciários, governantes e funcionários, cada setor gerava seus recursos e assegurava seu próprio sistema de previdência e benefícios, que eram gerenciados pelo Estado e garantidos pelos princípios legais dos direitos adquiridos. Com o regime democrático que se estabelece no país em 1945, a segmentação do *welfare state* brasileiro pelos respectivos grupos sociais organizados se acentua, ainda que sem chegar ao extremo, por exemplo, da Argentina peronista, onde os sindicatos controlavam, diretamente, os recursos da previdência e se transformaram em grandes centros de poder político e mesmo financeiro.

O princípio igualitário, tal como expresso por Oliveira Vianna, que surgiria mais tarde na imagem trabalhada de Getúlio Vargas como "pai dos pobres", era o de que o Estado teria a função de cuidar do bem-estar da população que permanecia fora do sistema produtivo e da sociedade organizada, que era a mais necessitada, como os pais cuidam dos filhos menores ou as famílias tratam os deficientes, incapazes e os velhos. Uma expressão desse princípio foi a política brasileira para as populações indígenas, corporificado do "Serviço de Proteção aos Índios", que tinha a tutela legal dos povos indígenas, considerados legalmente incapazes e irresponsáveis. Em um regime democrático e aberto, tal como o que existiu no Brasil entre 1945 e 1964, este princípio era de difícil implementação em razão da necessidade de atender às demandas diárias dos setores mais organizados da sociedade. Com a retomada do poder pelos militares em 1964, o grupo de especialistas em questões previdenciárias e trabalhistas, que havia montado o Instituto de Aposentadoria e Pensão dos Industriários nos anos 30, volta a assumir o comando do sistema previdenciário do país e implanta duas inovações importantes, que são a unificação dos antigos institutos em um sistema único e a extensão dos benefícios da previdência para a população rural .

O outro lado da moeda do paternalismo, naturalmente, é submissão e a subserviência. Nos anos da guerra fria, o governo militar brasileiro, enquanto ampliava a cobertura do sistema previdenciário e de assistência social, reprimia com violência as tentativas de organização política no campo e nas cidades, que buscavam respaldo e inspiração, por sua vez, nos ideais e no apoio da revolução cubana e dos setores da Igreja Católica que desenvolviam e propagavam o que ficou conhecido como a "Teologia da Libertação".

Com o fim do governo militar em 1985, a unificação do sistema previdenciário e sua extensão para o campo não seriam revertidos, mas tampouco seriam ampliados. Na prática, uma outra ordem se instalava, a qual seria entre os funcionários públicos e os empregados do sistema privado. Enquanto os benefícios do setor privado se mantinham estagnados ou eram minados pela inflação, o sistema de benefícios públicos se inchava. Nas empresas estatais, fundos de pensão foram estabelecidos, com participação financeira forte do setor público, garantindo aos funcionários benefícios de aposentadoria e atendimento médico inacessíveis para o resto da população.

A Constituição de 1988 faz rever o processo de descentralização administrativa dos anos anteriores (promovido por Hélio Beltrão, um antigo quadro do IAPI), trazendo de volta ao setor público funcionários de fundações e autarquias que haviam sido transferidos para fora do sistema público. Conforme a análise crítica de Simon Schwartzman (2001), a qual estamos seguindo, a Constituição entroniza os direitos especiais dos funcionários públicos, garantindo as altas aposentadorias, as aposentadorias precoces e a estabilidade no emprego, e o sistema judicial, autônomo, garante estes direitos ante tentativas de reduzi-los por parte do poder executivo.

Na Constituição de 1988, paralelamente se consagrou a noção de que, além dos direitos políticos, os cidadãos brasileiros também tinham direitos sociais, que vão desde o direito ao emprego e à educação até o direito ao atendimento, pelo setor público, de suas necessidades na área da saúde e do seguro social. Os resultados problemáticos desta legislação extremamente generosa, do ponto de vista econômico e financeiro, já têm sido amplamente debatido.

Na percepção da maioria da população, os direitos sociais lhes são devidos independentemente da existência ou não de recursos e condições adequadas para satisfazê-los. Por isso, as grandes desigualdades que existem hoje entre diferentes grupos sociais – por exemplo, as aposentadorias generosas dos funcionários públicos, ou a educação superior gratuita para os filhos das classes mais ricas – não são vistas como uma injustiça social, mas como uma limitação que deveria ser superada pela expansão dos direitos já conquistados de uns aos direitos ainda a conquistar dos demais.

O paradoxo desta situação é o de que, enquanto os especialistas que trabalham com números, dentro e fora do governo, apontam para as grandes iniquidades na distribuição de benefícios sociais no Brasil e defendem a necessidade de uma reforma que distribua melhor os recursos existentes e atenda de preferência aos mais necessitados, muitos políticos, e a opinião pública como um todo, não consideram este problema como central, preferindo colocar ênfase na necessidade de se ampliar os benefícios de poucos para todos. Nessa visão, os recursos públicos seriam ilimitados, mas, mesmo que existam limites, estes se explicam pela corrupção ou pelo atendimento privilegiado a interesses privados ou internacionais.

Creemos que esta visão está associada à maneira pela qual, no Brasil, costuma interpretar a questão das diferenças entre público e privado. A formação da sociedade brasileira tende a não ver, ou a não tomar em devida conta, a história de exclusão social e marginalidade que sempre existiu no país. A sociedade brasileira, no século XIX, era escravocrata, e, a partir do século XX, se transforma em capitalista moderna. Os negros livres, os mulatos dos campos e cidades, vivendo em favelas e mocambos, a população deslocada pela decadência das antigas plantations e pela miséria no campo, todos estes seriam frutos de um capitalismo defeituoso, que não teria se completado e que, por isso, não teria permitido a constituição de uma classe de trabalhadores virtuosos, potencialmente imbuídos dos ideais revolucionários.

Entendemos, nessa reflexão, que o tal "capitalismo defeituoso" não se corrige, e o paternalismo, em suas diversas manifestações, aparece como a única alternativa de atendimento às necessidades sociais cada vez mais prementes, ou pelo menos cada vez mais presentes nos meios de comunicação de massas: a distribuição de bolsa família e outros tantos benefícios propostos pelo governo.

Num regime democrático, com os meios de comunicação abertos e livres, e uma Constituição que consagra os direitos sociais, é fácil transformar o paternalismo, uma dádiva voluntária e não requerida, de cima para baixo, em demandas articuladas por direitos e benefícios de baixo para cima, que encontram o apoio fácil de políticos interessados em se manter sintonizados com as demandas populares.

No Brasil, temos uma questão de desemprego estrutural, gerado pelos níveis crescentes de competitividade da economia internacional e pelos avanços da tecnologia, que está longe de ser claramente entendida e equacionada e que se torna particularmente grave em países como o Brasil, que têm de confrontar os problemas de modernização e ajustes com uma população pouco educada e sem experiência prévia de inserção profissional em um mercado de trabalho moderno. Até aqui, todas as propostas que têm surgido no Brasil, tanto por parte do governo quanto da oposição, são no sentido de "consertar" o capitalismo – pela qualificação da mão de obra, pelo aumento do salário-mínimo, pela simplificação da legislação trabalhista e por tantos outros meios.

A ideia de que existe uma população imensa, que provavelmente não vai ser integrada de forma satisfatória a uma economia moderna, e cuja situação não pode ser resolvida, simplesmente, pela distribuição de alguns benefícios, ou pela conquista política de outros, ainda não parece ter chegado com a força suficiente entre a maioria dos brasileiros.

A prática clínica em ambulatórios, nos permite atender trabalhadores empregados, desempregados, adoecidos, em auxílio-doença, aposentados por doença, com risco de perda de emprego, sem acesso à reabilitação profissional, ou seja, sujeitos marcados pelo ideal do trabalho, mas destituídos da sua condição de exercê-lo no grupo em que vive. Será a depressão a doença do século? Segundo os dados da Dataprev, em 2009 (BRASIL,2011), acerca do acompanhamento mensal dos benefícios auxílios-doença previdenciários e acidentários, concedidos conforme códigos da Classificação Nacional de Atividades Econômicas (CNAE), e segundo os códigos da Classificação Internacional de Doenças (CID-10), metade dos auxílios-doença previdenciários por transtornos mentais é devida a transtornos do humor (F30 - F39), sendo que 80% destes são depressões (F32-F34). Parece que há uma tendência generalizada em relação às depressões serem uma das principais causas de afastamento do trabalho no Brasil.

O termo depressão grave com as peculiaridades, substituto oficial da melancolia, será uma dos maiores responsáveis do mal-estar contemporâneo no trabalho. Diariamente utilizando dados de noticiários, bibliografia especializada, nacional e internacional, e da prática clínica, ouvimos falar que a depressão é o mal do século. Será, então, mais uma vez, todo esse excesso de depressão, o anúncio desse grande mal-estar no social? De ruptura do laço social? Da ausência de valor para o trabalho real?

A melancolia, nesta pesquisa, tem uma dupla função histórica herdada da Antiguidade: o de doença que acomete o corpo e o de inspiração que reflete sobre a vida e a morte dos homens a partir de uma posição eminentemente subjetiva. Diríamos que:

[...] partimos de uma comunidade com um bem comum e chegamos a essa estranha privatização, em que aqueles que estão na posição de mestres organizam agora uma sociedade à parte. É uma sociedade,

a sociedade dos mestres, muito particular, à medida que ela não tem mais bem comum. Entre os mestres não há senão a concorrência, não há mais solidariedade, não há mais reconhecimento de outrem como um semelhante, e para essa sociedade de mestres não há mais lei. Do outro lado, há os excluídos, os excluídos da comunidade, os excluídos disso que era um bem público, ou seja, aqueles cuja humanidade é negada (MELMAN, 2009, p. 357).

Negar o trabalho é negar a humanidade. Mas em que termos? Toda organização do trabalho exclui o sujeito. Então, cabe a cada sujeito inventar um lugar na rede de relações sociais. O que é insuportável é não haver nenhuma possibilidade de lugar para sujeito do trabalho, para ação, para ato, criação, trabalho vivo, portanto, para o desejo. É inadmissível, pensar que para o totalitarismo nas relações sociais, o único lugar deixado para o sujeito seja o da passagem ao ato, no suicídio, a falácia da cooperação ou a exclusão pelo desemprego ou doença.

2.2 O carnaval: uma leitura de brasilidade

Com o propósito de ampliar o leque de informações sobre uma antropologia Brasileira, procurei o curso do Professor Doutor Roberto DaMatta, que escreve a história antropológica do Brasil. Ele trabalha na PUC-RJ, e tive a honra de participar dos seus seminários e debates sobre a formação cultural dos brasileiros. Apresentei o meu projeto de tese e disse-lhe da preocupação em não fazer inferências preconceituosas. Foi gentil, parabenizou o nosso Programa de Teoria Psicanalítica pela proposta. Claro que disse que eu teria de fazer alguns anos de estudos em antropologia. Rimos, e ele acolheu os autores que eu havia escolhido, afirmando que eles eram ex-alunos e colegas de ideais, todos muito

dedicados. Durante o Seminário (2011)⁹, o Professor DaMatta sugeriu-me refletir, a partir da psicanálise, sobre o carnaval, que é uma festa popular que atualiza, por meio da *brincadeira*, a experiência de o pobre virar rico, de se suspender a moral da *casa*, fazendo com que a *rua* se torne o palco de expressão dos afetos e comportamentos recalçados pelo processo civilizatório. Esta festa está em declínio em vários países, mas no Brasil é muito comemorada.

Em defesa da importância dessa comemoração, o carnavalesco Joãozinho Trinta, na década de 80, faz um desabafo, que se tornou célebre, sobre as críticas dos intelectuais a tais festejos: “Quem gosta de miséria é intelectual, pobre gosta de luxo”. Frase que nos serviu para questionar as relações que aparecem, também no carnaval, entre a miséria, o lixo e o luxo. Tudo se recicla, há uma discussão circular – lixo, luxo, lixo, luxo, traduzida pelo artista plástico Vick Muniz num documentário intitulado *O lixo extraordinário* (2010).

O convite proposto por DaMatta (2011) para uma reflexão a respeito da função do carnaval para o entendimento de uma antropologia brasileira nos permitiu investigar, a partir da psicanálise, o exemplo do trabalho do carnavalesco Joãozinho Trinta, na década de 80, que se consagrou com a frase citada acima.

O carnavalesco concretizou o seu pensamento quando apresentou na Marquês de Sapucaí, em 1989, o tema “Ratos e Urubus larguem a minha fantasia” no desfile da Escola de Samba Beija-Flor. Naquele ano, as escolas premiadas trataram de temas políticos. A Escola campeã foi a Imperatriz, com o tema: “Liberdade, liberdade”, uma alusão à Proclamação da República. A Escola Beija-Flor terminou em segundo lugar, premiação inesquecível por conta de toda a polêmica proposta pelo seu enredo. Do impacto da frase de Joãozinho Trinta, temos algumas considerações que propomos para reflexão. Primeiramente, a oposição não é entre pobres e ricos, e sim entre pobres e intelectuais. Por que intelectual gosta da miséria? À época, Carlos Eduardo Novaes comenta que o intelectual teoriza sobre o miserável para produzir um conhecimento crítico sobre a realidade. Otto Lara Resende acrescenta que caberia ao intelectual, que não está ligado à

⁹ Curso de Teoria do Brasil II, oferecido no Programa de Ciências Sociais e Política da PUC-RJ, no primeiro semestre de 2011.

função estética que intuímos no pensamento de Joãozinho Trinta, pensar e ampliar as áreas de reflexão sobre a realidade. O intelectual toma a miséria como objeto de estudo, o pobre vive a pobreza e a recobre com adereços.

Acreditamos que a brincadeira proposta no carnaval se traduza em mal-estar para os homens das letras, onde a intelectualidade, a racionalidade recobre o real, mas sem glamour, sem adereços.

Outra reflexão é a de que, no carnaval, vivemos a “revolução pela alegria”, como definiu o próprio Joãozinho Trinta em 1989. Ou seja, saímos das preocupações do cotidiano, do sofrimento e até da pobreza para viver a fantasia do luxo, da riqueza e da beleza.

A questão, em princípio, é como o luxo pode dissimular o lixo? Para a psicanálise, o mascaramento do hiato – a falta – é contornado com os adereços do conhecimento histórico. Consideramos que o luxo e os excessos de plumas e brilhos são apenas a “cereja do bolo”. É no recheio que gostaríamos de pensar – a produção que envolve a preparação do carnaval. Há planejamentos e ensaios por longos períodos. Dos blocos às Escolas de Samba, há uma organização rigidamente seguida. Parece-nos ser o único momento em que os brasileiros cumprem as regras, sem tantos “jeitinhos”. Lembra-nos DaMatta de que, no futebol, também as regras são públicas e todos testemunham, através do jogo, a experiência democrática de serem ‘livres e iguais’. São dois exemplos de experiências coletivas que demonstram a tese freudiana de que brincar é coisa séria, pois “[...] a antítese de brincar não é o que é sério, mas o que é real” (FREUD, 1976 [1907-08, revisão 1925], vol. IX, p. 149).

Por tempo determinado, os adultos, os jovens e as crianças saem das suas *casas* e reúnem-se na *rua* para “fazer de conta”, para brincar de ser o que não são. Festejam, com a fantasia, os limites do saber sobre o real – diferença sexual, geracional, econômica e a história coletiva.

A preparação para essa festa mobiliza todos. Por um tempo, é possível se envolver em trabalhos de pesquisa histórica: fatos, personagens e caracterização de acontecimentos sociais. Inclusive, faz-se dinheiro para bancar essa experiência, esse sonho. Criam-se

enredos, músicas, empregam-se muitos trabalhadores. São muitos ensaios. Tudo para possibilitar uma apresentação ordenada e com ritmo. Todos sabem o seu lugar, sua ala e o papel a representar. A alegria está em brincar segundo a batuta de um só ritmo expresso por um samba-enredo que é comandado por bons cantores, os chamados “puxadores”. Neste tempo, há um comprometimento que não é percebido no restante do ano.

Por outro lado, a interpretação caótica e de desregramento na experiência do carnaval se restringe a alguns poucos grupos que consideram que é possível viver o que é da ordem pulsional, fora do campo da simbolização. Para esses sujeitos, o uso indiscriminado das drogas, a promiscuidade sexual e moral não seriam praticados só no período do carnaval.

Para a maioria, o carnaval é uma festa popular em que todos saem das suas *casas* e compartilham no espaço público, o que está na ordem do interdito, refletindo o drama civilizatório tratado por Freud (1930) no que diz respeito ao mal-estar da civilização.

Essa forma coletiva de lidar com o mascaramento da falta – do lixo ao luxo – do recobrimento do pior é o que nos chama a atenção. Soma-se a isso o gosto estético pelo belo e pela alegria, fator importante nesse contexto. Entretanto, a capacidade criativa de transformar o lixo em luxo não é algo da ordem do natural. Ela precisa ser estimulada, desenvolvida e, preferencialmente, ensinada por outro que, tendo já vivido a experiência desse circuito, sabe da importância de fazer um contorno no âmbito pulsional pela via simbólica, cultural. Muitos sujeitos vivem o real da castração pouco mediado pelo espaço do simbólico, que é um recurso essencial na experiência de enfrentamento da realidade.

Nesse tempo de carnaval, os pobres se tornam personagens de grande destaque. Transfiguram-se em homens e mulheres bonitos, ricos e poderosos, merecedores da admiração e do respeito de todos que, durante o restante do ano, os colocam no anonimato. Entendemos que, no carnaval, a permissão é para mascarar nossos fracassos, às vezes, com deboche e ironia. Tais representações não são usadas aleatoriamente. A sátira nos permite denunciar e até revelar a falta de jeito em ser o que não é. O pobre, quando imita o rico, exagera, e para alguns intelectuais não há encobrimento do real, da miséria.

Para a psicanálise, a condição de sujeito do desejo está no reconhecimento da falta e no trabalho que envolve invenção de soluções que contornem o real do corpo, da natureza e ainda a experiência de se relacionar com outros no laço social.

DaMatta e o carnaval

Para DaMatta (1997, p. 88, grifo no original), o carnaval é tomado como “[...] um *reflexo* complexo sobre o mundo social brasileiro, e não reflexo direto da estrutura social” (p. 88). Tal teórico estuda a ritualização e a lógica subjacente ao universo do carnaval.

O reflexo e a realidade são as duas faces da mesma moeda. O carnaval, o teatro, o futebol, entre outros, cada um com suas regras específicas e sua lógica, possibilitam criar múltiplos planos de investigação. Esses espaços são contrários ao mundo do cotidiano e são, até sua imagem invertida, aqueles que merecem ser estudados enquanto um sistema social que pressupõe uma gramática ou uma ordenação lógica.

O carnaval é tratado por DaMatta (1997; 2000) como um desses espaços intermediários no qual se permite analisar a complexidade do mundo social brasileiro. Em *Carnavais, malandros e heróis* (1997), o autor situa o carnaval como um tempo de fuga das rotinas diárias e um espaço da ilusão. Trata-se de um festival sem centro e sem dono. Além disso, questiona sobre os mitos de origem e o que se comemora no carnaval.

A sociedade manipula e opera nas suas classificações. O desafio está em entender como acontece o processo de simbolização. Como determinadas ações se transformam em ritos? (DAMATTA, 1997, p. 98). O *deslocamento* ou a passagem de um elemento, de um domínio para outro Há um mecanismo crítico que transforma objetos em símbolos, modificando a natureza do objeto.

DaMatta desenvolve tal teorização ao utilizar a metáfora da *casa* e da *rua* para orientar a discussão sobre complexidade do processo de deslocamento dialético que se passa na sociedade brasileira entre o mundo público e o mundo privado. Há um espaço intermediário entre a intimidade da casa e a respeitabilidade da rua.

A primeira representa o universo do mundo particular, dos valores, das relações pessoais, o controle, o afeto e o descanso. São relações formadas por grupos sociais regidos por laços de parentesco e sanguíneos. A *casa* se orienta por relações hierárquicas entre pais e filhos, pelo sexo e pela idade. Essas diferenças permitem que se estabeleçam espaços ‘rigidamente’ demarcados, em particular pelos diversos cômodos, com as finalidades e os níveis de intimidades permitidas. Também é nesse espaço que acontecem as repreensões, os castigos, os diversos níveis de poder de um sobre o outro. É no universo da casa que se experimentam o amor e a violência.

Na *rua*, vivencia-se o espaço público controlado por grupos que se organizam por escolhas, por possibilidades. Violam-se, com certa facilidade, as hierarquias. Os conflitos são políticos, e as forças orientadoras são impessoais. O Estado pretende ocupar o lugar de gerência dessas diferenças, criando um espaço artificial de ordenação geral da sociedade. No espaço urbano, vivenciam-se as paixões, a improvisação, os acidentes. Lá é o lugar dos ‘moleques de rua’, dos espíritos que vagueiam sem orientação moral

As relações entre a *casa* e a *rua* são ambíguas, sofrem permanentes variações. Falamos de um dentro/fora representado pelas varandas e janelas. A cozinha como um lugar feminino, e as áreas de serviços como locais para abrigar aqueles diferentes – os serviçais, os trabalhadores, a pobreza.

Freyre por DaMatta

Para DaMatta (2000)¹⁰, o carnaval está atravessado pela moralidade proposta pelo Cristianismo. Do advento do nascimento à paixão e morte de Cristo, tem-se a quaresma, destinada à penitência, à oração, e à abstinência de carne. Essa festa exprime a ambivalência da Igreja Católica relativamente ao corpo e ao sexo. Uma moralidade que oscila na condenação e na exaltação do corpo e da alma, da vida e da morte. O carnaval seria um festival sem centro e sem dono, em que haveria uma grande fuga das rotinas

¹⁰ DaMatta, Roberto. **Basta recordar os pés das chinesas:** Notas sobre Gilberto Freyre e o Carnaval do Brasil [Trabalho apresentado no Seminário Internacional Novo Mundo nos Trópicos: Comemoração de 100 anos de Gilberto Freyre – realizado em Recife, Pernambuco, Brasil, de 21 a 24 de março de 2000].

diárias, e também a possibilidade efêmera de se mudar de lugar para logo ser novamente devorado pela “dura realidade” do mundo e da vida.

DaMatta (2000) recorta, na obra de Gilberto Freire, no capítulo IV de *Sobrados e Mucambos* (1968)¹¹, as referências ao carnaval brasileiro, construindo um texto no qual trata das relações entre os sexos no Brasil. Freyre desenvolve uma análise psicológica das relações entre homens e mulheres na sociedade patriarcal brasileira, as quais seriam marcadas por repressão e opressão. E ainda observa as mudanças que acompanharam o século XIX, quando começa a surgir, numa nova sociedade, outro tipo de mulher que, antes atormentada pela moralidade da época, sintomaticamente, modifica suas queixas. Ela diminui a devoção religiosa, confessa-se menos, fica menos em casa com as mucamas e tem, no médico de família, a figura mais importante que o padre e, no teatro, um espaço mais sedutor do que a igreja.

Freyre (1968, p. 110) analisa o “baile mascarado” de 1847/8, realizado no Teatro Apolo em Recife, apontando para uma discussão sobre as oposições mais marcantes da “[...] sociedade patriarcal brasileira”: o homem e a mulher. Que considerações e reflexões Freyre tece sobre o carnaval?

O ponto central da visão de Freyre é a ênfase na dimensão psicológica: os seus efeitos catárticos e terapêuticos do carnaval, através do qual temos uma leitura do Brasil, expressando como a sociedade se alivia dos recalques, dos ressentimentos e das fobias. O entrudo e os bailes de máscara funcionavam como válvulas de escape:

Numa sociedade como a patriarcal brasileira, cheia de repressões, abafos, opressões, o carnaval agiu, como, em plano superior, agiu a confissão: como meio de se livrarem homens, mulheres, meninos, escravos, negros, indígenas, de opressões que, doutro modo, a muitos teria sobrecarregado de recalques, de ressentimentos e fobias. Os bailes de máscaras juntaram-se ao entrudo como meio de desobstrução psíquica e, ao mesmo tempo, social de uma população obrigada, nos dias comuns, a normas de comportamento que, em muitos, sufocaram tendências instintivas para

¹¹ Gilberto Freyre. **Sobrados e Mucambos** é um livro publicado em 1936, cujo prefácio à sua Segunda Edição é, ambigualmente, datado como sendo de 1949-1961.

alegrias ruidosas e tradições extra-européias de danças sensuais. Que acentuavam um europeísmo artificial ou postiço (FREYRE, 1968, p. 111).

Para DaMatta (2000), Gilberto Freyre centra sua análise nos aspectos emocionais, deixando de lado a dimensão política da festa. Freyre analisa o carnaval como mediação simbólica de um conflito entre “normas de comportamento” e estabelece pontes entre tendências endógenas e exógenas relativamente insuperáveis ou difíceis de transcender.

Na interpretação freyriana, o carnaval seria um instrumento de liberação dos segmentos oprimidos, sobretudo da mulher. Para DaMatta (2000), Freyre não destaca a feminização do mundo promovida pela festa, pois esta estaria centrada num exagero do feminino, na sua exibição. Em outras palavras:

Na possibilidade de tomar a mulher como centro do sistema e fazê-la surgir como tal e não apenas como mãe e virgem. Mulher metaforizada à figura latente e paradoxal da prostituta que controla e domina homens porque pratica o sexo sem subordiná-lo à reprodução, à paternidade e ao universo da casa e da família. Mulher que está livre das figuras controladoras dos maridos, pais e irmãos. (FREYRE, 1968, p. 16)

O contemporâneo no Brasil

Associamos as reflexões anteriores, ao estudo de Lacan , no Seminário O avesso da psicanálise (1969/70). Lá ele demonstra que o discurso capitalista seria a verdadeira forma de laço social da modernidade e afirma que não ignora a influência desse mesmo discurso na ciência. O discurso capitalista, em geral, é sem lei e regido somente por imperativos, colocando a mais-valia no lugar da causa de desejo. O desejo passa a ser interpretado como desejo de objetos, e não mais como desejo do desejo do outro. O sujeito é transformando em consumidor de objetos, todos, preferencialmente, de uso rápido e facilmente substituível, com consequências que não são simples.

Temos uma ampla ilusão de completude na compra de “objetos” conectáveis e descartáveis, que nem sempre são de tão fácil alcance. Não tê-los pode levar à decepção, à tristeza, ao tédio e à nostalgia do Um em vão prometido, assim como a diversos tipos de toxicomania.

Estabelecem-se questionamentos generalizados das regras sociais, da ordem simbólica, dos ideais, inclusive do conceito de Grande Outro, proposto pela psicanálise de Lacan e que orientou a compreensão da nossa relação com a cultura. Coisas que eram culturais, que não se discutiam, tais como incesto, controle dos impulsos sexuais, alimentação e educação das crianças, a conduta para a conquista amorosa, como comer, como relaxar e divertir-se passaram a ser colonizadas pela "reflexibilidade" e a serem vividas como algo a ser aprendido e sujeito à decisão pessoal. A "reflexibilidade" atua produzindo nos sujeitos o sentimento de "tudo saber".

Nesse contexto, em que tudo pode ser transformado em objeto de consumo, a estimulação à violência psíquica e a sua medicalização se apresentam como produtos potencialmente comercializáveis. Aí incluem-se os pacientes intelectualizados, que se oferecem à análise com o objetivo de verificar a eficiência das suas interpretações. E, na tentativa de se assegurarem sobre a compreensão das suas perturbações mentais, eles se associam livremente, e a interpretação do analista perde a sua eficácia simbólica, mantendo o sujeito no gozo.

O homem globalizado é regido por leis externas, mesmo os seus pensamentos o colocam como irresponsável diante dos fatos da sua vida. As explicações passam a pertencer ao campo dos fenômenos religiosos, culturais ou de algum transtorno físico-químico. O homem deprimido é seduzido pelas propagandas: Goza! Como? Fazendo uso de substâncias químicas lícitas ou ilícitas que prometem uma "boa noite de sono", "o corpo idealizado", o controle das paixões, fabricando um novo homem – polido e sem humor.

Você pode! A aparente liberdade de escolha encobre a ideia de permissividade e hedonismo; na realidade, mascaram a saturação de regras e regulamentos que visam promover o bem-estar. "Você pode comer e beber o que quiser, mas sabe que o seu corpo não terá a forma dos modelos". Você é autorizado a violar as leis do simbólico, dos relacionamentos: pode odiar, lutar, matar e violentar, desde que esteja servindo a um líder; e, além de servi-lo, deverá amá-lo. O superego opera de maneira diferente da lei simbólica. O truque é você sentir prazer naquilo que você é obrigado a fazer. O inverso do prazer será o dever.

O sujeito contemporâneo é encorajado a consumir. Mais ele consome, mais fica escravo do amo. Quem é o amo moderno? Ele não tem nome, nem rosto, mas possui uma extraordinária riqueza e o poder de decidir a vida de milhares de pessoas. A perversão da economia da libidemo humana é decorrente da proibição de alguma atividade prazerosa: não uma vida em rígida obediência à lei e privada de todo prazer, mas uma vida na qual o próprio exercício da lei gera um prazer. As realizações dos rituais visam afastar as tentações ilícitas, tornando-se fonte de satisfação da libido.

Entendemos que o sujeito da contemporaneidade não é mais o centro do mundo e a medida do universo. Segundo Roudinesco (2000), a história da civilização e a cultura humanística passaram a questionadas enquanto verdades irrevogáveis, pois o homem cerebral e o comportamental não se interessam em discussões sobre a subjetividade.

Será que se fabrica mais e, conseqüentemente, que se consome mais violência? O homem contemporâneo é orientado pelo gozo. São requisitos contemporâneos estar em movimento, estar sempre ocupado e em constante agitação. Tempo é dinheiro! A velocidade é poder! A contemporaneidade exige um fazer o possível e o impossível. O indivíduo idealizado pela sociedade de consumo é aquele que contabiliza sucessos; os fracassados só interessam no lugar de vítima.

Os efeitos dessa globalização são visíveis em uma população de mais de 50% de brasileiros em condições de muita pobreza. Essa precariedade social denuncia a impotência do Estado democrático em administrar as diferenças sexuais e econômicas fundadoras dos laços sociais. Milhares de brasileiros procuram, diariamente, nos Serviços de Saúde ouvintes para suas dores. Eles não apresentam dificuldades para falarem de seus sofrimentos, seja no corpo e/ou nas relações amorosas em que se envolvem. O problema está na falta de responsabilidade por sua vida. Há um discurso endereçado ao outro de que o salve ou, pelo menos, adie a sua dor imediata. A culpa é endereçada ao destino, a Deus, ao parceiro sexual, aos pais e/ou aos filhos. Essas são as fontes e a cura do sofrimento. Generaliza-se a impotência. Esta decorre do desconhecimento de si e das responsabilidades de cada um no laço social, projetando-se no outro o mestre, o saber sobre a verdade. Essa entrega, inconsequente, se reflete na forma como as pessoas são “enganadas e ludibriadas”

com qualquer história mentirosa e qualquer remédio que se proponha a apaziguar as suas dores.

Coelho dos Santos (2006a, p. 229) questiona se as instituições públicas não funcionam como “grandes orfanatos”, uma vez que esses pobres não fazem parte do contrato social de direitos e deveres e são, em geral, tutelados pelo Estado. Nesse sentido, “[...] No Brasil o significativo ‘público’ significa ‘assistido’. As funções régias do Estado (saúde e educação para todos) discriminam, segregam, definem uma zona de exclusão do laço social legítimo de direitos e deveres. A saúde e a educação públicas não foram feitas para sujeitos de direitos e deveres, somente para os excluídos”.

Concentrada nas cidades, a população passa a ser desejosa também de demandas desnecessárias, e esse papel é cumprido principalmente pela *mídia*, a qual veicula novos modos de consumo e novos produtos que logo se tornam objetos de desejo de uma população que no mais das vezes não tem como adquiri-los.

Ela [a pobreza] é estrutural e não mais local, nem mesmo nacional; tornada globalizada, presente em toda parte do mundo. Há uma disseminação planetária e uma produção globalizada da pobreza, ainda que esteja mais presente nos países já pobres. Mas é também uma produção científica, portanto, voluntária de pobres da dívida social, para a qual, na maior parte do planeta, não se buscam remédios. (SANTOS, 2003[1978], p.69)

Daí, talvez, o aumento desmedido da violência urbana no Brasil neste início de século, quando a criação e a difusão ampliadas de novos objetos de consumo acabam por induzir aqueles que não possuem meios de adquiri-los a obtê-los de forma ilícita, muitas vezes através de práticas violentas, no mais das vezes uma violência que visa ao alcance de bens ou objetos desnecessários.

Milton Santos (2010) destrincha as relações entre a pobreza e a cidade no campo da ética ao declarar a existência de uma modalidade de pobreza que nomeou de estrutural e decorrente do processo de globalização. Isso nos possibilitou pensar se ainda são válidas as teses do campo freudiano? Ele, geógrafo renomado, não usou tal termo de forma metafórica. A fome, para ele, com a globalização, deixou de ser um fato isolado ou

ocasional e passa a ser um dado generalizado e permanente. Propôs três definições de pobreza: pobreza incluída caracterizada como acidental e estanque; a marginalidade, produzida pela divisão social do trabalho; e, por fim, a terceira forma, que nos chama atenção: a pobreza estrutural, que do ponto de vista moral e político equivale a uma dívida social e está presente em toda a parte do mundo. Disso, decorre a concepção de que “[...] Há uma disseminação planetária e uma produção globalizada da pobreza, ainda que esteja mais presente nos países já pobres” (SANTOS, 2001, p. 64).

As cidades são os centros da civilização e da sociedade civil. Nelas, acontecem as inovações, a proliferação da cultura e da invenção. A diversidade e a intensidade dos contatos humanos, a mistura dos povos e a ruptura dos laços ancestrais com a terra provocaram transformações sociais e aceleraram o declínio dos valores e lealdades tradicionais. Foi através da cidade, centro de negócio e de trânsito, que as ideias vindas de fora se disseminaram noutras sociedades. O exercício de profissões urbanas fez nascer novas relações sociais baseadas na especialização e na troca.

Contudo, a formação da sociedade global vem modificando substancialmente as condições de vida e trabalho, os modos de ser, sentir, pensar e imaginar. Assim como modifica as condições de alienação e as possibilidades de emancipação de indivíduos, grupos, etnias, minorias, classes, sociedades, continentes.

O modelo individualista se proliferou nas cidades e trouxe consigo uma violência que se torna decorrente não só do controle da produção, mas também sobre a vida e o ser humano, o que instituiu a violência estrutural, uma perversidade sistemática consagram cotidianamente o fim da ética, da justiça, da equidade e da política. Para Santos (2003[1978], p. 46), temos “[...] individualismos na vida econômica [...]; individualismos na ordem política [...]; individualismos na ordem do território [as cidades brigando umas com as outras, as regiões reclamando soluções particularistas]”. Tudo isso acrescido da consequência considerada por ele a mais grave – o esquecimento do outro. Difunde-se, dessa forma, a corrupção, a alienação, a irresponsabilidade, a mentira e a avareza que se traduziu como violência estrutural.

Santos, em 2001, já alertava a gravidade da nova lei do valor – uma lei ideológica do valor –, filha da competitividade que, num país fragmentado, onde diversas parcelas da sociedade, para assegurar sua sobrevivência imediata, serão jogadas umas contra as outras e convidadas a uma batalha sem quartel, que tem como consequência também o abandono da noção e de fato da solidariedade.

Hoje, já convivemos com as fragmentações resultantes – a ampliação do desemprego, o abandono à educação, o despreço à saúde como um bem individual e social inalienável e todas as novas formas perversas de sociabilidade que já existem ou se estão preparando neste país para fazer dele – ainda mais – um ambiente utilitarista e com concepções limitadas sobre o valor em si.

A realidade atual pode ser vista como uma fábrica de perversidade que desconsidera a compaixão e a capacidade de indignar-se, esta considerada por Santos um valor capaz de minimizar a indiferença diante dessa violência praticada cotidianamente.

A utopia mencionada por Santos (2001) é resultado da combinação entre os valores fundamentais, essenciais, fundadores do homem, que, em suas palavras, são válidos em qualquer tempo e lugar, como a liberdade, a dignidade e a felicidade.

Numa de suas últimas entrevistas, Santos (2001)¹², antes de sua morte, afirmou que os pobres seriam o agente político dessa nova globalização, sobretudo nas cidades onde há pessoas de todos os tipos. Os pobres passam pela *experiência de escassez*, conceito que resgatou do escritor Jean-Paul Sartre. O mundo dos objetos se amplia e o pobre descobre que, muitos deles, jamais vai possuir.

A classe média, ao se acomodar com o conforto do consumo, substitui a cidadania e se omite das discussões públicas, mas já experimenta a escassez. Santos (2001) acreditava que caberia aos intelectuais, na maioria provindos dessa classe, propagar a realidade contraditória do território e oferecer uma reflexão crítica sobre a globalização à sociedade.

¹² Entrevista concedida à Raquel Aguiar, publicada na revista **Ciência Hoje**, RJ, em dezembro de 2001.

O processo de globalização, a cada dia que passa, tem, de variadas formas, interligado os povos dos mais longínquos recantos do mundo, das mais variadas culturas, religiões, línguas, economias, estreitando costumes e, com essa integração, possibilitado a elevação de níveis de vida de muitas comunidades, graças às sofisticadas tecnologias postas à disposição da comunidade internacional. Enquanto diminui o analfabetismo de um lado, contribui para a liberdade do ser humano ao aproximar longínquos e esquecidos Estados, através dos meios de comunicação e da liberdade de imprensa.

Em sendo a globalização o resultado da associação do discurso capitalista com o discurso da ciência, o mundo está povoado por objetos produzidos pela ciência. São as ondas emitidas pelos satélites que nos permitem saber o que se passa do outro lado do mundo, quase que simultaneamente. Esses objetos estranhos, que não estão no nível da nossa percepção, foram criados pela ciência e modificam definitivamente a relação do homem com a natureza, seu corpo e os outros homens (LACAN, 1992; MANDIL, 1998).

Os pobres habitam o mal-estar, sofrem nos cotidianos efeitos da *escassez* e/ou da *falta* de trabalho e do conhecimento científico. Será que, assim, eles escapam da ditadura do enunciado, ou do império do consenso do mercado?

Eles não querem só a satisfação das suas necessidades. A questão, envolta com as possibilidades de consumo no mercado, nos lembra da dialética entre necessidade, demanda e desejo. Muitas vezes, consideramos que o pobre “precisa de” monitoramento da sua vida e o do seu dinheiro. A possibilidade de que um sujeito pobre possa formular uma demanda é intrigante, pois nos dá a ideia de que pode desejar.

2.3 A realidade social brasileira

Os estudos antropológicos aqui apresentados refletem a dinâmica básica da mentalidade que orienta as famílias pobres brasileiras. Em geral, encontramos a explicitação da hipótese psicanalítica de que a família se constitui segundo os princípios da diferença sexual e geracional. Elas se mantêm no modelo patriarcal em plena

contemporaneidade. Porém, muitas famílias têm um perfil diferenciado, tem-se em muitas famílias mães e seus filhos, avós, mães e filhos que padecem da ausência da figura masculina e precisam distribuir responsabilidades entre as crianças para poder administrar os desafios do cotidiano.

Muitas se confundem com o modelo a seguir e se alternam, ora repetindo o que aprenderam ou não com os próprios pais, os parentes, a rua, enfim, uma miscelânea de histórias orientadas pela interpretação possível que considere as limitações intelectuais, culturais, os preceitos religiosos e do saber proveniente do senso comum, em especial da mais nova formadora de opinião – a televisão. Esta tem orientado as alternativas divulgadas de criar e educar os filhos, vestir-se, pensar a realidade social, etc. A nível imaginário, há evidências da existência de uma resposta específica desse extrato da população às exigências do modelo democrático, que estabelece princípios para o funcionamento mais igualitário na sociedade – o sujeito do *jeitinho*.

A pobreza é um fenômeno complexo, podendo ser definido de forma genérica como a situação na qual as necessidades básicas não são atendidas de forma adequada. Há, porém, restrições teóricas no uso da renda e aos diferentes tipos de índices sociais sintéticos para monitorar a incidência de pobreza em diferentes países e, estabelecer parâmetros universais. Rocha (2003, p. 10) considera que “[...] ser pobre significa não dispor dos meios para operar adequadamente no grupo social em que se vive”. Complementamos com as palavras de Milton Santos:

[...] um indivíduo não é mais pobre ou menos pobre porque consome um pouco menos ou um pouco mais. A definição de pobreza deve ir além dessa pesquisa estatística para situar o homem na sociedade global à qual pertence, porquanto a pobreza não é apenas uma categoria econômica mas também uma categoria política acima de tudo. Estamos lidando com um problema social. (SANTOS, 2003[1978], p. 10)

Na origem do nosso país, há desde sempre uma miscigenação de raças e culturas, aprendeu-se de tudo um pouco e, com isto, se flexibilizaram as formas tradicionais de se resolver os impasses no âmbito tanto da ordem do público quanto da ordem privada. O Brasil caminhou para a industrialização, empurrado pelas pressões internacionais sobre

alguns investidores. Foi a economia cafeeira que empurrou o país e, conseqüentemente, reordenou as relações de trabalho, saía-se do modelo escravocrata para a do trabalhador assalariado proposto oficialmente pela sociedade industrial. Entende-se, hoje, que a libertação dos escravos, também libertou os senhores da responsabilidade de cuidar da vida deles, o que culminou em um desfecho grave. Por muitos anos, homens e mulheres que viviam sob a dependência econômica, social e psicológica dos seus patrões foram jogados nas cidades, sem dinheiro suficiente para pagar as despesas com a manutenção de casa, comida e outras necessidades. Temos um longo e tenebroso tempo em que muitos brasileiros despreparados para o exercício das tarefas sociais adoeceram, mendigaram e até viraram andarilhos pelas cidades. Foram poucos os que se organizaram e foram aprender e desenvolver tarefas propostas pelos novos tempos.

A consolidação do capitalismo teve características peculiares, este tem suas raízes na economia colonial e incorporou o dinamismo econômico das sucessivas nações capitalistas hegemônicas, que exerceram diferentes modalidades de dominação capitalista sobre nós. A sociedade aristocrática admirava o desenvolvimento científico e cultural da Europa e das Américas, porém não queria saber da modernidade no que se referia ao questionamento sobre extrema concentração da riqueza, do prestígio social e do poder.

Apesar das grandes diferenças de mentalidades entre os brasileiros, estes correm para adequar suas necessidades à realidade capitalista. Hoje, na *polis*, circulam pessoas que se dedicam à enormidade de atividades propostas no trabalho. Há, ainda, uma maioria que faz o necessário e/ou qualquer coisa, quase sempre sem qualificação e, por fim, aqueles que assumem que não há adequação entre seus interesses, seu perfil e um trabalho qualquer. Entendemos que uma política da vitimização e da exceção ainda vigora com todo vapor, pois existe uma compreensão de que comprar faz bem, mesmo que seja uma “bobagem” qualquer e ou numa loja cujo preço mínimo seja “R\$ 1,99”.

O importante é praticar o exercício de comprar o que, não obrigatoriamente, sejam coisas que estejam fazendo falta. Em sua maioria, as compras são compulsivas e que levam ao endividamento.

Os cientistas sociais, tais como Santos (2003[1978]; 2001), Zaluar (1985), Duarte (1986), Sarti (1995; 1996), DaMatta (1997), Rocha (2003), definem nas suas pesquisas que

as realidades sociológicas subjacentes só se oferecem como realidade enquanto mediadas pela linguagem, pela simbolização, enfim, pela própria existência da cultura. E criticam um movimento nas ciências sociais brasileiras, orientadas pelos ideais da modernidade, de livrar o país dos seus traços arcaicos e forçar uma mudança para democratização das relações sociais, sem a análise dos traços “arcaicos” que marcam o nosso sistema simbólico. Esta desconsideração, preconceituosa, produziu distorções nas leituras e avaliações da vida e da cultura das classes trabalhadoras brasileiros. Portanto, a escolha das pesquisas e dos autores considerados respeitáveis em sua produção e que são representativos da antropologia brasileira.

Os estudos antropológicos de Zaluar (1985) e Sarti (1995; 1996) demonstraram a complexidade das relações entre homens e mulheres nas famílias pobres, nas quais as mulheres, além das tradicionais tarefas com a casa e família, saem também para trabalhar, sem redistribuir as tarefas domésticas com o parceiro e/ou os filhos. Assim, mantém-se o modelo hierárquico baseado na diferença sexual: para a mulher, só aumento de atividades, enquanto os demais são poupados em diferentes graus motivacionais. A nós, parece que é uma forma de escravidão as avessas, não? Entendemos que essa performance de mulher põe em questão as relações de poder na vida amorosa e no trabalho.

A família, entre os pobres urbanos, é estruturada como um grupo hierárquico – em gênero e em idade. Há um padrão que se repete no imaginário coletivo: a autoridade patriarcal. A família é o modo de vida mais antigo. Ela não abandona o indivíduo e não se deixa sobrepujar pelo modo cultural de vida que adquirimos depois. A família é uma instituição anterior ao capitalismo, portanto, vale lembrar que os papéis familiares, com suas constelações de direitos e deveres, não decorrem do modo de produção capitalista.

Zaluar, baseada na pesquisa de campo desenvolvida no período de 1980 - 1982, publicada em 1985, sobre a construção da Cidade de Deus, no Rio de Janeiro, afirmou a importância do conhecimento sobre a complexidade da formação cultural e da estrutura de dominação presentes na ideologia desses grupos.

A construção da Cidade de Deus foi resultado das políticas do Estado para remoção dos favelados dos centros urbanos, oferecendo-lhes um sistema de habitação (COHAB) na periferia da cidade. Era o “sonho da casa própria”. Sonho que também se tornou um

pesadelo: os moradores da favela perderam a rede de solidariedade que existia entre os habitantes da mesma favela e também gastaram mais tempo e dinheiro com as distâncias, inclusive com o deslocamento para o trabalho. Ao longo dos anos, passam a viver a sobrecarga com uso dos transportes coletivos e as vias de circulação na cidade. Eles precisavam sobreviver e logo entenderam que a característica individualista se oporia ao sistema informal de cooperação da família e de seus agregados. Para Zaluar, os pobres urbanos sofrem um misto de influências a respeito de suas condições de vida e dos valores pelas inúmeras agências estatais, religiosas, bem como pelos meios de comunicação de massa.

Sarti, em 1995, nos seus estudos sobre os princípios subjacentes à construção da moralidade entre os pobres urbanos e da lógica que explica a obediência às regras na família tradicional, afirmou uma objetividade na divisão dos papéis sexuais: o homem é o provedor, e a mulher a dona de casa. O homem, o “chefe da família” e a mulher, a “chefe da casa”. O homem, ao corporificar o lugar de autoridade, torna-se responsável pela intermediação das relações entre a família e o mundo externo.

Nas palavras de Sarti (1995, p. 140), a permanência do modelo arcaico na sociedade e, em particular na família, se deve à manutenção das “[...] duas matrizes simbólicas: a hierarquia e a reciprocidade”. Em outras palavras:

Os pobres urbanos, enquanto uma categoria relacional, se caracterizam pelo eixo econômico, mas sua identidade social se constitui numa desigualdade, através do sistema hierárquico, que diríamos ser de *estrutura*, no que diz respeito à diferença geracional entre os sexos e na distribuição do poder.

Além disso, Sarti (1996, p. 33) observa também que os pobres repetem o modelo familiar nas suas relações no trabalho cuja ética não advém das relações capital-trabalho, mas reproduz o modelo patriarcal que o trabalhador tem com sua família, o que configura uma “ética de provedor”. Há uma repetição transferencial do resto da dependência infantil nas relações adultas, particularmente no trabalho. Nesse sentido, “[...] A família não é apenas o elo afetivo mais forte dos pobres, o núcleo da sobrevivência material e espiritual,

é o instrumento através do qual viabiliza seu modo de vida, e sim o substrato de sua identidade social”.

São relações fundadas no código de lealdade e de obrigações mútuas e recíprocas próprias das relações familiares. Sarti observou que não se trata só de um universo específico dos pobres, mas das raízes da mentalidade popular que nos orientam sobre como se constitui o espaço público no Brasil. A autora afirma que a realidade histórica é um *traço* que existe e persiste pelas próprias características da sociedade na qual se inserem os pobres. É, portanto, um dado estrutural da formação histórica brasileira.

Ter a família como referência simbólica significa privilegiar a ordem moral sobre a ordem legal, a palavra empenhada sobre contrato escrito, o costume sobre a lei, o código de honra sobre as exigências dos direitos universais de cidadania, julgando e avaliando o mundo social com base em critérios pessoais, dos quais decorre a dificuldade de estabelecer critérios morais universalistas.¹³ (SARTI, 1996, p. 111)

A dignidade das relações está no cumprimento das regras de obediência – os direitos e deveres recíprocos. O mundo tem uma estrutura desigual: ricos e pobres; patrões e trabalhadores; professor e aluno; etc. “Esse *ethos* familiar, orientado pela hierarquia e pela reciprocidade, configura uma referência fundamental do universo simbólico dos pobres urbanos. Pensam e vivem os mundos a partir de regras de reciprocidade”¹⁴. (SARTI, 1996, p. 140).

A autora aponta uma resistência à noção individualista-igualitária do direito; o código de obediência hierárquica, com a noção de dignidade implícita, está presente em todas as relações: na família e no trabalho. O conflito só acontece quando se quebram as regras desse modelo.

As regras desse modelo são postas em cheque pelo individualismo. Antes, os sentimentos e as experiências eram coletivos, resultado das experiências coletivas. Com a quebra dos valores do senso comum e a ascensão ao gosto em priorizar as necessidades

¹³ SARTI, Cynthia Andersen. O valor da família para os pobres. In: RIBEIRO, Ivete; RIBEIRO, Ana Clara (Org.). **Família processos contemporâneos: inovações culturais na sociedade brasileira**. São Paulo: Loyola, 1995. p.111.

¹⁴ Ibidem, p. 140.

psicológicas individuais – a introspecção e a intimidade afetiva, deixou-se de ter modelos comuns para cada um inventar seu modo de funcionar. No Brasil, a emergência do ideal individualista foi e ainda é marcado pelo distanciamento entre eu público e eu privado. A ordem pública passou a ser entendida com um espaço “sem lei”, as coisas públicas foram tomadas como sem “dono”, e o desleixo com os bens e dinheiro público abriu um espaço complexo para o exercício do jeitinho e da corrupção.

Conforme Coelho dos Santos (2001), essa nova categoria de sujeitos, interessados pela própria interioridade e capazes de diferenciar papéis sociais, passou a criticar a transmissão oral dos valores familiares e exercita a liberdade e a responsabilidade, só presentes no individualismo. Esta mudança foi decorrente da “[...] dissociação na esfera da socialização e da diferenciação da esfera do trabalho da esfera familiar que, por sua vez, sofrerá um processo de privatização por meio do recuo da família da vida social”¹⁵.

Na nossa história social, os trabalhos manuais e comerciais, frutos da aprendizagem doméstica, regrediram na medida em que a sociedade industrial exigia uma educação para o trabalho especializado funcional (as profissões). “Em consequência disso, o papel socializador das famílias se restringiu às crianças menores, e instituições externas (principalmente a escola) passam a se responsabilizar pela educação para o trabalho, pelo ensino de habilidades específicas ao exercício de uma profissão”¹⁶.

As famílias passam a fechar as portas e a terem campanha em suas casas; erguem-se definitivamente as barreiras contra as ameaças do mundo externo às individualidades. Assim, os sentimentos familiares de afeição acompanham a expansão da vida privada, porém o poder da família agora se restringe aos cuidados necessários à educação da criança. Nesse modelo, a intervenção do Estado junto às famílias é de assessor através dos poderes assistenciais, médicos e pedagógicos. Estes respaldados pelo conhecimento científico, aos poucos, subtraem o poder patriarcal e desqualifica o saber popular:

¹⁵ COELHO DOS SANTOS, Tania. **Quem precisa de análise hoje? – O discurso analítico: os novos sintomas e novos laços sociais.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001. p. 281.

¹⁶ *Ibidem*, p. 281.

O advento da ciência, os novos saberes científicos inventara o Outro paterno: o pai de família. Os saberes médico-higiênico-pedagógicos sobre a conjugalidade, a família, a maternidade e a paternidade fizeram o ‘Outro existir’. Deram forma ao que chamamos de moderna família, nuclear e patriarcal. Ao pai de família foram atribuídas as funções que Freud virá reconhecer sob a verdade do mito Edípico: o de agente da castração.¹⁷

Antes meio de garantia da perpetuação da família, o casamento passa a ser considerado, após a revolução sexual e o feminismo, o responsável por “sufocar” as individualidades dos parceiros e usurpar a liberdade das crianças. A família passa a sofrer um contínuo processo de descrédito e conseqüente declínio da função do pai. “Os laços sociais se tornaram frouxos e precários. O indivíduo tornou-se um valor mais forte em oposição ao interesse social¹⁸ (COELHO DOS SANTOS, 2001, p. 301). Os novos discursos e laços sociais que observamos na atualidade nos permitem afirmar que “[...] a função ocupada até recentemente pelo pai declina ou, melhor, pluraliza-se. O objeto da pulsão já não se circunscreve tão facilmente sob os semblantes do parceiro heterossexual, da família, da criança”¹⁹.

Assim, o sujeito brasileiro do *jeitinho* responde a dois modelos de funcionamento social: guarda os resíduos da relação infantil do modelo patriarcal e, ao mesmo tempo, tenta aderir aos ideais de igualdade e liberdade propostos pelo modelo individualista na sociedade orientada por princípios democráticos.

¹⁷ Ibidem, p. 297.

¹⁸ Ibidem, p. 301.

¹⁹ Ibidem, p. 301.

3. A CLÍNICA DO SUJEITO

Pretendemos, a partir daqui, tratar a segunda parte da pesquisa: as consequências materiais do empobrecimento psíquico. Para tal, abordaremos a constituição do sujeito no laço social. Nomeamos este capítulo de *A clínica do sujeito* e consideramos os pressupostos já estabelecidos a partir das exigências da civilização, observando que efeitos subjetivos temos nas pessoas pobres e, ainda, como o sujeito que tem a experiência subjetiva de ser pobre se posiciona diante do outro do laço social. Percorremos a trilha proposta por Freud: levantamos, ao longo da sua obra, tudo que dizia respeito à pobreza e suas consequências. São vários exemplos clínicos fornecidos pelos estudos freudianos que nos permitiram levantar diferentes consequências psíquicas resultantes da divisão constitucional do eu, fruto das pressões pulsionais e da capacidade de cada um assimilar, simbolizar e interpretar a realidade externa, ou melhor, a realidade social.

Nesse sentido e a norteados por tais ideias, montamos a seguinte equação:

Homem pobre (efeito material)	---	pobre homem (efeito psicológico)
Mulher pobre	---	pobre mulher

3.1 Localizando um conceito de pobreza em Freud

Freud não apresenta uma discussão sociológica sobre a *pobreza* e, sim, algumas referências que nos permitem inferir que as diferenças econômicas e, conseqüentemente, sociais têm efeitos na organização subjetiva dos sujeitos e do seu grupo familiar. A escassez do dinheiro não se reflete só na capacidade de ter ou não ter determinados objetos, mas também no acesso aos recursos proporcionados pela escolarização, inclusive aqueles oferecidos pela ciência na resolução de problemas emergentes numa sociedade capitalista.

Fazer essas relações exigiu, da autora, um esforço no sentido de levantar o máximo de informações na psicanálise e não correr o risco de fazer generalizações precipitadas sobre o funcionamento dos sujeitos considerados pobres, seja por condições apontados pelo IBGE, seja porque o sujeito considera-se precário para gerir a sua vida na lógica da sociedade capitalista. No texto *Mal-estar na Civilização* (1930, parte V), Freud observa que seria importante aos psicanalistas familiarizarem-se com a ideia de existirem dificuldades ligadas à natureza da civilização que não se submetem a qualquer tentativa de reforma:

Além e acima das tarefas de restringir as pulsões, para as quais estamos preparados, reivindica nossa atenção ao perigo de um estado de coisas que poderia ser chamado de *'pobreza psicológica dos grupos'* E alerta que esse perigo é mais ameaçador nos vínculos de uma sociedade que são principalmente constituídos pelas *identificações* dos seus membros, uns com os outros. Isso se deve ao fato de não encontrarmos indivíduos do tipo de um líder que oriente a formação de um grupo. (FREUD, 1930, p. 138, grifos no original)

O bebê humano é totalmente desaparelhado, desamparado e incapaz de reação adaptativa. Toda função de cuidado é delegada aos pais e/ou representantes de primeiro núcleo social. Estes são os responsáveis pela transmissão da castração e, conseqüentemente, dos valores morais, da cultura, da realidade social e material, todos elementos constitutivos da realidade subjetiva e/ou da chamada realidade psíquica.

Lembremos que Botton (2005), em *Desejo de status*, faz uma indicação interessante sobre os agupamentos de homens por ideologia de status comum na sociedade. Haveria aqueles que partilham da mesma condição econômica e partilham de objetos similares que permitem se reconhecerem; aqueles que insistem em uma igualdade perfeita entre classe social e valor humano, que seriam os “esnobes” e também os boêmios; e, por último, os pobres facilmente reconhecidos nos grupos. Ele associou a importância do protótipo de amor infantil de um pai por um filho. A experiência mais primitiva de amor é a de recebermos cuidados em uma condição desprotegida, empobrecida. Os bebês não podem pagar com recompensas mundanas a quem lhes presta cuidados. Eles são amados e cuidados pelo que são. Eles são descontrolados, barulhentos, teimosos, etc. Só mais tarde o amor começa a ser atrelado à condição de boa educação e êxito na escola e em outras esferas: apenas a partir disso é que se fala de classe e prestígio. Botton (2005, p. 15)

desenvolve a tese política de que “[...] dinheiro, fama e influência podem ser avaliados mais como provas de amor – e um meio de se chegar a ele – do que como fins em si mesmos”.

E eis que nos propõem a pergunta: qual será a finalidade da avareza e da ambição, da busca pela riqueza, poder e preeminência? Será a de suprir as necessidades básicas para existência? Consideramos que o salário da maioria dos trabalhadores poderia supri-las. Então, qual será o propósito de viver sistematicamente desejando “melhorar de vida”?

Botton (2005, p. 19) cita Adam Smith (1759) e William James (1890) para exemplificar como a questão do *status* e a necessidade de reconhecimento sempre foram resultantes da importância do lugar que se ocupa no mundo, e este, por sua vez, reflete o quanto de amor recebemos e ainda, por consequência, se podemos gostar de nós mesmos. A reflexão seria em torno de qual é o meu valor para o outro. No âmbito do coletivo, “[...] parece que dependemos da afeição dos outros para nos suportar. O nosso eu seria comparável a um balão com vazamento, exigindo sempre o hélio do amor exterior para continuar inflado, e vulnerável às menores alfinetadas do desprezo”.

Esses comentários são úteis à psicanálise na medida em que sabemos da função do outro na constituição do sujeito do desejo. Nesse sentido, “[...] Há algo de sério e absurdo em como somos encorajados pela atenção e magoados pela desconsideração” (BOTTON, 2005, p. 19).

Com tal introdução, nos permitimos justificar a temática que desenvolvemos nesse capítulo: a importância do conceito do EU no texto freudiano. No levantamento bibliográfico, encontramos uma trilha de referências incisivas de como Freud tomou o eu como conceito central na sua obra. O id e o supereu seriam hipóteses. A tese é a de que há uma divisão (*spaltung*) constitucional do eu resultante do conflito entre as forças das pulsões e a resistência aos processos civilizatórios. A instituição dos princípios do prazer e da realidade testemunham a força do eu na tentativa de amenizar, sem jamais conseguir suprimir, a força do pulsional. Os embates são inevitáveis (1930)! E deixam marcas constitucionais.

Em Luto e melancolia (1917), Freud afirma ser a melancolia o modelo para validar essa sua tese, pois as consequências mais importantes dessa divisão são os variados graus

de perda da realidade material em prol da realidade psíquica. A consciência moral é a resultante do desenvolvimento do princípio da realidade. É realidade moral que faz barreira às atuações desmedidas dos fantasmas mentais. Sabemos que o sofrimento desmedido ao eu também pode ser observado nos sintomas, em geral, na reação terapêutica negativa e no masoquismo.

Freud (1936), no texto Um distúrbio de memória na Acrópole – carta aberta a Romain Rolland por ocasião de seu setuagésimo aniversário –, presenteia seu amigo com a reflexão sobre o fenômeno de *desrealização*, o qual considerou um mecanismo de defesa do ego contra elementos oriundos do mundo externo real e do mundo interno dos pensamentos e impulsos que emergem do ego e que são referentes às recordações de experiências angustiantes da infância. Freud, ao chegar a Atenas, não imaginava um dia estar lá. E foi tomado pelo sentimento de estranheza causado por constatar que a Acrópole tinha existência real, advindo-lhe uma certa ‘depressão’. Lembrou-se dos tempos de colegial, período de muitas frustrações em que as condições econômicas da família não lhe permitiam vislumbrar uma viagem como essa. Ele associa tais fenômenos experimentados ao sentimento de culpa de um pesquisador da mente que, naquele templo, avalia sua vida e sente o medo do êxito – sentimento decorrente da constatação de ter superado a proibição infantil de ultrapassar os limites do pai. E tal sentimento lhe foi perturbador. Segundo Freud, o seu pai era um comerciante, com instrução secundária, e a Cidade de Atenas, certamente, não lhe despertava nenhum interesse.

Quais são os efeitos na subjetividade da condição de pobreza? A seguir, apresentamos o levantamento realizado nos textos nos quais Freud empregou a palavra *pobreza*. Ele, repetidamente, associou *pobreza* a um eu *debilitado* em decorrência dos escassos recursos para lidar com a realidade.

Nos textos Rascunho K (1950a) e As neuropsicoses de defesa (1896 b), Freud se preocupou em entender como se davam as relações do Eu com o mundo externo e associava que havia uma divisão na mente proveniente de representações inconscientes. No texto Considerações Teóricas (BREUR, [1892-95]): *Ideias inconscientes e ideias inadmissíveis à consciência - divisão da mente*, escrito com Breur, Freud apresenta a hipótese de que a debilidade mental, causada por uma divisão da mente, parece ser uma

característica de alguns pacientes histéricos. Neles, a sugestionabilidade é resultante da “[...] incapacidade de criticar as representações (julgamentos) que emergem na própria consciência do sujeito, ou são nela introduzidas de fora através da palavra falada ou da leitura”²⁰ (FREUD; BREUR, 1896, p. 295). Tais representações por associações despertariam outras, muitas vezes irreconciliáveis com as novas. Nos estados patológicos, a preponderância da nova representação e a falta de resistência a elas aumenta em proporção à escassez das imagens mnêmicas despertadas – “[...] isto é, proporcional à **pobreza** e à debilidade de seus poderes associativos”²¹. Isso aconteceria no sono e nos sonhos, na hipnose e sempre que existir uma redução da energia mental, mesmo que esta não reduza a nitidez das novas representações. Nesse sentido, tem-se que “[...] A parte inconsciente expelida pela mente na histeria é sobretudo sugestionável, em virtude da **pobreza** e incompletude de seu conteúdo representativo”²². Donde se conclui que a cisão do Eu, decorrente da manutenção de pensamentos inconscientes, tem como consequência a redução da atividade intelectual e sua função associativa, uma vez que só uma parte da energia psíquica se acha à disposição da vida de vigília.

Em 1896, Na Análise de um caso de paranoia crônica, Freud relata o caso da Sr^a P., com 32 anos, que, seis meses após o nascimento de seu filho, mostrou os primeiros sinais da sua enfermidade. Passou a desconfiar de todos e a se sentir vigiada pelos vizinhos. A paciente lhe contou que, após a leitura de um romance, saiu para um passeio. Vozes lhe mostravam a cabana da personagem e repetiam parágrafos do romance: “É assim a cabana de Heiterehei! Lá está a fonte e lá estão as moitas! *Como ela era feliz, apesar de toda sua pobreza!*” (FREUD, 1896, p. 207, grifos no original).

Nesse exemplo, Freud alertava sobre a intensidade patológica dos pensamentos, bastou a leitura de um romance para que a paciente desencadeasse um delírio, este construído em torno da sua aversão pela sexualidade e, assim, em última instância,

²⁰ FREUD, Sigmund. Considerações Teóricas (Breur [1893-95]): Ideias inconscientes e Ideias inadmissíveis à consciência - divisão da mente. In. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago. 1976, v. II. p. 295.

²¹ Ibidem, p. 296, grifo no original.

²² Ibidem, p. 296, grifo no original.

remontava à sua antiga experiência infantil, associando felicidade à pobreza e ao tempo da infância, tempo da ausência da sexualidade.

As passagens inócuas e idílicas do livro, em consequência da força da censura exercida pelo recalque, se ligaram por contraste e por contiguidade às que tinham sido proscritas, e adquiriram a força adicional em sua relação com a consciência, daí esses pensamentos retornarem em voz alta. O recalque das representações era, de fato, autoacusações por experiências de cunho infantil. As vozes eram sintomas do retorno do recalado. (FREUD, 1896, p. 208).

E, ao mesmo tempo, tem-se a formação de compromisso entre a resistência do Eu e o poder do retorno do recalado. Essas conexões muitas vezes são sutis e disfarçadas por estranhas formas de expressão e maneirismos da fala – características comuns às alucinações auditivas dos paranoicos em geral.

No período entre 1896 - 1909, Freud escreveu as Notas sobre um caso de neurose obsessiva – *Registro original do caso e A causa precipitadora da doença*. Lá, descreve o caso de um paciente que adoeceu diante da dúvida entre casar com uma jovem, “rica”, “idealizada” pela família, e uma camponesa pobre. Nesse conflito, o rapaz reviveu seus dramas infantis e, em particular, a sua relação com o pai. Sua mãe, após a morte do marido, contou-lhe que seu pai era interesseiro, que havia se casado com ela por interesses econômicos e, à época, estava enamorado por uma outra mulher sem recursos, que não correspondia aos ideais familiares.

A divisão do Eu aparecia nos sintomas de avareza, de dificuldades financeiras e até de atitudes consideradas imorais com as mulheres. Eles ratificam a teoria de que os equívocos do campo sexual só aparecem porque estamos na ordem do simbólico no campo da linguagem. Freud demonstrou que existe um sentido sexual inconsciente. A percepção que o filho tem dos dramas amorosos do casal parental apontava a inscrição da diferença sexual no simbólico e a consequente inscrição da sexualidade no inconsciente.

O paciente em questão atualiza a castração e a consequente divisão do Eu na vida adulta com sintoma muito particular – a dificuldade na escolha da parceira sexual. Encontrava-se dividido entre uma mulher desejada, porém pobre, e uma mulher rica, que

lhe interessava. Freud relata que o paciente estava convencido de que o pai tinha casado com sua mãe por interesse e que abandonara a mulher amada em favor de vantagens materiais. As recordações sobre as dificuldades financeiras de seu pai o faziam detestar a *pobreza* e considerar que esta induz as pessoas a crimes morais. Essa interpretação fê-lo responsabilizar sua mãe pela queda do pai e do próprio sofrimento, o que o leva a devolver o seu patrimônio à mãe, pois não mais queria ter nada que viesse dela, acreditando que tudo de ruim, na sua natureza, teria recebido da mãe, mesmo que, ao longo do tratamento, o paciente deixasse escapar a possibilidade de que o pai se tivesse enamorado da mãe.

Em 1901, na *Psicopatologia do cotidiano: atos casuais e sintomáticos*, encontramos uma referência sobre a *pobreza* no chamado ato casual – achar um dinheiro na rua. Freud relata o caso de uma jovem que, depois de constatar que não tinha dinheiro para comprar nem uma joia “modesta”, sai entristecida da joalheria e, à noite, acha uma nota cujo valor era suficiente para tal compra. Ele se perguntou: por que ela achou uma nota no valor que queria?

O achado, ao acaso, a deixa atordoada. Decidiu não comprar a joia, guardar a nota e manter a sorte. Freud explica que tal acontecimento faz referência ao seu desejo de “achar” o dinheiro para ter a joia. Os pensamentos que a entretinham enquanto ia para casa, relativos à sua *pobreza* e às suas restrições materiais, sem dúvida, deviam estar em primeiro plano. Ele considerou que essa reflexão tenha assumido a forma do desejo de acabar com a situação precária dela. Achar o dinheiro seria uma solução mais simples. A “[...] disposição de procurar alguma coisa’ *inconsciente* (ou seu pré-consciente), portanto, estava predisposto a ‘achar’, muito embora, por causa de outras demandas feitas a sua atenção ‘imersa em pensamentos’, essa ideia não se tornasse inteiramente consciente”²³. Com base em casos semelhantes já analisados, Freud afirmou, inclusive, que a ‘disposição de busca’ *inconsciente* tem muito mais probabilidade de êxito do que a atenção conscientemente dirigida.

²³ FREUD. Sigmund *Psicopatologia do cotidiano: atos casuais e sintomáticos*. (1901). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago. 1976, v. VI. p. 255, grifos no original.

De outro modo seria quase impossível explicar como foi exatamente essa pessoa, entre as muitas centenas de transeuntes - e com todas as dificuldades causadas pela iluminação deficiente da rua e pela densa multidão -, que foi capaz de fazer o achado surpreendente para si mesma.²⁴

Isso, portanto, nos indica que a pobreza financeira não é sinônimo de incapacidade, mas que a ação sobre qualquer mudança de lugar só se dá na ordem do desejo. A falta, ou melhor, a inscrição da falta, introduzida pelo simbólico no real, é uma falta que conta.

No livro sobre os chistes, no capítulo *Os propósitos dos chistes* (1905), Freud, para diferenciar o chiste tendencioso do chiste marginal, dá um exemplo de uma anedota sobre as mulheres: “O agente matrimonial perguntou: o que você requer de sua noiva?”. Resposta: Ela deve ser bonita, rica e educada. ‘Muito bem’, disse o agente, ‘mas eu considero como fazer três casamentos’ (FREUD, 1905, p. 129). Seria uma anedota que apresenta a oposição que pode ser suscitada mediante a situação de ter uma mulher com dinheiro ou pobre, que significaria a falta deles. Quanto mais claras as histórias, menos técnica de chiste contêm, ou seja, no caso, a repreensão ao homem é liberada abertamente, não mais vestida como um chiste. A pobreza de seus métodos técnicos explica por que muitos desses chistes não podem, sem sofrer dano, dispensar o elemento dialetal, cujo efeito é similar à técnica do chiste.

Foi no texto *Luto e melancolia* (2006 [1917]) que encontramos uma afirmação mais contundente sobre a questão da economia libidinal – o empobrecimento psíquico faz o sujeito perceber e agir no mundo como empobrecido.

Para Freud, o “[...] luto é, em geral, a reação à perda de uma pessoa amada, ou à perda de abstrações colocadas em seu lugar, tais como pátria, liberdade, um ideal etc.” (FREUD, 2006, v. II, p. 103)²⁵. O teste de realidade mostra que o objeto amado não mais existe. Espera que a libido das relações mantidas com o objeto perdido seja retirada. A dor é proveniente da resistência do ser humano em abandonar uma posição libidinal antes ocupada. Há, em geral, nesse momento um grande dispêndio de tempo e energia, só aos

²⁴ Ibidem, p. 255.

²⁵ FREUD, Sigmund. *Luto e melancolia* (1917). In: **Edição Standar Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 2006, v. II, p. 103.

poucos vai se produzindo uma dissolução desses laços libidinais. O trabalho de luto termina quando o Eu se libera outra vez para se vincular a novos objetos.

Em algumas pessoas, porém, as perdas tomam proporções de sofrimento psicopatológico – a melancolia. Nesta, há “[...] uma perda de objeto que escapa à consciência, diferentemente do processo de luto, no qual tal perda não é em nada inconsciente”²⁶. Nos melancólicos, tem-se uma grande dificuldade de nomear o que se perdeu com o objeto. Há um trabalho psíquico que gera a autodepreciação, o desinteresse pelo mundo externo, pela capacidade de amar, uma inibição generalizada para realizar tarefas e uma despidorada satisfação em se autoexpor num desmascaramento de sua existência, estabelecendo, assim, um delírio de insignificância. Por conseguinte, “[...] No luto, o mundo se tornou pobre e vazio; na melancolia, foi o próprio Eu que se empobreceu”²⁷.

Conforme Freud, a descrição da afecção do melancólico possibilitou-lhe revelar a constituição do Eu humano. O que justificaria tal autodegradação? Ao perder o amor-próprio, uma parte do Eu se coloca contra a outra. Toma-o como objeto e julga-o criticamente. Há uma *consciência moral*, uma instância do Eu, que critica e julga o próprio Eu, e pode, inclusive, adoecer isoladamente. A característica mais marcante no melancólico, apontado por Freud, é o desagrado com o próprio Eu. São pessoas maçantes, que se julgam desconsideradas e injustiçadas, e sofrem com a feiura, com o corpo, com insônia, com a inferioridade social, porém o maior temor se dá em relação ao *empobrecimento econômico*.

Para explicar a autorecriminação e a exposição desmedida do melancólico, Freud conclui que há uma perda inicial de objeto, e que todas as recriminações a si, na verdade, seriam dirigidas ao objeto amado perdido. Os lamentos e queixas desses pacientes, de fato, são acusações ao objeto amado. Uma ofensa real ou decepção proveniente da pessoa amada causa um rompimento com esse objeto, ao invés, de o Eu desinvestir a libido do objeto, e a recolhe para si, através da *identificação* do Eu com o objeto. A partir daí, uma instância

26 Ibidem, p. 105.

27 Ibidem, p. 105.

especial pode julgar essa parte do Eu, tal como o objeto abandonado. O conflito no interior do Eu se constitui – com a perda do objeto – numa *ambivalência* entre a

crítica do Eu e o Eu modificado pela identificação [...] A forte identificação narcísica com o objeto torna-se um substituto do investimento amoroso anteriormente depositado, permitindo que – apesar do conflito com o objeto de amor – não mais seja preciso renunciar à relação amorosa em si. O que caracterizaria as afecções narcísicas.²⁸

Freud considerou que, do ponto de vista lógico, a predisposição à melancolia é derivada de uma escolha objetual do tipo narcísico, caracterizado por uma regressão à fase oral da libido, ainda no narcisismo. Observa, contudo, que também nas “[...] neuroses de transferência à identificação é a expressão de uma comunhão que pode significar amor, mas claramente a narcísica é mais antiga que a histérica”²⁹ e conclui também que há uma identificação histérica. A perda do objeto de amor provoca a ambivalência que irá aparecer também nas depressões dos neuróticos obsessivos, uma vez abdicado do objeto. Logo, “[...] Sabemos que a ambivalência constitutiva faz parte do recalcado e também que as experiências traumáticas vividas com o objeto podem alcançar vários elementos recalcados”³⁰. Mas, não podendo renunciar ao amor pelo objeto, esse amor passa a atuar como ódio sobre o objeto substituto e a provocar um prazer na autoflagelação, autopunição, e o investimento erótico no objeto se dá pela via do sadismo.

Freud alerta que as intenções suicidas no melancólico, como nos “neuróticos são referentes aos impulsos homicidas antes dirigidos a outrem e que posteriormente foram redirecionados ao próprio sujeito”³¹. Com os estudos sobre a melancolia, concluiu que o “[...] Eu somente pode matar a si mesmo se conseguir, através do retorno do investimento objetual, tratar a si próprio como um objeto, isto é, se puder dirigir contra si a hostilidade

²⁸ FREUD, Sigmund. Luto e melancolia (1917). In: **Edição Standar Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 2006, v. II, p. 108-9.

²⁹ Ibidem, p. 109.

³⁰ Ibidem, p. 115.

³¹ Ibidem, p. 111.

originalmente destinada a um objeto”³², hostilidade esta que estaria desde o início presente na relação do Eu com o mundo externo.

Por fim, esse texto deixa duas últimas referências no que diz respeito às características peculiares da melancolia: o medo do empobrecimento e o fato de que, na pesquisa sobre esse medo, é importante lembrar que ele é resultante de uma regressão, “neste caso num rompimento das relações do *erotismo anal* arrancado de suas conexões (Verbindungen) anteriores e modificado por via da regressão” (FREUD, 2006, v. II, p. 111).

3.2 A divisão do eu e o seu empobrecimento

As observações de Freud sobre empobrecimento do Eu no mundo externo, em Luto e melancolia (1917), nos possibilitaram seguir um caminho deixado por ele nos textos: A organização genital infantil (1923e), Neurose e Psicose (1924b), o Fetichismo (1927e), Análise terminável e interminável (193 c, na seção V), A divisão do Ego no processo de defesa (1940 [1938 b]) e o Esboço da psicanálise (1940 [1938a], capítulo VIII), todos referente à constituição do Eu na neurose e na psicose.

No Esboço da psicanálise (1940 [1938 a]), Freud resume os avanços da psicanálise para delimitar as fronteiras entre o aparelho psíquico e o mundo externo e nos aponta que os fenômenos mentais, até então estudados, não permitiam que, cientificamente, se traçasse uma linha de demarcação entre o que é psiquicamente normal e o que é anormal. Esta divisão tinha apenas um valor convencional e objetivos práticos. Ele estabeleceu que a compreensão da vida normal poderia se dar através dos estudos sobre os distúrbios da mente – o que não seria admissível se estados patológicos – as neuroses e as psicoses – tivessem causas específicas operando à maneira de corpos estranhos.

A concepção freudiana – da neurose e da psicose – é resultante dos estudos sobre o conflito do Eu com as diferentes instâncias vigentes (Id, Eu e Supereu). Não se tratava só de uma falha do Eu ao se empenhar na sua tarefa de conciliar as diversas instâncias, mas do

³² Ibidem, p. 111.

caráter constitucional de tais conflitos. Estes seriam resultantes do pacto entre a satisfação das exigências pulsionais e as objeções da realidade. Freud, inicialmente, pesquisou se haveria diferentes fatores que permitiriam ao Eu ter meios de superar esses conflitos sem adoecer. Mas, de imediato, delimitou dois fatores que se opõem a essa hipótese: o primeiro, decorrente da configuração econômica do psiquismo, ou seja, as proporções relativas entre os esforços e o desempenho que se conflitam entre si. E o segundo, decorrente da deformação do Eu para evitar a ruptura com qualquer um dos lados e, eventualmente, abrir mão da sua integridade e se fragmentar. Logo, “[...] Assim, do mesmo modo como, através da adoção de perversões sexuais, as pessoas puderam prescindir do recalque, também por meio dessas deformações as inconseqüências, as excentricidades e as loucuras das pessoas vêm à luz” (FREUD, 2007 [1924], p. 98).

A proposição de que há um conflito constitucional do Eu nos permite inferir que, em algumas pessoas, as exigências pulsionais são maiores e, quando associada à precariedade dos recursos externos provindos da civilização, temos mais dificuldades na eficácia da renúncia pulsional, o que ofereceria como consequência uma certa ‘debilidade’ do Eu. Ou seja, temos relações diretas entre os diferentes graus de investimento libidinal nos objetos e o posicionamento mediante a diferença sexual como orientadores do normal e do patológico na clínica.

O Complexo de Castração é o motor da renegação, e este, por sua vez, produz como resultado a divisão do Eu (FREUD, 1976 [1940 -1938 b]). A subjetivação da diferença sexual – a consciência da diferença anatômica dos sexos – ativa os mecanismos de defesa e produz alteração no Eu. Essa inserção só acontece porque estamos no campo da linguagem. A operação das coordenadas simbólicas se dá a partir dos atributos imaginários, relativos à forma do corpo. Ou seja, na infância, as crianças têm uma ocupação fundamental – a classificação entre os que têm e aqueles que não têm determinados atributos.

Inicialmente, a constatação da falta do pênis na menina é irrelevante. O efeito traumático só se estabelece com a ameaça de castração feita pelo outro parental, que, por sua vez, ameaça à satisfação pulsional – o excesso da masturbação. O sintoma, que traduz o medo da castração, se apresenta como o conflito: abandono parcial da satisfação pulsional

imediate e a criação de um mecanismo de defesa que renega a castração feminina – um fetiche.

Particularmente, os meninos fantasiam que as meninas não são mais castradas, o que possibilita que reneguem a ideia de que isso possa acontecer com eles e, assim, possam prosseguir com a sua masturbação. Trata-se de uma hipótese que nos impacta, pois aponta um afastamento da realidade, algo previsível à psicose. Contudo, essa cisão do Eu se diferencia na medida em que se constata que não se trata de uma percepção alucinatória do pênis na mulher, mas de uma regressão, que produz um deslocamento e substituição do que faltava, realocando o valor do pênis para outra parte do seu corpo. É importante afirmar que esse deslocamento só se refere ao corpo feminino, pois o corpo do menino continua intacto (FREUD, 1976 [1940 - 1938 b]).

Freud considerou uma maneira extremamente habilidosa de o menino manter a sua masturbação, paralelamente ao de desenvolver o sintoma que revela o seu conhecimento sobre o tema da castração e o perigo representado pelo medo de punição paterna. O efeito traumático só acontece com o conflito entre a ameaça de castração feita pelo outro parental ao menino e o desejo de satisfação pulsional – excesso de masturbação. A solução engenhosamente proposta pelo Eu infantil é o de conviver com o conflito, e este convívio definiu, para Freud, os limites entre a neurose, psicose e fetichismo. Freud utilizou, no texto O Fetichismo (1927), o conceito de renegação (Verleugnung), particularmente ao se referir às reações das crianças à observação da distinção anatômica entre os sexos. Havia uma semelhança do mecanismo da ‘renegação’ com o do ‘recalque’. Neste, o Eu logra se desprender do mundo externo, enquanto a “renegação” acarreta uma divisão no Eu do indivíduo.

Nos textos, A cisão do Eu no processo de defesa (1976 [1940 - 1938]) e no capítulo VIII de Esboço de psicanálise (1976 [1940 a -1938]), Freud desenvolve a hipótese de que a divisão do Eu não seria peculiar só ao fetichismo, mas poderia ser encontrada em situações em que o Eu, diante da necessidade de construir uma defesa, associa a renegação (Verleugnung) ao recalque (Verdrängung). Parecia a Freud que o Eu teria uma grande capacidade de síntese, mas a sua clínica demonstrou que na infância as crianças se desdobravam para atender às exigências pulsionais e buscar sua satisfação. Ao mesmo

tempo, elas reconheciam o perigo que emanava da realidade, daí a angústia e o sintoma de viver com medo. Para responder aos dois senhores, se paga o preço: o rompimento da tessitura do Eu, que não mais cicatriza, ao contrário, só aumenta à medida que o tempo passa. O núcleo constitutivo do Eu é resultado da cisão provocada por essas duas reações opostas. (1976 [1940 -1938 b]).

3.3 O empobrecimento psíquico e a melancolia: pobre de mim!

Estabelecendo as relações entre o empobrecimento do Eu, o empobrecimento econômico e social e a melancolia. Pretende-se construir as bases da argumentação da hipótese freudiana e, respaldada por Jacques Lacan, a de que melancolia é uma “neurose narcísica” a qual se diferencia das neuroses e da psicose. E, ainda, identificar porque o empobrecimento material é um sintoma proeminente da melancolia.

Desde a antiguidade, temos relatos dos sujeitos que denunciam e desmascaram a efêmera condição humana, ora com arte, ora com dor e sofrimento para si e para os outros. Entre os homens, a dependência é um fato e uma questão de sobrevivência. Reafirmamos, em tempos de ilusões individualistas, a importância do vínculo amoroso no laço social, em particular, na família. A experiência de desamparo, associada à fragilidade do outro parental, mediante a impossibilidade de “tudo” nomear, fomenta o trabalho psíquico em que, a partir da falta do Outro, do outro parental, se institui a possibilidade de um sujeito de desejo.

A tese freudiana é de que quanto maiores as exigências pulsionais associadas à precariedade dos recursos externos da civilização, maiores as dificuldades na eficácia da renúncia pulsional, e conseqüentemente, maior ‘debilidade’ do Eu. Essa precariedade seria fator de adoecimento psíquico, presente nas neuroses, nas psicoses e na melancolia. Duas trilhas freudianas (1917) se inter cruzam: a primeira, ao considerar a melancolia como “modelo” para conceber a constituição do *ser humano*. E a segunda, ao identificar o medo do empobrecimento como uma característica peculiar ao melancólico.

Atualmente, a “doença dos afetos” foi nomeada pelo DSM-IV de “Depressão Maior”. Atribuindo-lhe causas orgânicas, quando não genéticas, e desvalorizando tudo que é particular no sujeito: sua história, seu inconsciente, sua estruturação como ser de linguagem e sua sexualidade. Essa substituição fez desaparecer seus traços distintivos - a capacidade destrutiva e o sentimento de culpa - que orientam a vida desses sujeitos. Não se trata na melancolia da perda da realidade, mas da perda do sentido da vida. Há uma retração libidinal que mostra que uma concentração de gozo excluiu os vínculos com a vida e com o mundo. A medicalização dos afetos, se por um lado, produz um bem-estar passageiro, por outro, dificulta a expressão dos conflitos decorrentes de tal estado mental.

Comportamentos sociais tais como a proliferação da violência psíquica, social e econômica são relatados na literatura psicanalítica como consequência do descrédito de si. Em muitos sujeitos, o embate diante da castração e da impossibilidade de completude são desencadeadores do ódio ao objeto perdido. Justificativa, também, para os ataques a si mesmo, por identificação, e ou ao outro no laço social, por projeção. O discurso de vitimização denuncia a ambiguidade de sentimentos decorrentes da culpa e do ressentimento com a sociedade, o Estado, o parceiro, etc. Todos injustos por não entenderem tal situação.

Retomamos Dostoiévski, no romance, *Gente pobre* (1846), para nos perguntar se Makar era melancólico, pois é fenomenal a capacidade do autor em ilustrar a agudeza psicológica do discurso melancólico - a impossibilidade diante da condição masculina de saber se quer ter uma mulher, um romance com a jovem Varvaria. Contamos uma média de cinquenta cartas, que relatam uma intimidade ambígua, e as reclamações sobre a sua infelicidade: “Ah, o que vai ser de mim, qual será a minha sina? É duro viver nessa incerteza, sem ter um futuro, sem poder sequer prever o que há de acontecer comigo” (Ibidem, p. 18).

Makar, seu personagem masculino, afirmava sua infelicidade e revolta com a “impossibilidade” de mudança na estrutura social e econômica na Rússia do século XVIII. Sua condição de pobreza era assim interpretada: “Gente pobre é caprichosa – e é assim por disposição da natureza” (Ibidem, p. 104). Fala de um sofrimento que atinge o *ser* e coloca o sujeito na impotência, produzindo-lhe dor e humilhação: “uma pessoa pobre é pior que um trapo e não é digna de nenhum respeito da parte de ninguém, seja lá o que for que

escrevam!” (Idem). Nesse romance, encontramos, também, a descrição pormenorizada das diferenças da precariedade financeira na mulher e no homem. O sofrimento do homem pobre é associado ao fato que, mesmo trabalhando, nunca receberá o suficiente para sustentar os “mimos” de uma mulher e de uma família. Para as mulheres, a infelicidade causada pela pobreza é decorrente da importância da beleza que o dinheiro pode comprar, e assim agradar a si, às outras mulheres e aos homens. Algumas se entregam a um descuido generalizado que reflete a penúria, a *falta* de não ter objetos que façam véu à mulher; o desamparo causado pelo parceiro amoroso e até o excesso de “dedicação” aos filhos, que não retribuem e não reconhecem o sacrifício da maternidade. Só Deus vai provê-la.

Os boêmios, citados por Botton (2005), que aparecem juntamente com a modernidade, no século XIX, apresentam um modo de funcionamento que nós lembra o discurso melancólico. Eles diziam que só valia a pena viver pela arte ou para denunciar as injustiças dos modelos sociais e econômicos vigentes. Criticavam, principalmente, os burgueses. Eles referiam ter nojo do dinheiro e pregavam quanto mal ele continuava fazendo à humanidade. Acusavam o capitalismo de alienar cotidianamente o homem ao dinheiro e a riqueza. Tivemos movimentos sociais em que fazer arte era pura expressão de conflito e dor, não para enaltecer o belo por si próprio. Freud viveu esse tempo de efervescência das subjetividades, e acompanhava principalmente pelas artes, em geral, a proliferação assustadora de verdades sobre o laço social. Foi preciso um empenho freudiano para não cair na armadilha dos esteriótipos nas novas modalidades de ser.

Num dos seus últimos escritos, o Esboço da psicanálise (1940 [1938 a]), Freud delimitou os pilares da psicanálise para identificar as fronteiras da normalidade. Esta compreensão se deu através dos estudos sobre os distúrbios da mente e dos estados patológicos - as neuroses e as psicoses – que operariam como corpos estranhos e com causas específicas.

A partir da segunda tópica, a neurose e a psicose são resultantes dos conflitos do eu com as diferentes instâncias: Isso, Eu e Supereu. Não se tratava só de uma falha do eu ao desempenhar a tarefa de conciliar as diversas instâncias, e sim, que estas instâncias se constituíam com os conflitos. Tais conflitos seriam resultantes dos impactos entre a satisfação das exigências pulsionais e as objeções da realidade. Freud resume: “Assim, do mesmo modo como, através da adoção de perversões sexuais, as pessoas puderam

prescindir do recalque, também por meio dessas deformações as inconseqüências, as excentricidades e as loucuras das pessoas vêm à luz” (FREUD, 2007 [1924], p. 98).

O normal e o patológico, na clínica psicanalítica, são orientados pelos seguintes pilares: a relação entre os diferentes graus de investimento libidinal nos objetos e o posicionamento mediante a diferença sexual. A subjetivação da diferença sexual – a consciência da diferença anatômica dos sexos – ativa os mecanismos de defesa e produz alteração no eu. A divisão do eu não seria peculiar só ao fetichismo (1927), como também a uma necessidade do eu de construir uma defesa, associando os mecanismos da renegação (Verleugnung) ao do recalque (Verdrängung), ou seja, a divisão do eu é resultado do Complexo de castração, e este o motor da renegação (FREUD, 1976 [1940 - 1938 b]).

A proposição de que há um conflito constitucional do eu nos permite inferir que em algumas pessoas as exigências pulsionais são maiores e, quando associadas à precariedade dos recursos externos provindos da civilização, tem-se mais dificuldade na eficácia da renúncia pulsional, o que causaria como consequência certa ‘debilidade’ do eu. (1976 [1940 - 1938 a e b]).

3.4 A consciência moral, o empobrecimento e a melancolia

Para Freud, a afecção do melancólico possibilitou revelar na constituição do eu humano, uma das características mais marcantes seria a perda do amor-próprio, o desagrado com o próprio eu. Uma parte do eu, toma-o como objeto e julga-o criticamente. Trata-se da perda do amor-próprio que leva uma parte do eu a se colocar contra a outra. Em alguns sujeitos, há uma fragilidade estrutural, decorrente da falha narcísica, que se traduz numa demanda ilimitada de amor e ao mesmo tempo de ódio para tentar bordear o sentimento de desamparo de quem está submetido à égide pulsional, que Freud, já a diferenciava, desde os Três ensaios sobre a sexualidade (1976/1905). Quando em luto e melancolia, (1976 [1917]), explica os mecanismos de funcionamento do melancólico, define que há uma *consciência moral*, uma instância do eu, que critica e julga o próprio eu, e pode, inclusive, adoecer isoladamente.

Frequentemente, a autoavaliação do paciente se preocupa muito menos com a enfermidade do corpo, a feiura ou a fraqueza, ou com a inferioridade social; quanto a essa categoria, somente seu temor da pobreza e as afirmações de que vai ficar pobre ocupam posição proeminente” (FREUD, 1976 [1917], p. 280).

Há uma articulação possível entre o empobrecimento do eu característico do melancólico e o caráter proveniente do erotismo anal. Se as exigências feitas às outras pessoas seriam uma reação do eu, uma aplicação narcísica do erotismo anal, então, na melancolia estas exigências recairiam sobre o eu.

Freud acreditava que o desafio anal se apresentava na composição do complexo de castração. As exigências feitas às outras pessoas seria uma importante reação do eu, uma aplicação narcísica do erotismo anal. (1976 [1918], XVII, p.165). Lembremos que Freud demonstra como se desenvolve o processo neurótico, refere-se à equivalência simbólica entre fezes (dádiva e dinheiro), bebê e pênis: produtos que se prestam a representar idéias espontâneas, fantasias e sintomas inconscientes, colocando-os como elementos que inconscientemente se equivalem e se substituem livremente um ao outro, independente da diferença sexual. As fezes representam a primeira dádiva de uma criança, ela só dará um pedaço do seu corpo a quem ama, ou seja, as crianças não sujam *estranhos*. Repartir as fezes é “sacrificar” o seu amor ao amor do outro.

Quando a criança as retém é para gozar de uma satisfação autoerótica. Somente em um momento posterior, elas representarão um desafio (obstinação), cuja consequência é um apego narcísico ao erotismo anal. É um momento de decisão, que implica a escolha entre uma atitude narcísica e outra, de amor objetal. O interesse inicial nas fezes como “dádiva”, é depois, transferido para o dinheiro. “ A criança não conhece dinheiro, a não ser o que lhe é dado – não há dinheiro adquirido por si, nem herdado” (1976 [1918], XVII, p.165).

Portanto, no caso da melancolia, torna-se possível afirmar que ao empobrecimento do eu narcisicamente apegado ao objeto anal poderá corresponder o empobrecimento material. Isso explicaria como o empobrecimento psíquico promove consequências materiais.

O temor da pobreza, como um sintoma proeminente na melancolia, se torna plausível porque o erotismo anal foi arrancado do seu contexto e alterado no sentido

regressivo. Lembra as pessoas maçantes, que se julgam desconsideradas e injustiçadas, e sofrem com a feiura, com o corpo, com insônia, com a inferioridade social que a pobreza pode causar. É possível fazer uma correlação estrutural entre a pobreza e a melancolia, tal como Freud correlacionou o crime ao sentimento inconsciente de culpa, desenvolvido no artigo intitulado, Criminosos em consequências de um sentimento de culpa (1976 [1916], parte III), segundo Maria José Contigo Salum, em sua tese de doutorado A psicanálise e o crime: causa e responsabilidade nos atos criminosos, agressões e violência na clínica psicanalítica contemporânea. Orientada por Tânia Coelho dos Santos. Nele, assim resumiu: “Freud decifra a lógica edipiana do desejo de transgredir: o parricídio e o incesto, dois desejos universais” (2009, anexo 1, p.157). Resgatamos tal articulação, em Freud, por toda a contribuição que a mesma permitiu a avançar o estudo da criminologia:

O trabalho analítico trouxe então a surpreendente descoberta de que tais ações eram praticadas principalmente por serem proibidas e por sua execução acarretar, para seu autor, um alívio mental. Este sofria de um opressivo sentimento de culpa, cuja origem não reconhecia e, após praticar uma ação má, essa opressão se atenuava. Seu sentimento de culpa estava pelo menos ligado a algo. Por mais paradoxal que isso possa aparecer, devo sustentar que o sentimento de culpa se encontrava presente antes da ação má, não tendo surgido a partir dela, mas, inversamente – iniquidade decorreu do sentimento de culpa” (Ibidem, p.375).

E para, apontamos que tal articulação, nós incentivou a construir a hipótese de aplicar os estudos sobre a melancolia para entendimento do que passariam na mente de alguns sujeitos que se largam a sorte, a miséria sem pudor.

Criminosos pelo sentimento inconsciente de culpa

∴

Empobrecidos materialmente pelo empobrecimento egoico

∴

Empobrecidos egoicamente devido ao empobrecimento material

Tanto quanto o sentimento inconsciente de culpa pode auxiliar na compreensão de um crime, a melancolia se presta a auxiliar na investigação da subjetividade da população de baixa renda.

No personagem, Makar, se envergonhava de não ter dinheiro e ao mesmo tempo se endividava cada dia mais. Até que resolveu pedir dinheiro emprestado a um agiota, que o questionou: “Para que o senhor tem necessidade de dinheiro”? (DOSTOIEVSKI, 2009[1846], p.121) Esta pergunta foi o golpe fatal. Sua situação precária o impediu até de obter empréstimo. Caiu na bebedeira, e vivenciou um tempo de desespero.

Há uma ambiguidade de sentimentos que faz com que os melancólicos façam demanda de um amor ilimitado e, ao mesmo tempo, tenham ódio do objeto introjetado, por despertar-lhe o sentimento de culpabilidade que faz com que procure o castigo e a desvalorização de si mesmo.

Esse quadro não é muito diferente dos dias atuais. Temos uma proliferação de comportamentos sociais que refletem a violência psíquica, social e econômica, que são relacionados, na literatura psicanalítica, como resultado desse processo de descrédito de si. O ódio ao objeto perdido justificaria o ataque a si mesmo, por identificação, e ou ao outro no laço social. O discurso de vitimação denuncia a culpa e o ressentimento com a sociedade, que, injustamente, não possibilita as mesmas condições psicológicas, educacionais e até financeiras para todos.

Alguns adolescentes, ao enfrentarem situações de impotência e desamparo, desenvolvem um investimento narcísico, deslocando sua libidemo do mundo externo para o próprio eu. Seus desejos e atos são superestimados, passando a lidar com o mundo externo de forma mágica para evitar o enfrentamento de angústias decorrentes da perda. A decorrência de toda esta operação é que há um investimento autoerótico, e o sujeito vive uma ilusão imaginária de que não precisa mais do objeto.

O corpo é a sede da satisfação pulsional, do gozo. Mais, um corpo constituído, a partir da demanda dirigida ao Outro, na cadeia significante. Lacan acompanha Freud (1917) ao identificar a melancolia como uma das patologias do desejo. Por conta de não termos um objeto definido para satisfação pulsional, não há um objeto mais valioso que outro, e sim um que faz agalma para o desejo do sujeito. Nos Seminários sobre **A Transferência** (1992 [1960/61]), e em seguida no da **Angústia** (2005 [1962/63]), Lacan faz referência a um

objeto que iniciou o sujeito no campo do desejo, e desapareceu abruptamente, seria um “suicídio” do objeto. Mas que deixou “uma marca altamente simbólica, a marca da identificação ao nada: ‘eu não sou nada’” (LAMBOTTE, 2001, p.94). O melancólico está sob a égide da pulsão. Lugar de onde o desejo está excluído. O Complexo de Édipo do melancólico instaura um circuito nas duas vertentes: o amor incestuoso e o desejo de morte do pai. Não há um saber sobre o que perdeu com a perda do objeto, só resta o silêncio.

Lacan acrescenta no Seminário da **Angústia** (2005 [1962/63]), que a angústia do melancólico é decorrente dessa identificação com o nada, e de não ter pelo que viver. “*A sombra do objeto cai sobre o Eu*” (Freud, 1976 [1917]), e faz surgir um sujeito a quem o supereu maltrata com seu mandato de gozo mortífero. Porém, não há perda da realidade, mas perda do sentido da vida, retração libidinal que mostra que uma concentração de gozo exclui os vínculos com a vida e com o mundo. Lambotte (2001) afirma que a marca da perda do objeto é simbolizada, é uma marca da identificação com o “eu não sou nada” que faz referência a algo que poderia ter sido. Ela retoma a origem latina da palavra “nada” (res – coisa), e afirma que não é pouca coisa! (Ibidem, p. 94). Essa posição, justamente, é uma das diferenças entre um sujeito melancólico e um sujeito psicótico. “A castração do melancólico toca o *ser*, a falta fundamental” (Ibidem).

A inserção na cultura pressupõe uma dívida impagável. A autorrecriminação melancólica é a consciência dessa impossibilidade, o sofrimento silencioso que promove doenças reumáticas ou doenças autoimunes os quais deixam os indivíduos paralisados de diversas maneiras, e os levam até o suicídio. O corpo que não está sendo investido pelo simbólico, se apresenta cheio de “furos”, de doenças e de dores generalizadas, sofre de distúrbios do apetite e do sono, e são sujeitos que se queixam de perdas econômicas e injustiças sociais, fatores que justificariam desde atos de delinquência até suicídios e ou assassinatos.

O que justificaria tal autodegradação? Levantamos nas Obras Completas (1976), desde seus primeiros escritos, a tese freudiana de que a melancolia seria uma via real para o conhecimento do *ser*. No manuscrito E (1895), ele afirmava que os melancólicos sofriam de “anestesia”, termo que vem do grego *anaesthesia*, que significa *sem sentido*. Sintoma que faz relação com acentuado sentimento de vazio do qual o melancólico é portador. No manuscrito G, ele correlacionou a melancolia, a anestesia sexual ao luto por perda da

libido, dizendo que "não seria errado partir da ideia de que a melancolia consiste em luto por perda da libido" (1985). Havia um sofrimento produzido por uma "*hemorragia interna*" da libido, por onde se perderia, sem cessar, energia sexual psíquica, provocando no sujeito um "*esvaziamento do Eu*", ou melhor, um "*buraco na esfera psíquica*".

Só em Luto e melancolia (1917), Freud retoma a ideia de "*esvaziamento do Eu*", para identificar as diferenças existentes entre a melancolia e o afeto do luto. Tratava-se da economia libidinal – o empobrecimento psíquico faz o sujeito perceber e agir no mundo como empobrecido. No luto, o sujeito sabe quem perdeu e o que perdeu e pode, assim, desatar os laços que atavam sua libido ao objeto perdido através do trabalho do luto; na melancolia, parece que o sujeito não sabe o que perdeu com a perda do objeto, caindo então num profundo mutismo, através do qual ele aponta a vida sem sentido. “No luto, o mundo se tornou pobre e vazio; na melancolia, foi o próprio Eu que se empobreceu” (Ibidem, p.105). No luto, o teste de realidade mostra que o objeto amado não mais existe. O trabalho de luto termina quando o Eu se libera outra vez para se vincular a novos objetos. Porém, em algumas pessoas, as perdas tomam proporções de sofrimento psicopatológico – a melancolia. Nesta algo do sujeito se perde com o objeto. Com a perda, ele se perde. Nos melancólicos há um trabalho psíquico que gera a autodepreciação, o desinteresse pelo mundo externo, pela capacidade de amar, uma inibição generalizada para realizar tarefas e uma despudorada satisfação em se autoexpor num desmascaramento de sua existência, estabelecendo, assim, um delírio de insignificância. As elaborações teóricas posteriores a Luto e Melancolia (1917/1976a), acerca da posição melancólica, convergem ao lugar relevante do supereu.

Lacan, no Seminário 8, a Transferência (1992 [1960/61]), reafirma que Freud identificou a melancolia como um luto que não termina, e coloca o sujeito numa dor infinita, que o impede de fazer uma substituição significativa. Não há desinvestimento do objeto perdido, ao contrário há introjeção, tal como Freud descreveu a incorporação do objeto no ritual canibal, fazendo assim a identificação narcísica - numa identificação com o nada.

Em Sobre o narcisismo: uma introdução (1915), Freud utilizou a expressão ideal de eu para descrever uma instância que tem uma origem narcísica, em que o homem projeta como seu ideal o substituto do estado de onipotência do narcisismo perdido da sua infância.

Esse ideal corresponde aos ideais dos pais, em que a criança acredita na sua onipotência porque se acha amada incondicionalmente, o que era seu próprio ideal (eu ideal). O supereu seria uma instância que tem a função de manter os ideais de ser a consciência moral (o representante dos valores parentais no eu). O sujeito se decepciona consigo enquanto tomado como seu objeto, pois não consegue corresponder a imagem idealizada que montou para si. A falha narcisista poderia situar-se neste nível de constituição da imagem, uma fragilidade, no que esta se confunde com um modelo ideal que sempre estará fora do alcance do sujeito.

Na Psicologia de grupo e análise do eu (1921) - *uma graduação diferenciada no Ego*, Freud fala da dificuldade de compreensão do mecanismo de deslocamento da melancolia à mania. Porém com base na análise do eu, afirma que nos casos de mania, o eu e o ideal do eu se fundem, de maneira que a pessoa, em estado de ânimo, de triunfo e autossatisfação, não perturbada por qualquer autocrítica, pode desfrutar da abolição de suas inibições, sentimentos de consideração pelos outros e autocensuras. Supondo-se que esses pacientes sejam pessoas em seu ideal do eu, que poderia ter temporariamente se convertido no eu, após havê-lo anteriormente governado com especial rigidez.

Em O Eu e o Isso (1923/1977), Freud desenvolve a ideia de haver uma introjeção do objeto sexual no melancólico, ideia que corrobora o processo de identificação. No ano seguinte, em Neurose e psicose (1924/1976a), com a segunda tópica, ele inclui a melancolia na categoria das neuroses narcísicas, apresentando a melancolia como uma organização psíquica singular, e estabelecendo limites rígidos entre a neurose e a psicose. As neuroses teriam sua gênese no conflito entre o eu e o Isso, as psicoses entre o eu e o mundo externo, e a melancolia é compreendida como um confronto entre o eu e o supereu. As "psiconeuroses narcísicas" se separam, então, tanto das neuroses como das psicoses, e Freud faz da melancolia o paradigma desta categoria, inserindo-a no complexo de Édipo, articulado ao complexo de castração, que é o eixo estruturante de toda a concepção freudiana.

Na conferência XXVI, Teoria da libido e narcisismo (1933/1976e), Freud mostra a estrutura interna da doença. Às autocensuras com que esses pacientes melancólicos atormentam a si mesmos da maneira mais impiedosa, é aplicada, a outra pessoa, o objeto

sexual que perdera ou que se tornou sem valor para eles por sua própria falha. Conclui que o melancólico, na realidade, retirou do objeto sua libido, mas que, por um processo que chamou de ‘identificação narcísica’, o objeto depreciado projetou-se sobre o eu.

O eu da pessoa, então, é tratado à semelhança do objeto que foi abandonado e é submetido a todos os atos de agressão e expressões de ódio vingativo, anteriormente dirigidos ao objeto. A tendência do melancólico para o suicídio torna-se mais compreensível se considerarmos que o ressentimento do paciente atinge de um só golpe seu próprio Eu e o objeto amado e odiado. Na melancolia, bem como em outros distúrbios narcísicos, emerge um traço particular na vida emocional do paciente — a ‘ambivalência’. Ou seja, sentimentos contrários — amorosos e hostis são dirigidos à mesma pessoa.

Contudo, foi na Conferência XXXI, intitulada A Dissecção da Personalidade Psíquica (1976 e [1933]), que Freud falou da *consciência* – uma parte do eu que faz ação do supereu. O eu do melancólico é julgado, punido com censuras dolorosas e remorso por qualquer ato que proporcione prazer.

(...) O supereu aplica o mais rígido padrão de moral ao eu indefeso que ficaria à mercê das exigências pulsionais; representa, em geral, as exigências da moralidade, e compreende-se imediatamente que o sentimento moral de culpa é expressão da tensão entre o eu e o supereu (Ibidem, p. 79).

A melancolia e o ressentimento revelam os impasses do sujeito frente ao objeto, numa época marcada pelo declínio de Eros e do simbólico. As elaborações de luto ficam, portanto, comprometidas. As perdas da vida cotidiana são ilusoriamente reparadas pela via desenfreada de objetos de consumo que obstruem a via erógena, inclusive no que diz respeito à escolha dos parceiros amorosos.

A volta ao sentimento de desamparo é revivido quando o próprio Eu se abandona, abandona a libido que o investia, e se desinveste. Com a sua inércia deixa-se ficar nas mãos potentes da crítica que o habita, tomado pelo gozo inapelável da desesperança. Deixa-se morrer. Sai de cena. Trata-se da renúncia ao que Freud considerou como mais fundamental para alguém: seu apego à vida. Em Reflexões para os tempos de guerra e morte (1976 [1915], v.XIV , p. 339), diz Freud: "Tolerar a vida continua a ser, afinal de contas, o primeiro dever de todos os seres vivos" .

Antecipamos uma conclusão no que diz respeito a direção do tratamento dos sujeitos melancólicos cujo sintoma proeminente é o empobrecimento material. O desafio é possibilitar ao sujeito condições que não mergulhe na lama por alguém que se comportou como se ele não existisse. A raiva e desespero impotente são capazes de produzirem torturas físicas e morais sem limites. Como expressar a dor de existir, a perda de amor e a própria condição da vida humana?

Mais uma vez, por analogia seguimos a intuição freudiana. Que nos ensinou a estar atento aos artistas e suas produções. Freud sabia da necessidade de muitos sujeitos falarem do sintoma, e por isso demonstrou seus conceitos em exemplos na literatura que se tornaram uma tradição no campo psicanalítico. Só através do uso da linguagem podemos expressar nossas “verdades”, mesmo que sejam meio ditas. A censura desenfreada será um modulador terrível da capacidade de expressão dos melancólicos, eles são monocórdios e sempre faltaram palavras para expressar sua dor.

Muitos desses escritores e filósofos não consideraram a postura melancólica como doença, e sim um estado de exceção de alguns que têm um pensamento contemplativo, necessário à filosofia. O melancólico seria um ser polimorfo, que busca na poesia transcendência dos limites. Saber da mesquinhez do homem, proclamar sem cessar a insuficiência e o nada de todas as coisas junto com o sofrimento pelas privações e dos desejos são objetos de trabalho desses pensadores. Principalmente, nos séculos XIX e XX, esses artistas foram criticados por favorecerem o declínio da masculinidade. Havia uma preocupação de que esses sujeitos melancólicos perturbassem o padrão predominante da organização dos papéis sexuais na sociedade.

Dostoiévski, através do personagem Makar, relata o sofrimento da percepção dos outros homens sobre si. Os colegas eram impiedosos no julgamento a seu respeito. Tinha vergonha da sua condição, pois um homem pobre não gosta de despir-se diante do mundo. Ele mesmo dizia que não servia para nada, mas queria agradar e ser útil a Varvara. Traduziu seu sofrimento na comparação com o pudor da mulher. “Um homem pobre, nesse sentido, sente o mesmo pudor que você, para dar um exemplo, um pudor virginal” (p.105). Conforme já citado, quando trabalhamos o romance nesta tese.

Freud, atento aos movimentos artísticos do seu tempo, também marca o melancólico como aquele que anseia em achar algo que foi perdido. Inquieto com a finitude. Entre os

artistas brasileiros, Ginzburg (2001) localiza a expressão de um discurso melancólico, nas obras que se consagraram ao discursarem sobre a precariedade subjetiva e a realidade social brasileira – os modos de exploração dos homens desde o período colonial, o escravismo, a opressão dos regimes autoritários e as consequências traumáticas na formação cultural e no funcionamento do brasileiro.

Em 2005, uma grande exposição intitulada *Melancolie, génie et folie en Occident* (Melancolia, gênio e loucura no Ocidente) ocupou o *Grand Palais* em Paris. Sucesso de crítica e de público, a exposição reuniu uma iconografia que explorou o termo melancolia em 2.500 anos de história da civilização ocidental, da Grécia Antiga à contemporaneidade. Segundo o curador, Jean Clair, que consagrou dez anos de trabalho a preparar a exposição, nenhuma disposição da alma tem ocupado a arte ocidental desde tão longo tempo quanto a melancolia (CLAIR, 2005).

Resgatar esse viés da arte como uma saída do melancólico nos coloca uma questão sobre a direção do tratamento: qual a função da análise nesses pacientes? E quanto à direção do tratamento da população de baixa renda? Na medida em que não afirmamos que todos os pobres são melancólicos.

Freud (1923) alerta que o analista não deve se oferecer como ideal do eu do paciente, principalmente entre os pobres e muito menos aos melancólicos, que, mergulhados na impotência, derrubam qualquer argumentação analítica que pretenda animá-lo a sair do lugar da impotência, e ainda são capazes de carregarem seus analistas. Freud (1923, nota, p. 65) reafirma a importância do analista garantir que o paciente possa dispor do seu próprio sintoma, e fazer algo com ele. Diríamos trazê-lo ‘a tira colo’, usando uma expressão popular.

Lacan acrescenta que a direção da cura está em trabalhar a passagem da impotência à impossibilidade. Como? Possibilitando a organização e/ou estruturação de um objeto estético que se ofereça à contemplação, e indique um gozo. Contudo, qual será esse objeto? Alguns pacientes mais talentosos podem se encaminhar à produção artística, outros se contentarão com a terapia ocupacional e ainda, podem existir alguns que elejam um objeto de coleção, ou participem dos muitos programas sociais e culturais indicados na sociedade e pelo governo. O objeto estético terá a função metonímica de um gozo que está por detrás. Ou seja, focar-se em um objeto do mundo, um objeto da realidade, que permita um

deslocamento de parte da libido que estava voltada para o eu para o mundo externo e é isso que consideramos viabilizar um contato mais adequado com a realidade.

Hoje, temos no Brasil uma política que reconhece a pobreza generalizada que espalha por nosso país e que se faz necessário criar mecanismos de amarração desses “brasileiros”, ainda candidatos à cidadania.

Tal política se expressa através do sucesso dos programas, projetos e serviços desenvolvidos pelo Governo Federal, através do Ministério do desenvolvimento Social , em parceria com os Estados e Municípios, conjuntamente com os Conselhos Nacionais, Estaduais e Municipais da Assistência Social e as entidades privadas, representantes da sociedade civil, que se cadastram para desenvolver ações de combate a miséria social, econômica e a violação de direitos. Práticas, antes de caráter filantrópico, organizam-se num mutirão em prol do resgata dessa população que se perdida no mundo, estarão vagueando a deriva, e sujeitos as experiências mais violentas que o ser humano pode provocar a si e ao outro.

O recebimento dos benefícios financeiro, como bolsa família e seus derivados não se faz sem um preço. (vide site do Ministério do Desenvolvimento – www.mds.gov.br). O combate a fome não se faz simplesmente dando uma esmola, ou pelo exercício da caridade. Coube ao Estado brasileiro assumir a tarefa de gerenciar as ações de combate a fome e a tanta precariedade material e social. Para Ricardo Paes e Barros (entrevista a Revista Piauí, n 7,nov. 2012), o bolsa família, oferece um valor que minimamente garante a compra dos elementos essenciais à sobrevivência. Outros benefícios se somam, com a adesão a projetos sociais e de acordo com as especificidades das organizações familiares.

Eles não podem ficar largados no mundo. Destruirão a si ao próximo. Vinculados a esses programas, eles precisam comparecer aos Centro de Referências da Assistência Social(CRAS) distribuídos por bairros e ou regiões, em cada canto desse país. Lá, eles tem reuniões para conversar sobre a vida, recebem orientações em geral, são chamados a participarem de projetos sociais que os ocupem e ajudem a não mergulharem no caos geral – que é não fazer nada. São ações diárias, que segundo o relatos dos assistentes sociais e psicólogos que trabalham no CRAS , trata-se da reconstrução de um eixo que mantenha esses sujeitos atrelados ao laço social. Ele tem tarefas proposta pelo Estado, pelo mestre , pela presidente – “que muito brava!”, disse-me um usuário do serviço. ‘Ela corta meu

benefício”. Eles, resistem ,mas variando de graus uns mais que outros vão se condicionando ao cumprimento de uma serie de atividades sociais: para os homens - cuidar do seu corpo, através do controle das doenças em geral, cuidar da família, não bater nas mulheres e filhos; para as mulheres – além dos cuidados gerais com a saúde, as grávidas são obrigadas a fazer o pre-natal, a amamentar, a fazer peuricultura, levar as crianças e jovens nas creches e nas escolas e incentivar para que participem de atividades culturais, de recreação e de formação para o trabalho. Assim a a ociosidade, deixa de ser considerada a oficina do diabo.

4. O ANALISTA DA PSICANÁLISE APLICADA

4.1 A psicanálise aplicada: os efeitos subjetivos da pobreza

De Freud a Lacan há um consenso de que os limites e as possibilidades de intervenção da psicanálise no laço social estão na formação dos analistas. Freud, até 1913, desconsiderava o tratamento psicanalítico aos pobres. Só com a teorização sobre o narcisismo e as pulsões pode afirmar a sua preocupação com doença psíquica que se alastrava como uma epidemia social – a pobreza. E paralelamente passou a se preocupar com as condições dos candidatos a analistas. Preocupação herdada por Lacan e sua Escola, no que diz respeito à prática da psicanálise. Será da apreensão dos conceitos da psicanálise em intenção, a chamada psicanálise pura que poderemos encaminhar as ações na psicanálise em extensão, na aplicada. E construiremos uma hipótese à pergunta: A psicanálise pode intervir junto aos sujeitos que sofrem com efeitos subjetivos da pobreza?

Os brasileiros estão expostos a permanente contradição, por um lado, a medicina avança com as descobertas da genética, como as propostas do Projeto Genoma que certamente nos fazem discutir, a partir do campo da ética, o que poderemos fazer com o nosso corpo, com a nossa vida e com a natureza. Por outro lado, sabemos que mesmo com toda a tecnologia e inteligência, os homens ainda não descobriram uma solução para superar obstáculos, para diminuir o sofrimento causado pelas aquisições culturais.

O paradigma de que o psiquismo seria um receptáculo de informações resultantes dos condicionamentos sociais, ignora o que há de humano em cada homem. Para além do biológico, atravessando o imaginário social, subtrai-se um ser - que goza de uma existência quando nomeia a si e ao outro. Tal concepção propõe um psiquismo enquanto parte de um corpo, o cérebro das teorias naturais. O inconsciente não é cérebro e não há como se abstrair dele. O trabalho da psicanálise está em apontar que nenhuma identificação satisfaz a pulsão, que o mais-de-gozar escapa à identificação e que esta é sempre para o sujeito o meio de evitar reencontrar esse algo da ordem da pulsão.

Ao refletir sobre o fim da análise, Lacan (1992) faz uma crítica severa ao chamado ideal de ‘bem-sucedido’, e conseqüentemente de felicidade da sociedade burguesa – ter um

trabalho muito bem remunerado, contribuir para adequação aos ideais de casamento, criação de filhos, e etc. “O analista não pode prometer nem a felicidade, nem a harmonia, nem a plenitude da personalidade, posto que ele visa além do princípio do prazer. O que ele pode é prometer elucidar o desejo do sujeito e a ajudar a decifrar o que insiste na existência” (MILLER, 1998, p.18).

A queda da ordem simbólica e a descrença nos ideais instauraram nos homens e, conseqüentemente, na sociedade, a impossibilidade de dialogar. Poderíamos citar vários exemplos, como o fracasso escolar, as toxicofilias, as doenças que matam ou destroem uma expressão gramatical / simbólica do corpo, a delinquência juvenil e o que mais nos assusta: a institucionalização da corrupção, do assassinato por motivos banais, e isso retrata a impossibilidade de a sociedade controlar e punir os desvios.

Esse homem moderno, "calado" e acuado, prisioneiro da imagem, profundamente angustiado e deprimido que se dirige à tarefa cotidiana de, novamente, fazer circular o desejo, pois sabemos que lá, sob tantas vestimentas imaginárias, há um desejo que não se cala, uma vez que a condição de humano se dá pelo atravessamento da linguagem e esta, desde sempre e para sempre, se constitui em torno de uma falta.

Depressão, angústia, inibição, pânico são os sintomas da clínica na virada de milênio. O homem "moderno" se apresenta como despedaçado até o mais fundo do seu ser, refletindo-se através de neuroses graves. São sujeitos perdidos em si mesmo, resultantes da descrença do Outro e do mundo, e eles atuam no corpo, nos relacionamentos as experiências de fracasso e de culpa. Apesar de existir uma falta constitutiva na imagem, é ela que funciona como causa de desejo. E, "a satisfação do desejo humano só é possível se mediada pelo desejo e pelo trabalho do Outro" (LACAN, 1998, p. 123).

O investimento no outro ou nas relações sociais só são possíveis quando o sujeito pode perceber que não é autossuficiente, e que é incompleto e precário. Dessa forma, ao se reconhecer e ver que o outro também é assim, precário e insuficiente, é que o sujeito pode tratar esse outro como semelhante. Com a teoria do narcisismo, Freud mostra que a essência da formação dos grupos está na capacidade de o indivíduo renunciar ao amor por si mesmo, em prol do amor aos outros, afirmando que só este atua como fator civilizador, no sentido de ocasionar a modificação do egoísmo em altruísmo. “Sabemos que o amor

impõe um freio ao narcisismo” [...], e por isso “ele se tornou um fator civilizador” (FREUD, 1976[1921], vol. XVIII, p. 157).

Na contemporaneidade, quando a palavra falta, a psicofarmacologia oferece medicamentos que pretendem reparar aquilo que o sujeito considera uma injustiça da natureza - a infelicidade. Construir possibilidades de intervenções que facilitem o deslizamento do sujeito na cadeia significante, e que o permita circular no discurso, que o liberte da relação de opressão constitutiva do humano, é uma proposta.

4.2 As recomendações freudianas

Freud, em 1913, nas Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise I, não era muito otimista quanto às indicações de tratamento psicanalítico para os pobres. Considerava que a maioria estava preocupada com as questões referentes à garantia da sobrevivência, sendo assim, menos susceptíveis a neuroses. Muitos dos que sucumbiam à neurose resistiam a se livrar dela, na medida que obtinham um ganho secundário da doença. Freud observou que as neuroses, nesses casos, serviam para reivindicar a piedade do mundo, liberando os pobres da obrigação de superar a pobreza com o trabalho. Apenas poucos se interessavam pelo tratamento quando tinha acesso a ele.

Nesse momento, Freud é radicalmente contrário ao tratamento gratuito. O pagamento dos honorários do analista tem função reguladora da transferência para ambos. A falta de pagamento tem consequências importantes: em relação ao paciente, aumenta suas resistências neuróticas ao tratamento; e, em relação ao analista, a prática filantrópica desinteressada desperta fantasias dos níveis de sacrifícios e da condição de ser submisso. E mais, o analista corre o risco de os pacientes entenderem que o mesmo não avalia adequadamente seu trabalho. Freud adverte aos analistas que, ao tratarem as questões de honorários, devem considerar que as pessoas tratam as questões de dinheiro como as questões de sexo, ou seja, com incoerência, pudor e hipocrisia. O analista, ao conversar sobre pagamento, tempo de tratamento, prognóstico, regras da análise, entre outros temas, ‘educa’ o paciente para o convívio com a realidade externa.

Posteriormente, Freud muda radicalmente sua opinião sobre o tratamento dos pobres. Constatamos que depois do texto das Recomendações aos médicos que exercem a

Psicanálise I (1912/13), apenas em 1917(1915), em Luto e melancolia, ele estabelece as relações entre a pobreza, o empobrecimento do Eu e a melancolia. Nesse intervalo, ele concebe os estudos sobre o narcisismo (1915), o inconsciente (1915), a pulsão e suas vicissitudes (1915), entre outros, que definitivamente mudaram a interpretação freudiana acerca da pobreza.

Esses últimos estudos possibilitaram a compreensão dos processos de civilização. O pacto civilizado decorre do modo como o Eu realiza simultaneamente a satisfação pulsional e atende às exigências da realidade, cujo processo resulta na divisão do Eu. Essa divisão leva a um empobrecimento do Eu, ou seja, à redução de recursos simbólicos para administrar a relação entre a satisfação pulsional e a realidade. Uma das consequências graves desse processo pode ser a pobreza material.

No texto, Alguns tipos de caráter encontrados no trabalho psicanalítico, parte I - As Exceções (1916), Freud faz uma recomendação importante a ser considerada no tratamento – a resistência à regra da abstinência. Esta poderia desencadear em pessoas que foram expostas a muitos sofrimentos, o sentimento de que sofreram muito e que já renunciaram bastante e têm direito de ser poupados de quaisquer outras exigências; estes não se submeterão mais a qualquer necessidade desagradável, pois são *exceções* e pretendem continuar assim.

São pessoas com uma “deformação de caráter”, pois acreditam que foram prejudicadas pela Natureza, por um comportamento de segregação a uma raça ou em relação a uma história de sofrimento imposto a uma nação. Exigem reparações por antigos ferimentos ao narcisismo, ao amor-próprio por desvantagens congênitas e infantis de todos.

Suas neuroses se ligavam a alguma experiência ou sofrimento a que estiveram sujeitos em sua primeira infância, e em relação aos quais eles próprios sabiam não ter culpa, podendo encará-los como uma desvantagem injusta a eles imposta.

Encontramos mais dois momentos em que Freud questiona se faz sentido a crença disseminada de que aqueles que são forçados, pela necessidade, a uma vida de árdua labuta são menos facilmente dominados pela neurose. Na sua experiência, considera que “quando um homem pobre produz uma *neurose*, só com dificuldade permite ser livrado dela. Ela lhe presta ótimo serviço na luta pela existência; “os lucros secundários da doença, que ela lhe traz, é demasiadamente importante” (Ibidem, v.XII, p.175).

O lugar do pobre lhe permite reivindicar, *por direito de sua neurose*, “a piedade que o mundo lhe recusou à aplicação material, e pode então se eximir da obrigação de combater sua pobreza por meio do trabalho. Todo aquele, portanto, que teme tratar da neurose de uma pessoa pobre pela psicoterapia, geralmente descobre que o que é aqui exigido dele é uma terapia prática” (Ibidem)

Ocasionalmente, é natural depararmos com pessoas merecedoras que se acham desamparadas sem culpa alguma de sua parte, nas quais o tratamento não remunerado não se defronta com nenhum dos obstáculos mencionados e conduz a excelentes resultados.

No que concerne às classes médias, a queixa é de uma despesa excessiva com o tratamento na psicanálise. Freud argumenta sobre o gasto em prol da saúde física e mental. Na psicanálise temos o direito de dizer que os pacientes fizeram um bom negócio. Nada na vida é tão caro quanto a doença — e a estupidez (Ibidem, p.176).

Freud, na Conferência XXVII - sobre a Transferência (1916), que novamente lembra dos limites dos analistas no atendimento às pessoas com situações que nomeou como ‘frustração real’ — os infortúnios da vida dos quais se originam as faltas de amor, pobreza, dissensões de família, um mal companheiro para o casamento, circunstâncias sociais desfavoráveis, e a rigidez dos padrões éticos a cuja pressão o indivíduo está sujeito”(v. XVI, p.204).

No V Congresso Psicanalítico Internacional, (1976[1919 a /1918]) em Budapeste, Freud declarou interesse de que a psicanálise pudesse beneficiar toda a sociedade humana. Fala da sua preocupação com a enorme quantidade de *miséria neurótica* que existe no mundo e que talvez não precisasse existir. “As neuroses ameaçam a saúde pública não menos do que a tuberculose, que, como esta, também não podem ser deixadas aos cuidados impotentes de membros individuais da comunidade” (v.XVII, p. 210).

A solução viria através da responsabilização do Estado e da sociedade sobre a necessidade urgente de o pobre ter direito a uma assistência à sua mente, tanto quanto tinha direito a uma cirurgia. E sugere que esses atendimentos *aconteçam em instituições ou clínicas de pacientes externos, para as quais serão designados analistas preparados*, “de modo que homens que de outra forma cederiam à bebida, mulheres que praticamente sucumbiriam ao seu fardo de privações, crianças para as quais não existe escolha a não ser

o embrutecimento ou a neurose, possam se tornar capazes, pela análise, de resistência e de trabalho eficiente” (Ibidem, p. 210). E que tais tratamentos seriam gratuitos.

Freud acreditava na aceitação e na validade das hipóteses psicológicas nas pessoas pouco instruídas, contudo a sua preocupação maior era com a formação dos analistas e os desvios da técnica por falta de domínio da doutrina da psicanálise. Talvez fosse necessário adaptar a técnica às novas condições, “no entanto, qualquer que seja a forma que essa psicoterapia para o povo possa assumir, quaisquer que sejam os elementos dos quais se componha, o seu ingrediente mais efetivo e mais importante continuará a ser, certamente, aquele tomado à psicanálise estrita e não tendenciosa” (Ibidem).

Nesse mesmo Congresso (1919 a[1918]), foi na conferência, "Linhas de progresso na terapia analítica", que Freud foi afirmativo ao declarar que estávamos diante de um tipo de neurose extremamente grave – a miséria social e psíquica. Ele modificou seu modo de pensar o processo de civilização. E esta mudança só foi possível com a teoria das pulsões. A partir de então, a psicanálise tinha condições de ser aplicada aos pobres. Concluindo pela urgência da necessidade de expansão da psicanálise à população pobre, traçou os indicadores da psicanálise aplicada à terapêutica.

Mesmo alertando da possibilidade de alguns pobres não despertarem interesse pelo tratamento psicanalítico, uma vez que as precariedades da vida dura que os espera após a recuperação não lhes oferecem atrativos, e que a doença dá-lhes um direito a mais à ajuda social.

Temas como os efeitos da guerra o afligiam e ele queria estudá-los. Ainda no V Congresso, Freud fala sobre a psicanálise e a neurose de guerra (publicado em 1919 d), e registra seu aborrecimento com representantes oficiais dos mais altos escalões das potências do centro-europeu, que não criaram centros psicanalíticos nos quais médicos com formação analítica teriam tempo e oportunidade para estudar a natureza desses intrincados distúrbios, neurose de guerra, e o efeito terapêutico exercido sobre eles pela psicanálise. Lamentou a perda da oportunidade para uma investigação completa dessas afecções e a possibilidade de demonstrar as conexões com a teoria sexual das neuroses.

Em 1920, Freud faz dois agradecimentos especiais para analistas que tomaram a iniciativa de criar centros de atendimento em psicanálise, que pudessem oferecer formação e atendimento aos pobres.

O primeiro é uma homenagem póstuma ao Doutor Anton von Freund, que foi Secretário-geral da Associação Psicanalítica Internacional desde o Congresso de Budapeste, em setembro de 1918, mas que faleceu em 20 de janeiro de 1920, e interrompeu o trabalho de fundação do Instituto de Psicanálise em Budapeste, cuja finalidade seria a prática da psicanálise em ambulatório, e seu ensinamento.

O outro agradecimento foi ao amigo Max Eitingon, que criou a Policlínica Psicanalítica de Berlim, em março de 1920. Esta Policlínica tornou-se uma instituição de formação de analistas. A exigência de formação foi considerada como fundamental e “encarada como a única proteção possível contra o dano causado aos pacientes por pessoas ignorantes e não qualificadas, sejam leigas ou médicas essas pessoas” (FREUD,[1976/1920] vol.XIX, p.358).

Ele considerava que a psicanálise, ao lado de sua significação científica, tinha seu valor como procedimento terapêutico e fornecia ajuda àqueles que sofrem em sua luta para atender às exigências da civilização, “esse auxílio deveria ser acessível também à grande multidão, demasiado pobre para reembolsar um analista por seu laborioso trabalho. Isso parece constituir uma necessidade social particularmente em nossos tempos, quando os estratos intelectuais da população, sobretudo inclinados à neurose, estão mergulhando irresistivelmente na pobreza” (Ibidem, p.357).

Lacan nos Complexos familiares na formação do indivíduo (1938), retomou as observações freudianas sobre as formas de neurose dominantes no fim do século passado e que parecem ter evoluído no sentido de um complexo caracterial, em que se poderia reconhecer a grande neurose contemporânea. Os maiores efeitos seriam decorrentes da carência do pai que está com a personalidade humilhada, dividida ou postiça. (MILLER, 1998). Faz-se necessário, desde Freud, que a psicanálise, opere a partir da nosologia dos quadros da psiquiatria clássica, diferenciando-se no uso que faz do diagnóstico, ou seja, a pesquisa das causas e as consequências. Freud não separou a semiologia da psicopatologia e da terapêutica.

Na experiência clínica sabemos que nem sempre o sujeito quer o seu bem e que projeta no outro, do laço social, a responsabilidade do seu bem-estar. Diríamos que ofertamos um serviço e, ao mesmo tempo, temos de escolher aqueles que se interessam em usufruir a psicanálise e querem abrir mão de seus sintomas.

Toda a complexidade que envolve o atendimento institucional requer do analista uma escuta a partir do discurso de vitimização, que delega ao outro do laço social e ou a Deus a responsabilidade por seu sofrimento independente dos discursos que circulam no grupo social a que pertence. Figueiredo (1997), na sua pesquisa sobre os atendimentos ambulatoriais em psicanálise no Serviço Público na capital do Rio de Janeiro, questionou a crença de haver duas psicanálises: uma para o consultório e outra para o ambulatório, considerou necessário uma recontextualização, uma revisão conceitual no campo da própria teoria para localizar a prática no campo da clínica e suas variações.

Não há soluções padronizadas e institucionalizadas e, sim, o fato de que, ao se escutar, é possível construir uma demanda de saber sobre si e sua relação com o outro. A transferência e a interpretação são condições para tratar o sintoma na direção lacaniana da cura analítica. Cabe ao analista, porém, “inventar estratégias para flexibilizar, confirmar e remanejar princípios que possam nortear os analistas no real dessa clínica” (BASTOS; FREIRE, 2005, p. 103). Que resumimos na citação retirada da apresentação do livro, *Psicanálise aplicada à terapêutica* (2007): “A psicanálise aplicada à terapêutica também constrói o espaço propício ao seu desdobramento, tanto fora como dentro da instituição” (MATET; MILLER, 2007, p. 5).

Nas conferências de Serge Cottet, na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), em 2003, publicadas em 2005, ele afirmou a complexidade desses debates - o momento atual da psicanálise no mundo globalizado – em que o discurso sobre o sofrimento é quantificado e domesticado. Estamos num campo ético em que se pretende definir se podemos escutar/tratar o sofrimento de uma população em que se faz necessário investir na oferta, para só *a posteriori*.

O autor, na discussão sobre os impasses da clínica e os questionamentos sobre os efeitos terapêuticos na clínica psicanalítica contemporânea, retoma Lacan (1958), no texto *A direção do tratamento e os princípios de seu poder*, que ainda é considerado norteador da clínica lacaniana e atualiza as preocupações e os desafios desde Freud (1912), no que diz respeito ao destino da psicanálise e a direção do tratamento, através dos temas tais como o lugar da interpretação; a transferência; o ser do analista e a questão do desejo em seu sentido literal.

A releitura de Cottet (2005) sobre a “direção do tratamento” organizou-se em torno de dois eixos: o primeiro, a atualidade dos princípios do poder da cura psicanalítica; e o segundo, o de que a prática lacaniana é sem *standard*, o que exige uma preocupação com atualização e criatividade do dispositivo analítico para enfrentar os novos sintomas, resultantes dos avanços do discurso da ciência e a profunda rejeição ao inconsciente.

Lembra as críticas de Lacan à manipulação da transferência ou o abuso do poder dos analistas, a técnica da sugestão, e, ainda, de como o discurso do mestre era orientado à reeducação emocional, além do suposto domínio do inconsciente. Lembramos de Laurant (COTTET, 2007, p. 144) ao afirmar que a “neutralidade” de alguns analistas teve como efeito uma exclusão histórica da psicanálise dos problemas sociais. “[...] os psiquiatras, trabalhadores da saúde mental e os psicanalistas sabem que as democracias e o laço social são muito frágeis, baseados em um delicado manejo das crenças sociais. Estas são ficções, que devem ser respeitadas e, eventualmente, tratadas” (p. 149-150).

Cottet (2005) enfatiza a importância de se definirem os efeitos terapêuticos que podem ser obtidos nesses quatro meses, e quais as analogias entre as consultas no CPCT e as entrevistas preliminares. O desafio do analista está em construir um processo transferencial que lhe permita escutar, no sujeito queixoso, a possibilidade de problematizar sobre seu padecimento, e assim instalar minimamente a confiança para construção de uma singularidade.

Nos Centros, não há um enquadramento *standard* dos atendimentos, nem tampouco como o discurso psicanalítico será aplicado. A reflexão proposta nos Centros é com a formação e a discussão sobre o exercício da clínica. Cottet refere alguns procedimentos - as seções clínicas e os ateliês de psicanálise aplicada - momentos em que os analistas em formação e até os experientes se confrontam com “(a) a responsabilidade terapêutica; b) limite temporal; c) supervisão em grupo; e d) existência de um lugar que torna homogêneos os discursos analítico e da instituição” (2005, p. 53-54).

Os atendimentos clínicos são tratados com o tema de cartel, neste os Analistas da Escola (AEs) discutem o confronto entre o saber clínico e a surpresa do encontro. Temas, tais como a demanda de análise, a duração do tratamento, o peso dos determinantes sociais que se opõem aos critérios diagnósticos habituais e quem são esses sujeitos que se apresentam diante dos analistas, são tratados com responsabilidade e ética, uma vez que a

transferência e a interpretação são condições para tratar o sintoma na direção lacaniana da cura analítica. E ao mesmo tempo lemos em Miller (2003a), referindo-se à criação do Centro Psicanalítico de Consulta e Tratamento da ECF (CPCT), que nesses atendimentos, normalmente, os entrevistados surpreendem-se com o acolhimento e o convite ao diálogo. A abreviação do tempo exige uma ordenação das questões, seleção do material e dos temas a serem tratados.

O Campo lacaniano se preocupa em estudar essas intervenções e delimitar as intersecções junto aos seus analistas. Miller, em 1999, no texto *Indicações e contraindicações ao tratamento analítico*, afirma que o *encontro* com o analista produz efeitos que podem ser transmitidos não só na comunidade psicanalítica, mas também fora dela, uma vez que, o ato analítico define-se pela pureza dos meios e dos fins, e não pelo enquadramento do sujeito. Acrescentam-se as palavras de Cottet em dois momentos diferentes: “A competência do psicanalista está em seu saber sobre a estrutura do sintoma. A psicanálise, permanentemente aplicada ao particular, não consegue fazer receitas terapêuticas aplicada a uma zoologia humana” (COTTET, 2005, p. 35). É que “o terapeuta, implicado em seu ato, se aplica em fazer existir o inconsciente, tanto quanto ele puder” (2007, p. 31).

Os limites sobre o que é da ordem do público e do privado incluem escolhas imaginárias sobre as vias de satisfação pulsional e que, a partir da psicanálise, tem-se como desafio ao sujeito da civilização a *constituição do laço social*. Laurent, ao comentar sobre três exposições de testemunhos de Analistas de Escola (AEs), observa que a experiência psicanalítica também inclui a passagem do privado para o público, pois “a entrada na praça pública se faz, então, a partir da experiência mais privada. O caminho rumo ao exterior passa pelo interior.” (LAURENT, 2005, p. 58).

A proposta a qual aderimos está baseada na premissa sobre a eficácia terapêutica da psicanálise lacaniana. Temos a posição política de que um analista deve partilhar da responsabilidade pública com a ordem social. “Permitir a um sujeito ter a experiência do inconsciente, para encontrar a lógica de suas decisões e de sua posição na vida, é assegurar-lhe a possibilidade de sair da repetição do pior”. (COTTET, 2005, p.35)

Tomemos as palavras de Brousse: “A psicanálise aplicada é um móbil maior para o futuro da psicanálise, tanto como disciplina quanto como solução ética introduzida na

civilização por meio dessa experiência original que é um tratamento psicanalítico” (2007, p. 22).

4.2 A clínica *aplicada*

Apresentamos o testemunho de dois jovens rapazes entrevistados que mesmo provindo de condições econômicas muito limitadas, conseguiram contornar os embaraços da falta de alguns “luxos” para investir no desafio de superar limites, e serem vencedores. Deixamos desde já registrado nesse trabalho o desejo que esses jovens continuem em sua determinação. E avisei aos dois que se precisarem me procurem.

Foram as indicações das possibilidades de intervenção da psicanálise que nos permitiram apostar numa clínica que possa escutar no caso a caso qual a posição do sujeito mediante a sua condição social e econômica, ou melhor, quais os efeitos subjetivos da pobreza. Quando ela se torna um fator de adoecimento?

A concepção de que pobreza material tem como um de seus efeitos uma precariedade da subjetividade foi tratada nesta pesquisa com muito cuidado e muitas restrições. Há um fato sociológico que indica que a desigualdade social e econômica são fatores embaraçadores e/ou até impeditores de muitos brasileiros no que diz respeito ao acesso a determinados bens de consumo, inclusive saúde e educação. A psicanálise, ao pensar os efeitos subjetivos do laço social, afirma a importância de tal relação, porém toma para si a tarefa de analisar as especificidades de como cada sujeito se constitui independente da classe social a qual pertence. Esse é só um dos eixos, uma vez que postulamos a força do laço parental e da escolha sexual, ambos mediadores da realidade da castração na constituição da subjetividade. Quais os limites da velha frase: O homem é determinado pela realidade social?

Cabe aos psicanalistas um outro olhar sobre a questão da desigualdade, pois consideramos que ela é um efeito das diferenças constituintes de cada ser humano. A igualdade que pleiteamos é a de que todos tenham acesso simbólico, o que possibilita o uso dos recursos da linguagem e da cultura na constituição da realidade psíquica. Esta, então, testemunha que há uma realidade compartilhada que guarda os restos da extração do real.

Em tempos atuais, cabe-nos repetir, quanta vezes for necessário, que o bebê humano é totalmente desamparado, desamparado, incapaz de reação adaptativa por si só. Toda função de cuidado é delegada ao outro, que transmite, através do seu testemunho, os valores morais e culturais. A partir dos arranjos que envolvem a realidade psíquica e dos níveis de relação com a realidade material, temos os norteadores da constituição da realidade subjetiva.

Tais conclusões apoiam-se na ênfase que Freud deu ao eu. Este se tornou o conceito central na sua obra. O eu será a resultante do conflito constitucional entre o que é da ordem pulsional e a tentativa de satisfação que viria através do outro, no laço social. As instâncias id e o supereu são hipóteses de uma topologia resultante da dinâmica do aparelho mental (Freud, 1923). A instituição dos princípios do prazer e da realidade atesta a força do eu na tentativa de amenizar, sem jamais suprimir, a força do mal radical – a força pulsional.

Nesse processo, as consequências subjetivas são níveis de perda da realidade material, em prol da realidade psíquica, uma vez que no reino da pulsão de morte não há moralidade. A preponderância do princípio da realidade no eu expressa o desenvolvimento da consciência moral, a qual é a síntese da capacidade de julgar e de se adaptar a realidade social.

Na práxis, tais observações nos orientam para a direção do tratamento e a equivalência do princípio de realidade. A consciência moral é evidenciada em todo texto freudiano, particularmente quando se refere à melancolia, considerada por Freud (1917/18) o protótipo para se estudar a organização psíquica, o que a faz exemplo da importância da realidade moral como barreira perante às atuações desmedidas do imaginário, dos fantasmas mentais. Em graus diferenciados, encontramos nos estudos sobre o masoquismo os sintomas e a reação terapêutica negativa entre outros, e, também, outras modalidades de expressão do sofrimento desmedido do eu.

A satisfação pulsional não se submete à lei e ao desejo, fazendo-se necessária a instituição de uma realidade moral, de crença em ideais, para que se controle a força pulsional que age sobre o eu como um imperativo categórico. As experiências de fracasso e sofrimento são desencadeadas mediante a realidade da castração. Requer-se que numa análise, que está orientada pelo princípio da realidade e o princípio do prazer, para além da realidade da castração. Freud, assim resumiu: é o preço a pagar pela existência (1930).

Com o propósito de ilustrar as saídas subjetivas diante as impasses da pobreza econômica de uma família, apresento um relato sucinto das histórias de dois adolescentes com 17 e 16 anos, respectivamente que fizeram um contorno na questão da “pobreza material em contraponto a uma riqueza subjetiva”. Nestas entrevistas foi possível resgatar nos discursos dos jovens o resultado da amarração simbólica mediante a castração e a diferença sexual. Mostrando a estreita relação entre a constituição do eu, a formação da consciência moral associadas ao princípio de realidade.

4.2.1 João Pedra

Na primeira entrevista com João, (17 anos), ao lhe explicar o propósito daquele encontro, de imediato perguntou se o meu trabalho “era sobre a pobreza econômica ou sobre a pobreza interior de cada um”. Riu, e continuou: “Porque conheço as duas, elas andam junta, e são terríveis”. Confesso que nesses anos de construção desta tese nunca tinha ouvido uma compreensão tão lúcida sobre a questão. Continuo falando do propósito de demonstrar a utilidade da psicanálise no atendimento das doenças mentais, na Saúde Pública e, imediatamente, surgem mais dois comentários: um, que no Colégio está estudando as etapas da pesquisa científica – os estudos e as etapas de coleta, análise, e avaliação do material. “Entendi que é preciso fazer esse trabalho para escrever a ciência”. E outro, é claro, que ele sabia da importância do atendimento psicológico. A sua mãe tem problemas “psicológicos graves”, e só consegue marcar consulta com psiquiatras. “Eles passam remédios, e nada muda. Ela, até parece ficar mais calma, menos agitada, mas dorme muito e não tem ânimo para fazer nada. Ou seja, não resolve o problema. Ela não consegue sair sozinha da depressão, não consegue marcar uma consulta psicológica. E, assim, ela vai se arrastando na vida. E nós, nos arrastando juntos”.

Vou demarcando a questão da escolha de estudar as condições subjetivas para se sair da pobreza psicológica. Lembrei-lhe que quando foi indicado para entrevista, foi feita uma observação sobre o seu diferencial na capacidade cognitiva e sua disciplina intelectual. “Ele é brilhante!”- afirmou o Professor. Ao que ele responde com um tímido sorriso: "acho que dei muita sorte!".

E segue explicando sua percepção de si e da sociedade. Critica a percepção de muitos que “não compreendem que muita gente sofre por não entender como funciona a sociedade. É uma vida alienada, sem conhecimento sobre o sistema de controle social. A maioria dessas pessoas não tem condições de avaliar a realidade em que vive. Muitas vivem isoladas, e se acostumam com o que têm ao redor. Não são críticas. Muitos são pais de família que trabalham e ganham pouco, e até um irmão mais velho que precisa ficar em casa, para cuidar dos irmãos menores. Esse que não vai à escola, terá dificuldade de saber o que se passa na sociedade. Ele vai viver ali, alienado, e não tem como mudar a realidade. Ele fica preso à realidade em que vive, preso à realidade da sociedade em que ele vive. Não é crítico, logo não consegue fazer qualquer mudança de pensamento”.

E resumiu a vida dele assim: “Meus pais são muito imaturos. Eles quando estavam juntos brigavam muito, se acusavam de serem infelizes, mas na verdade nenhum dos dois sabia o que fazer. As coisas só melhoraram quando o meu pai voltou para o Rio, e mora lá com os pais, e até já teve outro filho”. E Ele, João, mora com a mãe e a avó que sustenta a todos. “Logo entendi que minha vida não seria fácil (uns 6 anos) e que se não fizesse algo cedo, não conseguiria sair da situação. Hoje, quero me formar e trabalhar para cuidar da minha mãe e da minha avó. Ela precisa descansar, pois tem muitos problemas de saúde”.

4.2.2 Francisco e a proposta de uma liturgia gestual para vida

Rapaz com 16 anos. Filho único de um casal, cujo pai (42 anos), auxiliar de pedreiro, é aposentado por “acidente de trabalho”. Contou que o pai, aos 29 anos, caiu de uma escada ou andaime e ficou encostado por muito tempo, só fazendo bicos. A mãe, (56 anos), foi nomeada como uma administradora do Lar. Preocupada e dedicada a sua educação voltou a trabalhar, no colégio do filho, há 3 anos. “Eles se casaram porque minha mãe engravidou e ela vem de família tradicional em que os princípios religiosos eram fundamentais. A minha avó se decepcionou com a minha mãe, mas ela já tinha 37 anos, e a idade reprodutiva estava terminando. A minha avó me adorava. E perdoou minha mãe”.

Perguntei por que chamou atenção no Colégio Militar. Sorriu e me informou que seu progresso escolar é devido a uma formação moral baseada em princípios da

doutrina católica e à sólida convivência familiar. Sempre viveu com a família materna que se concentrava numa educação orientada por valores cristãos.

Quando aconteceu o acidente com o pai, passaram momentos difíceis e a mãe decidiu mudar para Rio Pomba, morar com a avó e ficar perto das irmãs. Logo o pai fez uma casinha, no terreno da avó, e passaram a ter um canto. Lá viviam protegidos.-“Todos gostavam de mim. Ia bem na escola e comecei a frequentar a igreja e todas as atividades da paróquia. Fui coroinha, estudava o catecismo”. Fora os momentos de briga dos pais, quando ele tomava a sua carraspana. “Via que logo minha mãe me levava para casa da avó ou de uma tia”. E você, como reagia a tudo isso? “Eu achava bom, pois não sabia o que fazer. Mas sempre cuidei do meu pai, logo sabia quando bebia. Minha mãe ficava triste e muitas vezes controlou o meu pai, pedindo que parasse. Eu era o seu orientador e ele me respeitava”. Porém, adverte que ele nunca bateu na sua mãe. Lembrou-se de uma cena, quando tinha 6 anos, para me dizer que seu pai se preocupava com a sua educação, mesmo que do seu jeito torto. Relata que o pai o mandou pegar uma marreta pequena e quebrar uma pedra.“ Claro que não consegui! Depois ele pegou a minha mão, me levou numa obra e pediu a um colega uma marreta grande, e pediu que levantasse, não tinha como. Então me disse as sábias palavras: ‘Se você não estudar, vai ter que aprender a carregar essa marreta e quebrar muita pedra’”.

Em 2006, sua avó morreu e, em 2007, “depois de mais uma carraspana e briga, minha mãe resolveu voltar para Juiz de Fora, e parecia que os dois iam se separar”.

Tempos difíceis. “Aqui fomos morar num bairro pobre com uma tia, passei para um colégio público onde ninguém gostava de estudar. E foi difícil fazer novas amizades. Comecei a frequentar a igreja do bairro, e lá achei uma saída. O padre era interessante, logo participei de grupos de jovens e a orientadora me ensinou a *liturgia gestual* da igreja”.

“Um dia estava triste e fiz uma redação sobre “as mães”. A professora da Escola ficou encantada, disse que escrevia bem e indicou-me o colégio M, que garantiria o meu futuro. Ela me ajudou muito, e até pagou o cursinho. Passei em 46º lugar. Isso mudou a nossa vida”. Lembrei a ele que entendia por que disse que orientava a vida dos pais. A minha mãe foi trabalhar no Colégio há 3 anos, o meu pai faz seus bicos. Moramos lá perto para não gastar passagem.

Conta que estava com 13 anos e decidiu que aprenderia como se inserir no grupo da igreja do bairro. “Não é questão de ser presunçoso, mas por gostar de dar o nome certo às coisas, sabia das minhas potencialidades e tratei logo de apresentá-las”.

“Portei-me conforme os ideais da Igreja. Logo o padre me convidou para ser comentarista da oração inicial e gradativamente fui me inserindo e, hoje, sou coordenador de grupos de acólitos, - os antigos coroinhas fazem a formação litúrgica; entre outras coisas”. Explica-me o que é a liturgia gestual. “A condução dos meus atos – brandura, o tom de falar, recolhimento adaptando como camaleão-tudo, conta, desde a posição das mãos”, passava imagem mais contrita. “E não foi uma professora que me ensinou a liturgia do exército. Eu assimilava os gestos e aprendi que no exército isso me ajudaria – gesto, postura que reproduzo. Com uma pessoa mais liberal eu tenho uma liturgia, com os mais conservadores outra. E tenho uma posição de agregação, cumprimento a todos, falo em público com facilidade. Tenho colegas que não conseguem ter posturas diferentes de acordo com os ideais do grupo. E perdem tempo! A maturidade veio porque entendi que precisava conhecer e aprender os valores dos grupos que me interessavam. Eu acredito na consciência, e no desejo de assimilar o melhor possível para me fortalecer”.

Peço a Francisco que fale sobre a sua fé. Ele diz: “ela tem substância. Claro que duvidamos. Vivemos alguns empecilhos que impedem de ser mais incisivo sobre a fé. Mas, a doutrina - a bíblia, o catecismo, a religião - se constitui numa unidade racional. Quanto a mim, a questão é se os preceitos podem ser aplicados e constituírem uma prática”. É possível segui-los? “Não tenho dúvidas sobre a doutrina. A racionalidade da religião é diferente da plenitude da aplicação das regras”. E fala do impasse, por exemplo: “A castidade perfeita proíbe a relação sexual direta entre um homem e uma mulher, antes do casamento. É muito difícil conviver com a abstinência sexual!”.

Conta que até “ia me confessar antes de vir aqui, mas cheguei atrasado à Igreja”. Rimos e disse-lhe que o jeito foi deixar para “confessar” aqui mesmo, não?

“Os preceitos são possíveis de serem seguidos. Há integridade do senso moral, mas que também deve acolher o pecador. Mas é difícil conviver com a abstinência, só de pensar, qualquer pensamento já é pecado. Uma das críticas que faço é que a igreja não pode perder seu lugar de denúncia e de questionamento moral.

Quem não tem dúvidas não tem fé. A dúvida serve para afirmar a fé. Quem nunca se testou a fé, é só um amontoado de areia. Até na igreja, temos pessoas que vacilam.

O Padre me perguntou se queria ser padre. Não! Isso não basta! É preciso escutar o chamado de Deus. Eu como leigo, só me cobro coerência.

O celibato me preocupa! Confesso que sou um admirador das mulheres. E é muito difícil! O corpo, os hormônios, a todo o momento me tenta”.

Conta a historia do padrinho que admirava e que tinha um caso com a acompanhante da avó e acha normal. Claro, que foi o Francisco que o denunciou para tia. O fato é: Será que o padrinho tinha conflito? “Não é uma fé cega. Estamos falando do livre arbítrio. Somos livres, mas temos uma liberdade condicionada. A sexualidade nos faz cometer infrações sutis, quase imperceptíveis. Discute-se uma ética: o não é da ordem da moral que nem sempre é orientada; é preciso ter barreiras. Há uma moral, que é impossível não ter e que estamos vivendo; há uma perda de valores ao longo do tempo”. Seu tio não achava que ter duas mulheres era problema. Era uma moral dele. A tia não sabia; ela não escolheu um pacto em que só ele se beneficia. Ele nunca se reconheceu errado. Ele negou até não ser mais possível.

Freud demonstra essa hipótese ao levantar, desde as sagradas escrituras até a literatura em geral, como o homem desde sempre se serviu dessas metáforas para testemunhar o valor do processo civilizatório no funcionamento do aparelho psíquico. E, ainda, traçando as fronteiras entre a psicanálise e a ciência. Foi Lacan, assessorado pelas teses da linguística e da antropologia estrutural, que se utilizou do modelo da banda de moebius para demonstrar a hipótese de um dentro e um fora que se confundem. Assim, pôde afirmar que o inconsciente se constitui tal a linguagem, a qual o leva a introduzir os conceitos de enunciado e enunciação aparelhando e demonstrando a hipótese freudiana de que a consciência moral é o cerne da realidade psíquica.

4.3. A análise: o discurso psicanalítico como uma modalidade de laço social

Lacan herda a preocupação de Freud com a formação do analista e expande a prática da psicanálise em hospitais, na França. Em 1964, na Ata de Fundação da Escola,

Lacan afirma que a diferença fundamental entre a psicanálise pura e a aplicada diz respeito à formação do analista (2003). Na Proposição de 9 de outubro de 1967, acrescenta que a Escola deve garantir a formação daqueles que querem ser analistas. Afirma que o analista deve "tornar-se responsável pelo progresso da Escola, tornar-se psicanalista da própria experiência". (Ibidem, p. 248).

Esse compromisso com a formação é de tal ordem que a ascensão aos lugares institucionais é decorrente dos níveis de envolvimento com a Escola. "O psicanalista só se autoriza por si mesmo" (LACAN, 2003, p. 248), e entre seus pares. Haveria um tempo para a psicanálise em intenção e um outro tempo, para a psicanálise em extensão. Brousse (2007, p. 22) irá afirmar que a "extensão da psicanálise à terapêutica é uma condição de sua sobrevivência".

A universalização de verdades proporcionada pela ciência e a unificação do mercado pelo discurso capitalista, levaram Miller a formular duas perguntas a Lacan, estavam num programa da televisão francesa, em 1973, transcritas no livro: *Televisão* (1993[1973]) foram questões sobre as condições de aplicabilidade da psicanálise aos pobres e a ideologia dos servidores da saúde pública: "Os psicólogos, psicoterapeutas e psiquiatras, todos os trabalhadores da saúde mental – eles é que nas bases e na dureza, aguentam toda a miséria do mundo. E o analista, enquanto isso?" (Ibidem, 1993, p. 29)

Lacan, ao apresentar sua resposta, imediatamente, implica os profissionais no lugar que estariam ocupando, eles trabalham, com o seu saber no sistema capitalista. É desde então, é um saber contabilizado, tirânico, e exige avaliações. "Aguentar a miséria, é entrar no discurso que a condiciona, nem que seja na qualidade de protestar contra ela" (Ibidem.). Lacan, do lugar do analista, aponta que não se trata de simplesmente relacionar a miséria ao discurso do capitalista, ao mestre moderno, pois ao denunciá-lo, criticá-lo corremos o risco de reforçá-lo e até de aperfeiçoá-lo.

Ele faz críticas dirigidas aos membros da Sociedade Psicanalítica que, envoltos também no discurso capitalista, engendram um continuísmo para benefícios próprios, desconsiderando os riscos do lugar que ocupam na sociedade: o de analista, e de quem eles tratam.

Chega a comparar o analista ao santo que faz *descaridade*, ri e banca o dejetivo. O santo não se considera a partir de méritos, o que não quer dizer que não tenha moral. Tudo

“Isso para realizar o que a estrutura impõe, ou seja, permitir ao sujeito, ao sujeito do inconsciente, tomá-lo por causa de seu desejo” (LACAN, 1993, p. 33).

Tomamos a observação a seguir de Lacan sobre o lugar do discurso do analista como fundamental: “O discurso psicanalítico é aquele justamente que pode fundar um laço social purgado de qualquer necessidade de grupo” (2003[1972] p. 475). Reforçado em seguida, em *Televisão* (1993 [1973] p. 31): “O discurso que digo analítico é o laço social determinado pela prática de uma análise. Ele merece ser elevado à altura dos laços mais fundamentais dentre os que permanecem para nós em atividade”. Conclui sua resposta ao dizer da importância da formação dos analistas e que ele, através desse programa no rádio, estava tratando da difusão da psicanálise.

Indicamos que o trabalho da psicanálise fora do consultório, na chamada psicanálise aplicada não desconsidera tais premissas, ao contrário, exige um analista aplicado, que transpõe seus estudos sobre as modalidades de laço social numa determinada sociedade, nos diversos lugares que atue. O desafio de construir um saber a respeito do real, que encarna a pulsão, e saber fazer invenções sublimatórias para o impossível da relação sexual, faz parte do trabalho silenciar diante do saber do inconsciente real.

Na contemporaneidade, a psicanálise, enquanto meio de tratamento é, muitas vezes, acusada de não oferecer provas da sua eficácia, principalmente no que diz respeito aos critérios de aplicabilidade, de cura, de alta, e até de indicadores de final de análise e de passe para os analistas na Escola.

A exigência da sociedade de que seja avaliada a eficácia da psicanálise, mobiliza o questionamento sobre a formação do analista. Tema espinhoso que requer um olhar crítico sobre as análises dos analistas e a sua formação teórica. Há uma despreocupação com as relações entre o diagnóstico, estratégia e término do tratamento? Que produto se teria ao final das análises?

A peste, que Freud acreditava estar levando aos Estados Unidos, foi muito bem aceita desde que se tornasse mais um instrumento terapêutico na busca da eficácia e satisfação dos possíveis usuários. O objetivo seria conter a angústia e o mal-estar de não ter o controle sobre o corpo, a mente e a relação com o outro no laço social.

O culto à associação livre e à formação permanente tornam as análises intermináveis, são analisados tratando outros analisados. Donde, conclui-se uma variedade de clínicas psicanalíticas. Como desamarrar esse nó? Propomos, seguindo a lição deixada por Lacan, retomar o texto freudiano no que diz respeito aos indicadores de finais de análises.

Lacan, ciente desses desvios, dedicou-se à teorização sobre a formação do analista - o ensino e a prática clínica. Ele investigou a complexidade do processo da formação do analista, e postula que uma análise testemunha as teses da psicanálise, elucida seus princípios. Entre os desvios, alerta do risco das análises se embarçarem com interpretações mágicas, que desconsideram e conseqüentemente impossibilitam de saber onde situar tais princípios(1953).

Miller (2009a), após o término da organização dos Seminários de Lacan, conclui que o *Traumatismo Freud* (denominação dada por ele) teve como resultado a obra lacaniana. O campo lacaniano se constituiu como resposta dialética aos efeitos e à repercussão do furo no discurso universal feito por Freud: a descoberta do inconsciente. A qual Lacan acrescenta a tese do inconsciente real.

Para Miller (2009 a), o *traumatismo Freud*, em Lacan está na hipótese de que há um inconsciente a ser tomado como real e não só como transferencial. A esse real, ele considera presente na descoberta freudiana. “De certa forma, é o inconsciente como exterior ao sujeito suposto saber, exterior à máquina significante que produz sentido aos borbotões, desde que a deixemos funcionar, conforme acreditamos que somos obrigados a fazer” (Miller, 2009 a, p. 18).

Como propagar os efeitos do *Acontecimento Freud*?

Coelho dos Santos (2006 a) nos alerta sobre os “modismos psicanalíticos” decorrentes do contágio de um modelo de funcionamento social em que há uma pregnância da alteridade no laço social, em que as pessoas têm pânico de solidão e em que a amizade serve para designar o laço entre o Um e o Outro. Os analistas, com formação, supervisão e análise, não desconsideram esses sintomas contemporâneos e, ainda assim podem sustentar as diretrizes teóricas da psicanálise. Pois, apesar dos modismos, mantemos a hipótese de

que a análise é um processo clássico: “Ela tem que passar pelas ficções, pelo Édipo, pela interpretação. Ela tem que extrair o gozo parcial da pulsão” (2006a, p. 252).

A leitura atenta a Freud, em *Análise terminável e interminável* (1937), nos orienta sobre o limite da análise: o rochedo da castração. Para Coelho dos Santos, (2006 a), lá ele identificou que é a partilha entre os sexos o obstáculo ao processo analítico, pois “a ancoragem na diferença sexual é de estrutura. Na partilha dos sexos, uma mulher insiste na reivindicação do falo, enquanto o homem parece irremediavelmente preso à castração” (Ibidem, p. 191). E continua na sua tese:

Fazer curto-circuito de tudo isso, geralmente, só faz reforçar no sujeito um gozo que ele não consegue circunscrever nem localizar de maneira alguma. [...] Um analista, que pensa que não se pratica mais o processo analítico como manda a tradição, pode ser apenas alguém mal informado ou precariamente formado (Ibidem, p. 252).

Há no texto freudiano uma teoria sobre a sexuação. Coelho dos Santos conclui que há uma autoridade infundada, oracular na pura diferença sexual e na dissimetria das relações entre homens e mulheres com o gozo. Ela localiza que para “prescindir do pai no complexo de Édipo e do seu enredo surrado sobre as funções de interdição e de incitação ao desejo proibido, é preciso localizar a incidência da sexualidade dos pais no sintoma de um sujeito” (2006 b, p. 66).

Do que se trata na clínica?

A procura por um analista, inicialmente, é sempre da ordem da urgência. Algo descarrilha o sujeito das suas verdades mentirosas, o que precipita a angústia. Lacan, no seu retorno a Freud, constrói sua obra, partindo do princípio de que um analista precisa estar atento aos lapsos, ao inconsciente. Este se faz presente já nas entrevistas, desde que haja um analista atento à experiência do real.

Muitas publicações do Campo Freudiano (Associação do Campo Freudiano, 2007; Miller, 2006, 2009 b, entre outros) estão usando a expressão *urgência* subjetiva para identificar uma clínica contemporânea de sujeitos atordoados com a emergência de um real. A *urgência* é uma modalidade temporal que responde ao advento ou à inserção de um

traumatismo, que se apresenta anteriormente ao estabelecimento do significante da transferência.

Em *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise* (1953), Lacan definiu o que seria considerado urgência para um psicanalista: “Nada há de criado que não apareça na urgência, e nada na urgência que não gere sua superação na fala” (p. 242). Ele aponta que a urgência que um analista deve fazer par é aquela que se torna contingente nela,

[...] quando chega para o homem o momento em que ele pode identificar numa única razão o partido que escolhe e a desordem que denuncia, para compreender sua coerência no real e se antecipar, por sua certeza, à ação que os coloca em equilíbrio (Ibidem).

No texto *Do sujeito enfim em questão* (1998[1966]), Lacan reafirma a teorização freudiana de que a interpretação da verdade do sintoma está na cadeia significante. Tal como propôs Freud, o sintoma só é acessível através da interpretação da cadeia significante. O analisando assina sua petição e o analista trabalha na contingência, ou seja, cabe ao analista ter estratégias da verdade para instituí-la na precipitação da mentira. Diferente do signo, da fumaça que não existe sem fogo, “a dimensão do sintoma se articula por representar o retorno da verdade como tal na falha de um saber”. (Ibidem, p. 234). Já na operação freudiana, o sentido do sintoma, ou melhor, a verdade do sintoma só se articula na relação com outro significante.

No princípio é o gozo. O sujeito é alienado no campo do Outro, vive a indiferenciação e perdido no Outro, identifica-se pela via do S1. A angústia anuncia o tempo da separação. E avisa da possibilidade de advir um sujeito de desejo. Ou seja, com a constatação da castração do Outro, o sujeito se depara com o vazio, provocado com a verificação de que o Outro se apresenta faltoso.

A angústia anuncia que o sujeito se depara com a falta no Outro, que, por sua vez, remete à sua própria falta. Com a queda do ponto de indiferenciação entre o sujeito e o Outro, faz-se necessário um novo objeto – marcado pelo desejo de restituir certa homeostase. Do contrário, é angústia, e é ela insuportável.

A operação analítica é uma experiência lógica e ela não depende de nenhuma aferição a partir de critérios exteriores à própria experiência. Consequentemente, o lugar do analista, em princípio, “é um lugar cuja consistência é lógica e se sustenta na transferência” (COELHO DOS SANTOS, 2002, p. 190), ou seja, na suposição de saber. No discurso do inconsciente, não há preocupação com a adequação a uma realidade externa. A maneira como cada sujeito constrói seu problema encontra um ponto de impasse interior ao próprio discurso.

O ato do analista não visa curar o sujeito da angústia, mas despertá-la, o que aponta que o objeto perdido não é o recalcado. Só quando se constitui outro objeto do desejo é que o sujeito afasta a angústia, porque algo parece fazer sentido, mas indica também que a falta não pode faltar.

No Seminário 10: *A angústia* (1962-63), Lacan trata da clínica a partir do que há de mais essencial nela: a experiência da angústia que emerge diante da queda do objeto *a*. Esta queda conduz o sujeito a recuperar, no campo dos objetos do desejo, um objeto que venha obturar essa perda. Essa experiência analítica acontece através da transferência. O analisando questiona a sua condição de amor inconsciente e, consequentemente, a escolha do seu objeto sexual. A ideia lacaniana, contida na lição X, demonstra que a construção da fantasia fundamental se orienta pelo vínculo do sujeito com seu gozo muito peculiar – o objeto *a* -, e que este não supõe a relação entre homem e mulher, e sim, entre sujeito e gozo.

O trabalho analítico é o de identificar as formas sob as quais aparece o objeto *a* como causa de desejo e como problemática ambígua na relação com o Outro. A angústia é o seu sinal e é também sua defesa maior e mais radical. Ela é instrumento útil para advertir o sujeito contra o perigo e também para defendê-lo, pois sua insistente presença produz diversos tipos de reações, de construções e de formações no campo psicopatológico. Um analista - quando leva suficientemente longe a relação que tem como Outro junto a seu analisando – questiona qual a sua relação com esse objeto *a* cuja interiorização é um fardo que o analista toma para si. Conforme Coelho dos Santos (2006 a), na prática clínica, através do manejo da transferência, não saber isso implica confundir a falta de manejo com

o manejo da falta de que devemos tratar uma vez que o desejo do analista visa retificar as relações do sujeito com o real.

Ainda, neste Seminário, na Lição X, de 30 de janeiro de 1963, Lacan se pergunta sobre como circunscrever cientificamente na teoria e na prática as manifestações da privação real. O real, no qual opera a psicanálise, só é definível na operação analítica. Real é o nome que Lacan inventa para o campo da pulsão de morte cujo destino se diferencia para o homem e a mulher.

Onde se situam as manifestações da privação real?

Lacan nos orienta sobre os dois temas a serem trabalhados na prática clínica: a abordagem do objeto *a* e a diferença entre os sexos. Os analistas se deparam com a responsabilidade de sustentar para seu analisando o lugar de objeto *a*, enquanto representante da privação real e da escolha sexual, reinstalando a função inconsciente essencial. E conclui que o trabalho do analista, portanto, na teoria e na clínica, é fazer valer as manifestações da privação real na qual não há falta. E que estas manifestações só são apreensíveis por nomeação simbólica.

A ética da psicanálise se faz nessa *práxis*. “Não se procura um real da psicanálise na rua, o real da psicanálise só comparece nos limites estreitamente definidos pela operação analítica, ou estaríamos fazendo teologia” (COELHO DOS SANTOS, 2002, p. 189). O real, em si, não é o obstáculo. Não falamos de Deus, do gozo absoluto, do incognoscível.

O analista na clínica do *sinthoma* e a transmissão da psicanálise

Para Lacan, “a falta é radical. É radical para a própria constituição da subjetividade, tal qual nos aparece na experiência analítica” (2005[1962-63], p. 144). O apontamento de que algo falta já é um lugar designado pelo simbólico sobre o real. Lacan é cuidadoso para expressar o conceito: “Nada falta que não seja da ordem simbólica. Mas a privação, essa é alguma coisa de real” (Ibidem, p. 145).

O laço social é resultante das invenções, isto é, “das suplências que não estão dadas previamente na estrutura, nem determinam o sujeito como seu efeito” (COELHO DOS SANTOS, 2002, p. 41).

O ser falante fala por falar, não se endereça ao Outro, porque “não há relação sexual” (LACAN, 1985[1972-73]). Há um puro gozo em falar, já identificado na Bíblia: “no princípio era o verbo”. E que Freud, nos estudos sobre os chistes (1905), se refere ao prazer dos bebês com o som, anterior a qualquer sentido. Com essa teorização, a regra da associação livre muda de objetivo: de “dizer tudo” para dizer “qualquer coisa”, ou seja, que se tagarele como uma mulher. “Nesta redefinição, o Outro consistente dos mitos paternos freudianos esvazia-se de sentido.” (COELHO DOS SANTOS, 2002, p. 47).

Pergunta-se: Sobre o quê e com que instrumentos a psicanálise opera? Ela opera no simbólico, tratando o que lhe “seria mais ou menos estranho: o imaginário, o corpo, o objeto da pulsão, ou seja, a psicanálise parece ser um tratamento do real, do gozo pela via do simbólico” (Ibidem, p. 189).

No Seminário 15: *o ato analítico* (2003c [1967-68]), Lacan desenvolve o pressuposto de que a *verdade* que o inconsciente veicula é estritamente lógica. O limite está no interior do próprio discurso. A hipótese do inconsciente é efeito da crença em Deus, no Nome-do-Pai. Ela tem correlação com a suposição de saber sobre o real. Coelho dos Santos (2006a) cita Lacan para definir a invenção do real: “prescindir do Nome-do-Pai, com a condição de sabermos nos servir dele” (Lacan, 1975/1976/2007, p. 132). A esta invenção, ele nomeou de *sinthoma*.

No Seminário 17 (1992[1969-70]), Lacan separa mito e estrutura, o que possibilitou pensar a teoria do objeto para além do Édipo e propiciou a formalização, no Seminário 20 (2.ed, 1985[1972-73]), de que o inconsciente, a partir da *linguisteria*, não é só um acúmulo de saber recalçado, mas também um meio de gozo. Ele questiona se todo desejo se reduz ao desejo edípico e se todo objeto é proibido ou impossível. O inconsciente é o campo da “besteira”.

Foi no Seminário 23: *o sinthoma* (2007[1975-76]) que Lacan propõe a grafia mais antiga da palavra sintoma, *sinthoma*, para diferenciar e designar o que há de mais essencial no sintoma, o osso. O *sinthoma* é uma redução do discurso ao signo, e este só é

manejado pelo processo analítico. “Ele é o nó a que se reduz, ao término de uma análise, o Nome-do-Pai, o objeto *a* e o real” (COELHO DOS SANTOS, 2009 b, p. 374). E este nó é o próprio analista, na medida em que ele é produto de uma análise.

Os analistas, avisados, sabem que os sintomas são resultantes dos embates da nítida distinção entre os dois campos da sexuação. O sintoma, enquanto uma formação do inconsciente, em sua face significativa (S1-S2) ordena um discurso cujo verso é o fantasma ($\$ \Delta a$). No sintoma, “o sujeito comparece por meio de uma mensagem cifrada endereçada ao Outro, que envelopa um objeto de gozo” (Ibidem, 2009 b, p. 374). O *sinthoma* não é uma entidade clínica tal como falamos da neurose, da psicose e da perversão. Ele não se articula na linguagem, entre dois significantes, e não tem no verso o fantasma.

Essa conceituação rompe com a teoria universalizante do sujeito do significante. Tal rompimento foi consequência da retomada de Lacan, em Freud, da questão do rochedo da castração com o axioma “não há relação sexual”, demonstrando que tal axioma se torna um obstáculo para toda tentativa de ‘igualdade’ entre os sexos, mesmo que, para além da diferença anatômica, uma análise coloca o sujeito diante da questão: sou homem ou sou mulher?

O *sinthoma* é o sexo o qual não se pertence, isto é, uma mulher encarna, para um homem, um real sem lei, o excesso da pulsão de morte. E um homem, em sua posição sexuada, tem suas raízes na identificação com o Nome-do-Pai. Mas, “se uma mulher é um *sinthoma* para todo homem, fica absolutamente claro que há necessidade de encontrar outro nome para o que um homem é para uma mulher, posto que o *sinthoma* se caracteriza justamente pela não-equivalência” (LACAN, 2007[1975/76], p. 98). E seu raciocínio logo se complementa: “o homem é para uma mulher tudo que quiserem, a saber, uma aflição pior que um *sinthoma*. (...) Trata-se mesmo de uma devastação” (Ibidem). Deixando ao encargo da análise um tratamento desse embate, uma vez que não há equivalência e nem como especificar o que concerne o *sinthoma* na mulher.

Lacan considera que por não haver equivalência sexual, é o *sinthoma* que permite a relação sexual no *fallasser*, no ser humano. O encaminhamento da finalização dessas reflexões, nesse trabalho, não pode desconsiderar a criação por Lacan do termo *Lalíngua*, este definiria o que é anterior à linguagem, que está fora do sentido articulado e

se anuncia como balbucios, como sons fragmentados. São as marcas da presença materna, e não da identificação à mesma, que tomam corpo. Ele realça a importância desses fiapos da língua materna, que falam com o corpo, e constituem o que ele nomeou de *falasser*. Para Lacan, *Lalíngua* é um termo para evidenciar uma realidade substancial - o inconsciente real. Uma vez que este se apresenta como lapso, de forma estranha à cadeia significante.

Um Analista da Escola (AE), portanto, que se orienta pelo texto lacaniano deve saber que mesmo que o sujeito suposto saber seja condição da psicanálise, esse não é real. Há um “jogo entre o inconsciente como real e a operação que o muda e também o dilui, ou seja, a do sujeito suposto saber” (MILLER, 2009a, p. 18).

Lacan inicia o Prefácio à edição inglesa do Seminário 11, em 17 de maio de 1976, escrevendo: “Quando *o esp de um laps* – ou seja,[...], *o espaço de um lapso* - já não tem nenhum impacto de sentido (ou interpretação), só então temos certeza de que está no inconsciente. [...] Mas basta prestar atenção para que se saia disso. Não há amizade que esse inconsciente suporte” (2003[1976], p. 567). E o fato do eu dizer a verdade? Conclui Lacan, “não há verdade que, ao passar pela atenção, não minta” (Ibidem).

Há muitos barulhos na formação dos analistas. Os ruídos dos pares perturbam o analista na atenção ao lapso. A busca da verdade na ficção requer o exercício de estar só. Lacan, nesse texto, questiona porque desde então a prática da psicanálise se dá entre pares, mesmo que seu inventor Freud, solitário, tenha dado o exemplo.

CONCLUSÕES

A validação das teses psicanalíticas junto a uma parte da população pobre que a princípio não tem dinheiro para pagar por um tratamento, foi colocada em questão nesta pesquisa. A princípio eles estão fora do circuito de ação da psicanálise. Só alguns psicanalistas tomam o desafio de refletir, ao serem convocados a opinar sobre os problemas sociais – as diversas expressões da violência física e psicológica nas famílias, as drogadicções e o tráfico, as dificuldades de escolarização, a desagregação social, entre outros temas, que em algum momento provoquem indignação e estranhamento na sociedade em geral. São comentários genéricos e pouco relevantes, que em geral, não apontam qualquer especificidade nesses grupos. Na grande maioria, associam-se tais situações ao empobrecimento material, tal como os preceitos sociológicos.

Terminado o levantamento bibliográfico para esta pesquisa, indicamos primeiramente como conclusão desta tese que o desconhecimento das possibilidades da psicanálise em contribuir na análise de alguns dos ditos sintomas sociais seja um dos fatores pelos quais os estudos psicanalíticos pouco são usados para subsidiar as diretrizes nas políticas públicas no Brasil.

Historicamente, temos uma desconsideração teórica da psicanálise sobre as relações entre o empobrecimento psíquico, e conseqüentemente uma precariedade subjetiva associada ao empobrecimento material possível de ser observada em muitos brasileiros. Para todos serão óbvias tais relações? Não constatamos ações políticas justificadas por estas relações.

É preciso ser enfático e repetitivo em apontar que as precariedades subjetivas associadas à pobreza material, juntas, tornam-se uma das causas que dificultam e ou até impedem o desenvolvimento de laços sociais baseados nos princípios democráticos.

Freud já tinha anunciado que para análise de tais precariedades seria necessário observar os efeitos dos processos civilizatórios, e em particular, na modernidade, os efeitos do individualismo. A própria psicanálise surge a partir da experiência da clínica freudiana, que recebia pacientes com sofrimentos generalizados no corpo e ou com mentes conflituosas que se debatiam entre o que era da ordem social e os impulsos considerados inconscientes, era o tempo em que se passa a sofrer os efeitos “subjetivos” das

incompatibilidades com os ideais vigentes. Era crescente o questionamento e consequentemente a descrença nos ideais tradicionais. Os avanços decorrentes do capitalismo e da força da ciência moderna produziram devastação em muitas pessoas, e a pobreza, historicamente, sempre presente na humanidade, associou-se a partir de então a esse caos, e tornou sinônimo de incompetência e de vergonha para alguns indivíduos na sociedade. Para muitos, a pobreza ainda é considerada uma punição moral típica de quem pertence ao *status* inferior, e o desprezo e os olhares distantes são as punições emocionais impostas pelo mundo dos “esnobes” que não perdoam aqueles que são privados dos símbolos da importância.

Na obra freudiana, o esforço de teorizar sobre os processos culturais não pode ser tomado como uma vaidade intelectual do autor. Freud se preocupou em demonstrar que cada sujeito estabelece relações com o universo social em que cada um está inserido – a realidade material e a realidade psíquica.

Nossa pesquisa sobre Os **efeitos subjetivos da pobreza material e consequências materiais do empobrecimento psíquico, situa-se** no campo freudiano. Consideramos as reflexões de Jacques Lacan, na retomada do texto de Freud no que diz respeito aos estudos sobre a constituição do eu, do supere e das vicissitudes pulsionais; e daí postular a importância de tais conceitos para uma clínica possível junto aos sujeitos pobres no capitalismo contemporâneo. A proposta de teorização sobre esse complexo fenômeno exigiu olhares complementares e partilhamento de diversos saberes, aqui representados através das ciências sociais, da antropologia brasileira, da filosofia, da religião e da literatura, enquanto representante das diversas expressões artísticas de que os homens podem se utilizar.

Propomos que um *psicanalista* ao abordar essa temática, deve fazê-lo considerando dois eixos:

1. A pobreza material e as relações com o processo civilizatório;
2. As consequências subjetivas e sociais do empobrecimento psíquico.

O que se estuda no texto freudiano sobre o mal-estar da civilização? Freud, desde 1918, reconhecia a gravidade da epidemia que se espalhava - a miséria neurótica e o empobrecimento material. A descrença generalizada nos dogmas tradicionais significou

para muitos o desamparo, o abandono e conseqüentemente a ausência de proteções. Ele declarou em suas pesquisas que a psicanálise deveria investigar essas relações, porém esta indicação exigia um analista avisado, sabedor do seu ofício. A preocupação maior seria com a formação dos psicanalistas. Não era uma prática para iniciantes, e ainda tal tratamento precisava ser oferecido nas instituições de analistas e ou financiadas pelo Estado, tal como um projeto público para combater a tuberculose.

Temos a nossa segunda tese: a prática possível da psicanálise junto à população pobre requer uma decisão política dos analistas e do Estado. Para que o tratamento seja oferecido gratuitamente, faz-se necessário que o Estado subsidie os honorários dos analistas, mesmo que recebam valores que não sejam equivalentes a realidade de consultório. Os analistas podem investir em prol do tratamento possível e do desenvolvimento científico da psicanálise.

Falamos de um campo que desafia os analistas experientes, que mesmo com domínio da teoria da psicanálise, da chamada Psicanálise pura, tornam-se também responsáveis pela transmissão, divulgação e a formação dos jovens analistas. Aqueles, através da Psicanálise em extensão são convocados a aplicar os conceitos fundamentais numa clínica em que a diversidade de sintomas denuncia uma proliferação de modalidades de existências que se apresentam sempre com o caráter “emergência subjetiva”.

As crenças na universalidade das teses freudianas nos permitiram analisar quais seriam as dificuldades de adesão ao pacto civilizatório em alguns sujeitos que têm como sintoma o empobrecimento material. Trata-se de um sintoma? Na clínica, de imediato avaliamos o significado de tal sintoma. Mas, como chegar a um analista se não tem dinheiro para o pagamento do tratamento tradicional? A psicanálise está perdendo um campo de pesquisa fundamental - a observação dos efeitos na subjetividade de uma precariedade material. Freud nos deu a dica: clinicamente é preciso avaliar os ‘prejuízos’ na tessitura do eu, decorrentes do conflito entre os impulsos pulsionais e a pressão das exigências da realidade do laço social. Deste conflito, que é constitucional, teremos como resultante a instituição da realidade psíquica e da realidade social, que se equilibra entre o tanto de esforço e fragilização que o eu fez para se constituir.

Tratamos a questão do empobrecimento material e psíquico conforme o mapa proposto por Freud: o que é da ordem pulsional só temos acesso através do representável, no campo da linguagem. E ainda: a civilização oferece as balizas para que cada sujeito faça o representável e constitua o seu laço com o social.

A satisfação pulsional não se submete à lei e ao desejo, fazendo-se necessária a instituição de uma realidade moral, de crença em ideais, para que se controle a força pulsional que age sobre o eu como um imperativo categórico. As experiências de fracasso e sofrimento são desencadeadas mediante a realidade da castração, que Freud indicou como o preço a pagar pela existência (1930).

A preponderância do princípio da realidade no eu expressa o desenvolvimento da consciência moral, a qual é a síntese da capacidade de julgar e de se adaptar à realidade social. Nesse processo, as consequências subjetivas são níveis de perda da realidade material, em prol da realidade psíquica, uma vez que no reino da pulsão de morte não há moralidade.

Na práxis, tais observações nos orientam para a direção do tratamento e a baliza; isto equivale ao princípio de realidade. A consciência moral é evidenciada em todo texto freudiano, particularmente quando se refere à melancolia. Freud (1917/18) considerou-a o protótipo para se estudar a organização psíquica, e demonstrar a importância da realidade moral como barreira perante as atuações desmedidas do imaginário, dos fantasmas mentais. Fenômeno também observado em graus diferenciados nos sintomas, na reação terapêutica negativa, no masoquismo e, entre outras modalidades que expressam o sofrimento desmedido do eu.

A minuciosa descrição que Freud fez da afecção do melancólico nos chamou a atenção. Para ele, a melancolia lhe possibilitou revelar a constituição do Eu humano. Na melancolia, observamos o mais alto grau de autodegradação que um sujeito pode se impor - a perda do amor-próprio. Uma parte do Eu se coloca contra a outra, e toma-o como objeto e julga-o criticamente. Há uma *consciência moral*, uma instância do Eu, que critica e julga o próprio Eu, e pode, inclusive, adoecer isoladamente. A característica mais marcante no melancólico, apontada por Freud, é o desagrado com o próprio Eu. São pessoas maçantes, que se julgam desconsideradas e injustiçadas, e sofrem com a feiura, com o corpo, com

insônia, com a inferioridade social, porém cujo maior *temor* seria o do *empobrecimento econômico*.

Por que Freud identificou como uma das formas de autodegradação o empobrecimento material até a miséria? Citamos no decorrer da pesquisa o romance *Gente pobre*, de que o relato literário se apresenta como um testemunho da pobreza de um homem e de uma mulher. São histórias de homens que perdidos na “multidão” reivindicam igualdade de direitos, fim da opressão das classes sociais e econômicas, cultuam a pobreza como escudo de proteção aos malefícios que a competitividade capitalista exige. A ilusão de felicidade é associada ao descrédito na ordem social em vigor, na ideia de simplicidade, e idolatria à expressão dos sentimentos “puros” e das verdades de cada um.

De Freud a Lacan há um consenso de que os limites e as possibilidades de intervenção da psicanálise no laço social estão na formação dos analistas. Freud, até 1913, desconsiderava o tratamento psicanalítico aos pobres. Só com a teorização sobre o narcisismo e as pulsões pode afirmar a sua preocupação com doença psíquica que se alastrava como uma epidemia social – a pobreza.

Freud manteve a tese da centralidade do laço com o pai na constituição subjetiva, no momento em que a ciência tendia a desconsiderar a relação de cada um à filiação. A modernidade se manifestou na Declaração dos Direitos do Homem, com a ideia de que “todo homem nasce livre e igual”, o que pretendeu destituir a dívida simbólica, da particularidade da relação ao significante paterno. Como cada um resolve essa dívida se torna uma questão de análise.

Muitas vezes, nos perguntamos onde fica o pronto-socorro da clínica psicanalítica? A procura por um analista, inicialmente, é sempre da ordem da urgência. Algo descarrilha o sujeito das suas verdades mentirosas, o que precipita a angústia. Lacan, no seu retorno a Freud, constrói sua obra, partindo do princípio de que um analista precisa estar atento aos lapsos, ao inconsciente. Estes se fazem presentes já nas entrevistas, desde que haja um analista atento à experiência do real.

Lacan (1962-63) é cuidadoso para expressar o conceito que só na ordem simbólica há falta. Mas que a privação, essa é alguma coisa de real. O apontamento de que algo falta já é um lugar designado pelo simbólico sobre o real. E, tal como Freud, Lacan afirma que a

falta é radical para a própria constituição da subjetividade e que a mesma só é acessível na experiência analítica.

Nos estudos sobre as relações entre o empobrecimento do Eu e o empobrecimento econômico e social, entendemos que a ação humana, particularmente a satisfação das necessidades, desenrola-se na rede da linguagem, em discurso, e no campo da ética. O universo simbólico é transmitido por meio dos enunciados primordiais, dos códigos e das leis. As necessidades nunca se apresentam em estado puro, já que não se tem acesso à ordem natural. Elas precisam ser faladas, e sempre perpassadas pelo desejo e pela demanda. Para Lacan, o que tem *status* de necessidade e torna possível a existência do homem é a diferença sexual: masculino e feminino.

Lacan, ao localizar a diferença sexual na ordem da necessidade, e que desta só é possível falar, institui que, portanto “não há relação sexual” (LACAN, 1972-73). O ser falante fala por falar, não se endereça ao Outro, porque Há um puro gozo em falar, já identificado na Bíblia: “no princípio era o verbo”. E Freud, nos estudos sobre os chistes (1905), se refere ao prazer dos bebês com o som, anterior a qualquer sentido. Com essa teorização, a regra da associação livre muda de objetivo: de “dizer tudo” para dizer “qualquer coisa”, ou seja, que se tagarele como uma mulher. Com esta redefinição, o Outro consistente dos mitos paternos freudianos esvazia-se de sentido.

Como trabalhar com essas concepções lacanianas na interpretação das famílias brasileiras? Novamente seguimos Lacan no seu retorno a Freud, e encontramos subsídios para discutir quais as consequências de tal movimento. Lacan reconheceu as relações entre o sujeito-ciência-cultura, e redimensionou a importância do conceito freudiano de pai edípico. Os laços familiares modernos ainda continuam laços hierárquicos. Já se distinguem os indivíduos conforme o sexo e as gerações e cabia ao pai fazer o laço entre a linguagem privada da família e a linguagem pública.

Lacan (1975-76) propõe uma saída que muito nos interessa a de que no sintoma, estariam os traços e as identificações paternas. A palavra sintoma (sem *th*) se vincula à função do pai, para aquele que transporta o equívoco e os traços organizadores das relações entre o externo e o interno. E propõe (2003[1972]) que o discurso psicanalítico pode fundar um laço social purgado de qualquer necessidade de grupo. Reforçando em seguida, em

Televisão (1993 [1974]), ao acrescentar que este discurso que se diz analítico é o laço social determinado pela prática de uma análise). E merece ser elevado à altura dos laços mais fundamentais dentre os que permanecem para nós em atividade. Retomando para tal possibilidade a discussão em torno da formação dos analistas e a difusão da psicanálise.

Ao discutirmos sobre a psicanálise aplicada, estamos delimitando que o enquadramento desta não existe sem a psicanálise pura, e esta, por si mesma, interroga a transmissão e a formação. Segundo Coelho dos Santos (2002), o ensino do que quer que seja, na graduação, limita-se a transmitir informações necessárias para que o futuro “psicólogo” possa escolher a orientação em que vai se especializar. Porém, a graduação no Brasil, em geral, segue um ideal de habilitar para o trabalho imediato, e ainda como, viés de sucesso obrigatório. Muitos recém-graduados, não desenvolvem a formação de hábitos de estudos e de pesquisa, e nem tão pouco a capacidade de aprender com outro mestre, tal como a tradição, segundo artesões.

Na psicologia, o senso comum permeia a formação, e se torna um empecilho ao avanço do conhecimento. Logo a prática clínica, normalmente praticada com a população pobre, é tomada como ensaio, e pode ser feita de qualquer modo – são os estágios – que ao invés de conscientizar esse público dos limites, tem contribuído para inflacionar os egos e habilitar alguns a intitular-se psicanalistas. Não entramos no mérito dessa discussão, pois essas reflexões alvo de debates infinitos nos cursos e no Conselho de Psicologia. O ponto que queremos chamar atenção, é que a influência da psicanálise na graduação é muito grande, e isto será muito bom se incentivar os acadêmicos ao estudo, e não à prática clínica imediatista: diríamos a uma prática à moda do “jeitinho brasileiro” (FONSECA, 2008), principalmente, diante de outros profissionais, numa clínica que traz em si a marca dos chamados atendimentos imperfeitos (FIGUEIREDO, 1997).

A partir da década de 90, houve a abertura legal do espaço universitário para as pesquisas em psicanálise. Os psicanalistas, na maioria professores dos cursos de Psicologia, organizam os cursos de pós-graduação: especializações, mestrados e doutorados, com o propósito de efetivar o diálogo da psicanálise com a ciência. A tese que hora apresentamos se desenvolveu no Programa de Teoria Psicanalítica, do Instituto de Psicologia da UFRJ, criado em 1988.

A mestria aqui considerada cria um estilo de investigação orientada pela transferência de trabalho do orientando e seu orientador. Ambos pretendem circunscrever a especificidade e o grau de abrangência de algo considerado “novo”, para um determinado campo conceitual.

Os estudos em Freud e Lacan apontam que não há uma teoria da técnica, pois não há clínica sem ética, e, portanto, a transferência torna-se condição essencial ao acesso à dimensão fantasmática do sintoma. A descrença nesse pressuposto produz um desgaste sem limites da técnica, isto é, a “desconceituação” que leva a prática do que Freud (1926) nomeou de psicanálise selvagem.

Na formação, ao se estabelecerem os princípios que orientam o campo da psicanálise, tem-se, também, como um objetivo a mais, a aprendizagem da habilidade de argumentação na apresentação do caso clínico.

A proposta de tratar caso a caso é contrária à concepção estatística e de comparação à qual se referenciam às terapias cognitivo-comportamentais. Para que algum trabalho se processe no âmbito da psicanálise, é necessário que o sujeito se implique em suas queixas, e não as oferte como objeto de estudo a outro da “mestria”.

O recorte teórico desenvolvido nesta tese seguiu a leitura freudiana prolongada por Lacan e os pesquisadores psicanalistas da atualidade. Também, nos apropriamos, inicialmente, de alguns estudos sobre a família pobre brasileira nas ciências sociais. Nesta, procuramos os sentidos retirados dos documentos com o objetivo de capturar nos textos sociológicos e antropológicos um conhecimento sobre a dinâmica do comportamento social das famílias consideradas pobres, e tais estudos, mesmo desenvolvidos na região sudeste, trazem a marca da brasilidade que se generaliza. A migração dentro do país fez uma mistura tal que, segundo Da Matta (2011) e Almeida (2007), é possível construir-se uma mentalidade brasileira, que ora é mais arraigada, no que diz respeito à transmissão oral de valores e costumes, ora sofre a influência da educação mais voltada para os princípios individualistas e democráticos, que muitas vezes quando se opõem, transformam-se em palco de dramas sociais e amorosos.

Entende-se nas análises dos textos que a passagem do modelo da família patriarcal à família individualista não se faz sem um preço alto para muitas gerações, esse é um fato histórico atestado por Dumont (1985) e Castel (1998).

Indicamos também que o trabalho da psicanálise fora do consultório, na chamada psicanálise aplicada, não desconsidera tais premissas, ao contrário, exige um analista aplicado, que transpõe seus estudos sobre as modalidades de laço social numa determinada sociedade, nos diversos lugares em que atue.

A família é uma instituição anterior ao capitalismo, portanto vale lembrar que os papéis familiares, com suas constelações de direitos e deveres, não decorrem do modo de produção capitalista. A socialização é um processo de mão dupla, no âmbito do coletivo e do particular, e, que nessa passagem, interpretamos o discurso do Outro parental com as cores de nossos valores e desejos, bem como do tempo histórico dos grupos aos quais pertencemos.

Sarti (1995) afirma que a permanência do modelo arcaico na sociedade e, em particular na família, se deve à manutenção das duas matrizes simbólicas: a hierarquia e a reciprocidade. As regras desse modelo são postas em cheque pelo individualismo no Brasil. Os sentimentos e as experiências eram vivências prioritariamente coletivas. Com o descrédito nos valores do senso comum, e a ascensão ao gosto em priorizar as necessidades psicológicas individuais – a introspecção e a intimidade afetiva deixaram de ter modelos comuns, para que cada um invente seu modo de funcionar.

No Brasil, a emergência do ideal individualista foi e ainda é marcado pelo distanciamento entre eu público e eu privado. A ordem pública passou a ser entendida com um espaço “sem lei”, as coisas públicas foram tomadas como sem “dono”, e o desleixo com os bens e dinheiro público abriu um espaço complexo para o exercício do jeitinho e da corrupção.

Ou seja, em pleno século XXI, continuamos diante do enigma sobre a vida e sobre a morte, e com a certeza de que enquanto ele perdurar, os homens precisarão fazer religiões, artes, ciências e até se recusarem a fazer qualquer coisa, e aí teremos a proliferação da violência e das drogas como meios de expressão da irritabilidade de muitos “sujeitos” perante o insistente pacto civilizatório, e isto não acontece só entre os pobres e ou os nordestinos que migram para o sudeste. Generaliza-se o descrédito na lei social, e não ter dinheiro pode ser simplesmente sinônimo de “injustiça social”, que se resolve com um assalto a mão armada, e ou um assassinato banal.

Tomamos esses estudos com muito cuidado, muitas vezes embaraçada por tal apropriação, mas pretendemos avançar na pesquisa interdisciplinar, e como fomos muito bem recebida pelos colegas das áreas afins, reproduzimos a leitura do *mal-estar na civilização* a partir do campo da ética e da clínica da psicanálise, considerando que a princípio, a civilização atual se estrutura na hegemonia do científico e do capitalista, e, da reunião de ambas, temos a globalização. Porém, é importante ficar claro que a adesão à ciência e à psicanálise não se faz sem resistência e ou grande esforço.

Estas análises antecedem os estudos da antropologia brasileira, e apontam a resistência em romper com o ideal freudiano de um pai que “não abandona seus filhos” e que, apesar dos avanços da ciência e da tecnologia, também guarda uma relação de adesão com a questão da transcendência. Ou seja, conforme resumiu Coelho dos Santos (2008), na vida adulta não se elimina completamente o resíduo da dependência infantil. Essa dependência permanece como um resto arcaico atuando durante a vida adulta. E forneceria o protótipo de relações de dependência que se prolongariam na vida adulta, nos demais relacionamentos interpessoais.

Em geral, as teses freudianas se mantêm como hipóteses orientadoras do trabalho clínico. Porém, não podemos desconsiderar as exceções que proliferam nos recantos brasileiros, são histórias de horror dos sujeitos chamados desbossulados. Eles vagueiam pelas cidades sem rumo, desinseridos do campo da linguagem, e conseqüentemente do laço social.

Freud, em *Linhas de progresso na Terapia Psicanalítica* (1919 [1918]), nos alertou sobre as possibilidades de alguns pobres não despertarem interesse pelo tratamento psicanalítico, uma vez que as precariedades da vida dura que os espera após a recuperação não lhes oferecem atrativos, e que a doença dá-lhes um direito a mais à ajuda social. Sabermos disso significa que temos de identificar essa população, diagnosticar os níveis de patologia psíquica, para então se propor ações que considerem a precariedade no estabelecimento de vínculos, e que estes devam ser tratados como *exceções*, pois não saem dessa posição. São esses que precisam ser assistidas pelo Estado.

Repetimos aqui nas conclusões, que são pessoas com uma “deformação de caráter”, que acreditam que foram prejudicadas pela Natureza, por um comportamento de segregação a uma raça ou em relação a uma história de sofrimento imposto a uma nação, exigem

reparações por antigos ferimentos ao narcisismo, ao amor-próprio por desvantagens congênicas e infantis de todos.

Observamos o agravamento da fragmentação de alguns sujeitos com o laço social, alguns parecem *des*-ligados. Os craqueiros atuais nos lembram dos vagabundos da sociedade pré-industrial, completamente individualizados e expostos à falta de vínculos e do suporte do trabalho, da transmissão familiar, e que não fazem projeto de futuro. Seus corpos são seus únicos bens e vínculo, que os fazem gozar na destruição que se produz pela explosão de individualismo absoluto. Esses traços aparecem em menor proporção em inúmeros outros sujeitos que, com suas precariedades, se relacionam de forma diferenciada no laço social.

No Brasil, reafirmamos a importância dessas redes de proteção básica as famílias, as crianças e os jovens. Esses, particularmente, divididos pelos ideais da modernidade de liberdade, do consumismo, do culto ao eu, do desempenho – “o se dar bem” e do desejo de separar-se dos pais, de romper com o infantil, arriscam-se na vida, seja para suportar as frustrações do mundo, do amor e do trabalho e ou da criminalidade.

Castel (1998), através da reflexão histórica de mais de quatro séculos, questiona o fracasso político de erradicação da vagabundagem. Quem são os *vagabundos*? Estes, os “vagabundos ou os marginais” nos trazem para os dias de hoje: o cerne da problemática da *exclusão*. Estes se tornam perigosos predadores que vagueiam pelas margens da ordem social: romperam o pacto social – trabalho, família, moralidade, religião – são inimigos da ordem pública, e flutuam do mundo do trabalho ao mundo do crime. Mas só uma minoria vagueia pela cidade sem rumo, sem terra, sem vínculos, numa impossibilidade de estabelecer relações, e que até poderíamos chamá-los, hoje, de desbussolados. A maioria dos mendigos ou vagabundos ainda são pobres levados à situação de miséria pela falta de trabalho e pelo isolamento social que se apresenta nas sociedades.

Freud nos informa do valor do trabalho. Na cultura ocidental moderna que já há muito atingiu também o Oriente, o trabalho tem sido um bem simbólico que articula ordem individual e ordem coletiva em laço social. Quando esse laço é abalado, desamarrado por políticas e medidas econômicas nacionais, internacionais ou empresariais que rompem ou esgarçam esse contrato, o valor trabalho, enquanto bem simbólico, também entra em derrisão. Negar tal valor ao trabalho, é desconsiderar que os sujeitos estão profundamente

marcados por esse valor enquanto constitutivo de sua própria identidade. Esses efeitos subjetivos são difíceis de medir a curto prazo, mas parece que estão se revelando nos números epidêmicos presentes nas estatísticas das últimas décadas.

Aqui, não pretendemos esgotar o tema e sim trazê-lo mais para o foco da nossa temática, e refletir sobre a articulação entre o que temos assistido nas estatísticas das depressões no mundo e a precarização das relações de trabalho e afetiva e o empobrecimento material. Se o trabalho não é o nosso único valor, ocupa sem dúvida certa centralidade tanto em relação à subsistência, quanto à inserção social e à constituição subjetiva, num mesmo laço.

Há um processo de individualização profunda, que ameaça a sociedade de uma fragmentação, que a tornaria ingovernável, ou de uma polarização entre os que podem associar individualismo e independência, por conseguirem assegurar uma posição social e econômica. A estigmatização da vagabundagem foi uma das formas de policiamento desses elementos perigosos. A sociedade ao expulsar, de forma “encoberta”, alguns de seus membros do centro para periferia, nos convoca a pensar sobre a dinâmica dos processos de segregação. São muitas as incertezas do nosso tempo, e cabe ao Estado ter estratégias para intermediar as relações entre o mercado e uma sociedade hiperdiversificada, acompanhando as nervuras do processo de individualização.

Estou atualmente, como Conselheira da Assistência Social em Juiz de Fora, e assumi a função “voluntária “ de coordenar a Comissão de Formação e Comunicação do Conselho Municipal de Assistência Social de Juiz de Fora (CMAS/JF) que tem estudado todas as propostas da Secretária de Desenvolvimento Social, e não tenho dúvida de que ter mais de 36% vivendo com renda de R\$ 70,00, e outros 50% da população vivendo com renda em torno de um salário mínimo, requer ações do poder público, que consideramos ser a única instância capaz de construir pontos de contato entre os diferentes níveis de desigualdades sociais.

Indicamos nesta tese, a importância de enfrentarmos as transformações da civilização desde a modernidade até a contemporaneidade. Essas mudanças afetam em geral, a existência dos sujeitos em sociedade no que diz respeito aos modos de organização dos laços sociais, e na constituição das famílias, vivência da sexualidade e do trabalho. É notório que as questões do inconsciente, do ponto de vista em que se articulam a cultura e o

sujeito, não são atemporais, e sim permanentemente atualizadas. Divulgar que os infortúnios da vida dos quais se originam as faltas de amor, pobreza, dissensões de família, um mau companheiro para o casamento, circunstâncias sociais desfavoráveis e a rigidez dos padrões éticos a cuja pressão o indivíduo está sujeito, são temáticas de tratamento na clínica psicanalítica é fundamental.

A peste, que Freud acreditava estar levando aos Estados Unidos, foi muito bem aceita desde que se tornasse mais um instrumento terapêutico na busca da eficácia e satisfação dos possíveis usuários. O objetivo seria conter a angústia e o mal-estar de não ter o controle sobre o corpo, a mente e a relação com o outro no laço social. A exigência da sociedade de que seja avaliada a eficácia da psicanálise, mobiliza o questionamento sobre a formação do analista. Tema espinhoso que requer um olhar crítico sobre as análises dos analistas e a sua formação teórica.

Na contemporaneidade, a psicanálise, enquanto meio de tratamento, é muitas vezes, acusada de não oferecer provas da sua eficácia, principalmente no que diz respeito aos critérios de aplicabilidade, de cura, de alta, e até de indicadores de final de análise e de passe para os analistas na Escola. O desafio de construir um saber a respeito do real, que encarna a pulsão, e saber fazer invenções sublimatórias para o impossível da relação sexual, faz parte do trabalho de silenciar diante do saber do inconsciente real.

Os interessados na psicanálise não estão isentos de tais influências, acreditamos ser por isso haver tantos barulhos na formação dos analistas. Os ruídos dos grupos e até dos pares perturbam o analista na atenção ao *lapsos*. A busca da verdade na ficção requer o exercício de estar só. Porém, na contemporaneidade, a prática da psicanálise se dá entre pares, mesmo que seu inventor Freud, solitário, tenha dado o exemplo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Alberto Carlos. **A cabeça do brasileiro**. 3ed. São Paulo: Record. 2007. 227p.
- ASSOCIAÇÃO DO CAMPO FREUDIANO. **Pertinências da psicanálise aplicada: trabalhos da Escola da Causa Freudiana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. 249p.
- BARROS, Ricardo Paes. O liberal contra miséria. O cérebro do bolsa família. **Revista Piauí** 74. Entrevistador: Rafael Cariello. Ano 7, p. 28 – 39. novembro. 2012
- BASTOS, Angélica e FREIRE, Ana beatriz. A prática entre vários: princípios e aplicação da psicanálise. In: COELHO DOS SANTOS, Tania (Org.) **Efeitos terapêuticos na psicanálise aplicada**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2005. p.93 – 109.
- _____. (Org.). **Psicanálise hoje**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2006. 224p.
- BAUMAN, Zygmunt. **Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2004. 190p.
- BERGER, Peter;LUCKMAN, Thomas. **A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento**. Petrópolis: Vozes, 1985. 248p.
- BOTTON, Allan. **O desejo de status**. Rio de Janeiro: Rocco, 2005. 290 p.
- BRASIL. Ministério da Previdência Social. 2011. **Auxílios-doença acidentários e previdenciários segundo os codigos de Classificação Internacional de Doenças – CID 10**. Disponível em < <http://www.previdencia.gov.br/conteudoDinamico.php?id=502>> Acesso em 07 de setembro de 2013.
- BROUSSE, Mari-Hélène. Três pontos de ancoragem. In: ASSOCIAÇÃO DO CAMPO FREUDIANO. **Pertinências da psicanálise aplicada: trabalhos da Escola da Causa Freudiana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p.22 - 26.
- CASTEL, Robert. **As metamorfoses da questão social: uma crônica do salário**. Rio de Janeiro: Vozes, 1998. 611p.
- CLAIR, J. L’ art de la mélancolie: depoimento. **Le Magazine Littéraire**. out. – nov. Entrevistador: Pierre Assouline. Paris. 2005.
- COSTA-MOURA e BIANCO. Fernanda e Ana Carolina Lo. A psicanálise fracassa onde a religião triunfa: em torno do real e da ciência. **Tempo Psicanalítico**. Rio de Janeiro, Sociedade Psicanalítica Iracy Doyle, 2006, v.38, p. 165 – 179.

COELHO DOS SANTOS, Tânia . **Quem precisa de análise hoje?** – O discurso analítico: os novos sintomas e novos laços sociais. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001. 333p.

_____. Do saber suposto ao saber exposto: a experiência analítica e a investigação em psicanálise. In: **Biblioteca Virtual**. 2002, Site: <<http://www.nucleosephora.com>>. Acesso em 09 de junho de 2013.

_____. Um estudo comparativo da angústia na neurose obsessiva e na histeria. BESSET, V. (Org.) In: **Angústia**. São Paulo: Escuta, 2002. p. 37 -52.

_____. **Efeitos terapêuticos na psicanálise aplicada**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2005. 110p.

_____. e AZEREDO, Tânia e F. A. M. Um tipo excepcional de caráter. **Psyque, Revista de psicanálise**, São Paulo, Universidade São Marcos, 2005a. v. V, Ano IX, n: 16, p. 77-96.

_____. **Sinthoma: corpo e laço social**. Rio de Janeiro: Sephora / UFRJ. 2006. 254p. Versão disponível < www.nucleosephora.com > Laboratório de ensino. Acesso em 09 de junho de 2013.

_____. O psicanalista é um sinthoma. **Latusa**. Rio de Janeiro: Escola Brasileira de Psicanálise, Seção Rio, nº 13, 2008. p.57-72.

_____. e DECOURT, Tânia e Marcela Cruz de C. **A cabeça do brasileiro no divã**. Rio de Janeiro: SEPHORA, 2008. 141p.

_____. Sobre a clínica de orientação lacanianiana: dos impasses da sexuação à invenção do parceiro-sinthoma. **Ágora**. Estudos em Teoria Psicanalítica. Rio de Janeiro, Contra Capa, , v. 12, n 1, p. 9 - 26. jan./ jun. 2009 a.

_____. Sinthoma: a arte de encarnar e sublimar o próprio sexo. In: MELLO LIMA, M. e COUTINHO JORGE, M.A. (Org.) **Saber fazer com o real** – diálogos entre psicanálise e arte. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, Cia Freud: PGPSA/IP/UERJ, 2009b. p. 373- 380.

_____. Ditadura da homogeneidade ou direito ao gozo autista do sinthoma. Trabalho apresentado no **XVIII Encontro Brasileiro do Campo Freudiano**: O sintoma na clínica do delírio generalizado. São Paulo, 19 a 21 de novembro de 2010, (inédito).

_____. MARTELLO, Andrea. SANTIAGO, Jesus (Org). **De que real se trata na clínica psicanalítica?** Rio de Janeiro: Cia Freud: PROAP/CAPES, 2012. 400p.

COTTET, Serge. Efeitos Terapêuticos na clínica contemporânea. In: COELHO DOS SANTOS, Tânia (Org.) **Efeitos terapêuticos na psicanálise aplicada**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2005. p.11 - 58.

_____. Problemas de formação no Centro Psicanalítico de Consultas e Tratamento. In: In: COELHO DOS SANTOS, Tânia (Org.) **Efeitos terapêuticos na psicanálise aplicada**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2005. p.53 - 58.

_____. O psicanalista aplicado. In: Matet, J. D. & Miller, J. **Pertinências da psicanálise aplicada: trabalhos da Escola da Causa Freudiana reunidos pela Associação do Campo Freudiano**. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2007. p. 27- 31.

DAMATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro**. 6.ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997. 350 p.

_____. **Carnaval como um problema cultural: para uma teoria dos eventos formais e sua magia**. Rio de Janeiro: Ensaio 79, setembro de 1986. 35p.

_____. **Basta recordar os pés das chinesas: Notas sobre Gilberto Freyre e o carnaval do Brasil**. Trabalho apresentado no Seminário Internacional Novo Mundo nos Trópicos: Comemoração de 100 anos de Gilberto Freyre – realizado em Recife, Pernambuco, Brasil, de 21 a 24 de março de 2000. 25 p.

FREYRE, Gilberto. A mulher e o homem. In:____. **Sobrados e mucambos**. 1 Tomo. 4 ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1968. capítulo IV, p. 93 – 151.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor (1846). **Gente pobre**. Tradução, posfácio e notas de Fátima Bianch. São Paulo: Ed. 34, 2009. 192 p.

DUMONT, Louis. **O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna**. Trad. Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Rocco, 1985. 283p.

FIGUEIREDO, Ana Cristina. **Vastas Confusões e Atendimentos Imperfeitos: a clínica psicanalítica no ambulatório público**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997. 184p.

FONSECA, Valéria Wanda da Silva. O jeitinho brasileiro: quando a criatura desafia o Criador. In: COELHO DOS SANTOS, Tania e DECOURT, Marcela Cruz de Castro (Orgs). **A cabeça do brasileiro no divã**. Rio de Janeiro: SEPHORA, 2008. p. 57-72.

FORBES, Jorge. A psicanálise do homem desbussolado – as reações ao futuro e o seu tratamento. **Opção Lacaniana**. Rio de Janeiro, Escola Brasileira de Psicanálise, n 42, p.30-33, 2005.

FREUD,S. *Rascunho E*. (1894) **Edição Standard Brasileira da Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v.I, p.261-269.

_____. *Rascunho G*. (18954) **Edição Standard Brasileira da Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v.I, p. 275 -283.

_____. *Rascunho K* (1950 a) In: **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago. 1976. v. I, p.243.

_____. Análise de um caso de paranoia crônica. (1896). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago. 1976. v.I, p. 200 – 211.

_____. Considerações Teóricas (Breuer [1893-95]): Ideias inconscientes e Ideias inadmissíveis à consciência - divisão da mente. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago. 1976. v. II. P. 277 -296.

_____. Novos comentários sobre as Neuropsicoses de defesa (1896 b). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago. 1976. v. III, p.183-211.

_____. Psicopatologia do cotidiano: atos casuais e sintomáticos. (1901). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago. 1976. v. VI, p. 235 – 262.

_____. Os propósitos dos chistes (1905) In: **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago. 1976. v. VIII, p.109 -137.

_____. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade (1905) In: **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago. 1976. v. VII, p. 123- 250.

_____. Escritores criativos e devaneios. (1908 [1907]) In: **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de S. Freud**, Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. IX, p. 148-157.

_____. Notas sobre um caso de neurose obsessiva – Registro original do caso (1896) e A causa precipitadora da doença. (1909). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago. 1976. v. X, p.159 – 318.

_____. A significação antitética das palavras primitivas (1910). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago. 1976. v. XI, p.141 -148.

_____. Sobre o início do tratamento (novas recomendações sobre a técnica da psicanálise I) In: **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de S. Freud**, Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. XII, p. 163 -187.

_____. O retorno do totemismo na infância. In: Totem e Tabu, (1913 [1914]). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de S. Freud**, Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. XIII, p. 125 -191.

_____. Sobre o narcisismo: uma introdução. [1915a]. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de S. Freud**, Rio de Janeiro: Imago, 1976, v. XIV, p. 89 – 121.

_____. Reflexões para os tempos de guerra e morte. (1915b) **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. XIV, p. 311 - 339.

_____. As exceções. Alguns tipos de caráter encontrados no trabalho psicanalítico, (1916). **In: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de S. Freud**, Rio de Janeiro: Imago. 1976. v. XIV, p. 352- 356.

_____. Os arruinados pelo êxito. Alguns tipos de caráter encontrados no trabalho psicanalítico, (1916). **In: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de S. Freud**, Rio de Janeiro: Imago. 1976. v. XIV, p.357 – 374.

_____. Criminosos em consequência de um sentimento de culpa. Alguns tipos de caráter encontrados no trabalho psicanalítico, (1916). **In: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de S. Freud**, Rio de Janeiro: Imago. 1976. v. XIV, p. 375 – 380.

_____. Luto e melancolia (1917). Escritos sobre a psicologia do inconsciente, **In: Obras Psicológicas de Sigmund Freud (1915 -1920)**. Coordenação geral da tradução Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 2006. v. 2. p. 99 – 122.

_____. Luto e melancolia (1917). **In: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago. 1976. v. XIV, p.275 – 292.

_____. Victor Tausk. (1919). **In: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago. 1976. v. XIV, p. 339- 342.

_____. Conferência XXXIV – Explicações, aplicações e orientações. In: Novas conferências introdutórias sobre Psicanálise. [1933] **In: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago. 1976. v. XIV, p. 339- 342.

_____. Conferência XXVII –Transferência (1917[1916]). **In: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de S. Freud**, Rio de Janeiro: Imago, 1976. v.XVI , p.503 -522.

_____. Linha de progresso na terapia psicanalítica.[1919(1918)]. **In: Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas**. Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. XVII, p. 199 -211.

_____. O ensino da Psicanálise na Universidade. .[1919 (1918)] **In: Edições Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. XVII, p. 217 – 224.

_____. Introdução à Psicanálise e as Neuroses de guerra (1919) **In: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago. 1976, v. XIX, p.259 – 264.

_____. Além do princípio do prazer (1920). **In: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de S. Freud**, Rio de Janeiro: Imago. 1976. v. XVIII, p. 13 – 88.

_____. Breves Escritos – Doutor Anton Von Freund (1920). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de S. Freud**, Rio de Janeiro: Imago. 1976. v. XVIII, p.321-32.

_____. Psicologia de grupo e Análise do Ego. [1921]. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de S. Freud**, Rio de Janeiro: Imago. 1976. v. XVIII, p. 89 – 179.

_____. Prefácio ao Relatório sobre a Policlínica Psicanalítica de Berlim (março de 1920 a junho de 1922), de Marx Eitingon. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago. 1976. v. XIX, p. 357-358.

_____. O eu e o isso [1923]. In: **Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago.1996. v. XIX, p. 23 – 90.

_____. Uma neurose demoníaca do século XVII. (1922), In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro:Imago, 1976. v. XIX, p. 91 – 138.

_____. A organização genital infantil: uma interpolação na teoria da sexualidade. (1923 e). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago. 1976. v. XIX, p. 179 – 188.

_____. Neurose e Psicose (1924 b). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago. 1976. v. XIX, p. 189 -198.

_____. Prefácio a Juventude desorientada, de Aichhon (1925). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de S. Freud**, Rio de Janeiro: Imago. 1976. v. XIX, p. 341 – 348.

_____. A questão da análise Leiga.(1926) In: **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago. 1976. v. XX, p. 205- 293.

_____. Um estudos autobiográfico. [1925 (1927)]. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**,. Riode Janeiro: Imago. 1976. v.XX, p. 17 – 106.

_____. Fetichismo (1927 e). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago. 1976. v. XXI, p. 179 -188.

_____. Mal-estar na civilização. (1930[1929]) In: **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago. 1976. v. XXI, p. 75 -174.

_____. Conferência XXXI - A Dissecação da Personalidade Psíquica. (1932) In: **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. XXII, p. 63 – 84.

_____. A questão de uma Weltanschauung – Conferência XXXV (1933 [1932]) In: **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago. 1976, v. XXII, p. 193 – 220.

_____. Por que a guerra? (1930). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de S. Freud**, Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. XXII, p. 236 - 259.

_____. Um distúrbio de memória na Acrópole – carta aberta a Romain Rolland por ocasião de seu setuagésimo aniversário. (1936) In: **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago. 1976. v. XXII, p. 293 – 306.

_____. Análise terminável e interminável. (1937 c) seção V. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago. 1976. v. XXIII, p. 247 -290.

_____. Esboço da psicanálise (1940 [1938 a]). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago. 1976. v. XXIII, capítulo VIII, p. 224 – 234.

_____. A divisão do Ego no processo de defesa (1940 [1938]) In: **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago. 1976. v. XXIII, p. 305 - 312.

GINZBURG, Jaime. Conceito de melancolia. **Revista da Associação Psicanalítica de Porto Alegre**. Associação Psicanalítica de Porto Alegre. Porto Alegre: APPOA. 2001. p.102-116.

Disponível: < <http://www.appoa.com.br/uploads/arquivos/revistas/revista20.pdf>> Acesso 10 de março de 2013.

GUEDES, Rosa Lopes. *o desejo do analista e o discurso da ciência*. **Tese de doutorado em Teoria Psicanalítica**. Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica da UFRJ: Rio de Janeiro, agosto de 2007. 248 fls, capítulo I. Disponível: < www.psicologia.ufrj.br/teoriapsicanalitica/pdfs/tese_rosalopes.pdf > Acesso: 10 de março de 2013

GUÉGUEM, Pierre-Gilles. Quatro pontuações sobre a psicanálise aplicada. In: ASSOCIAÇÃO DO CAMPO FREUDIANO **Pertinências da psicanálise aplicada**: trabalhos da Escola da Causa Freudiana. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p.17 – 21.

IBGE. “Síntese dos Indicadores Sociais 2010- Uma Análise das Condições de Vida da População Brasileira”. Fonte: www.ibge.gov.br . Acesso em 15 de julho de 2013.

JARDIM, Silvia. Depressão e trabalho: ruptura de laço social. **Revista Brasileira de Saúde Ocupacional**. São Paulo, n36,(123). p.84 – 92, 2011.

LACAN, J. **O Seminário. Livro 2 - O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise**. (1954-55). 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987. 413p.

_____. **O Seminário. Livro 5** – As formações do inconsciente (1957-1958). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999, 531p.

_____. **O Seminário. Livro 7** - a ética da psicanálise. (1959-60). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988, 396 p.

_____. **O seminário. Livro 8** - a transferência. (1960/61) Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992, 386p.

_____. **O Seminário . Livro 10** - A angústia (1962-63). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005, 367p.

_____. **O Seminário . Livro 11** – Os quatros conceitos fundamentais da psicanálise. (1964). 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985, 269p.

_____. **O Seminário. Livro 16** - De um Outro ao outro (1968-69). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008, 412 p.

_____. **O Seminário. Livro 17** - O avesso da psicanálise. (1969-70). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992. 209 p.

_____. **O Seminário. Livro 20** - Mais, ainda. (1972-73). 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985. 201p.

_____. **O Seminário. Livro 23** - O sinthoma. (1975-76). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

_____. **O Seminário. Livro 24** : (1974). Lo no sabido que sabe de la una-equivocación se ampara en la morra.(Les non-dupes errent) In: **Edição eletrônica das obras completas de Jacques Lacan**. Buenos Aires: RD Ediciones Electrónicas, 2000. *CD-ROM*. [solo lectura]

_____. **Televisão** (1973). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993, 89p.

_____. **O saber do psicanalista**. (1971-1972). Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife. 1997, 132p. (publicação para circulação interna).

_____. Do sujeito enfim em questão. (1966). In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1998, p. 229 – 237.

_____. Função e campo da fala e da linguagem em Psicanálise. (1953). In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1998, p. 238 - 324.

_____. A direção do tratamento e os princípios de seu poder. In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1998, p. 591– 652.

_____. A Ciência e a Verdade. (1965 - 1966) In:____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1998, p.869-892.

_____. Complexos familiares na formação do indivíduo (1938). In:____. **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003a, p.29 – 90.

_____. Proposição de 9 de outubro de 1967. In:____. **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003a, p. 248-264.

_____. Ato de fundação da Escola Freudiana de Paris (1964). In:____. **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2003b. p. 235- 247.

_____. O ato psicanalítico. In:____. **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2003c. p. 371 -379. (Resumo do Seminário de 1967- 1968).

_____. O aturdito. (1972) In:____. **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003d. p. 448– 497.

_____. Prefácio à edição inglesa do Seminário 11. (1976) . In: **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2003 e. p. 567- 569.

LAMBOTTE, Marie-Claude. A Clínica da melancolia e as depressões. **REVISTA DA ASSOCIAÇÃO PSICANALÍTICA DE PORTO ALEGRE** / Associação Psicanalítica de Porto Alegre. n 20. Porto Alegre: APPOA, p. 84-101. 2001. Disponível: < www.appoa.com.br/uploads/arquivos/revistas/revista20.pdf. > Acesso em 10 de maio de 2013.

LAURENT, Dominique. Introdução a leitura do livro 18: de um discurso que não fosse semblante. **Latusa**. Rio de Janeiro: Escola Brasileira de Psicanálise, Seção Rio, n 14, , p. 65- 72, novembro de 2009.

LAURENT, Eric. *O analista cidadão*. In: **A sociedade do sintoma: a psicanálise hoje**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2007, p.141 – 150.

_____. Da linguagem pública à linguagem privada, topologia da passagem. **Opção Lacaniana**. n 42. São Paulo, Eolia, fevereiro, p.44 – 48, 2005.

_____. **A sociedade do sintoma: a psicanálise, hoje**. Rio de Janeiro: Contra Capa. 2007. 230p.

_____. Dois aspectos da torção entre sintoma e instituição. In: **Pertinências da psicanálise aplicada: trabalhos da Escola da Causa Freudiana**. ASSOCIAÇÃO DO CAMPO FREUDIANO. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p.238- 249.

_____. A luta da psicanálise contra a depressão e o tédio. **Opção lacaniana** n° 21, São Paulo. Abr. p. 88- 91. 1988

LÉVI-STRAUS, C. **As Estruturas elementares do parentesco**. Petrópolis: Vozes, 1982. p.481-500.

LYOTARD, J.- F. **O Pós-moderno explicado às crianças**. 3. Ed. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1999, 128p.

LIPOVETSKY, Gilles. **Os tempos hipermodernos**. São Paulo: Barcarolla, 2004. 130p.

MATET, Jean-Daniel e MILLER, Judith. Apresentação. In: **Pertinências da psicanálise aplicada: trabalhos da Escola da Causa Freudiana**. ASSOCIAÇÃO DO CAMPO FREUDIANO. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p.1-8.

MARX, K e ENGELS, F. **O manifesto comunista**.(1848). Disponível: <<http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/manifestocomunista.pdf>> . Acesso em 05 de julho de 2013.

MELMAN, Charles. O publico e o privado. (Conferências proferidas na Universidade de Bogotá, em 21 de fevereiro de 2002). In:____. **Para introduzir à psicanálise nos dias de hoje**. Porto Alegre: CMC, 2009. p. 355 – 364.

MILLER, Jacques-Alain. Freud e a teoria da cultura. In:____. **Lacan Elucidado**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988. p 287- 301.

_____ e LAURENT, Jacques-Alain e Eric. O Outro que não existe e seus comitês de ética. **CURINGA**. Minas Gerais: Escola Brasileira de Psicanálise. nº 12, p. 4 -18, set/1998.

_____. As contraindicações ao tratamento psicanalítico. **Opção Lacaniana** - Revista Brasileira Internacional de Psicanálise. São Paulo: Eólia, n. 25, p. 52-55, set/1998.

_____. A utilidade social da escuta. **Opção lacaniana**. Rio de Janeiro: Escola Brasileira de Psicanálise, n 38, p.19 -23, 2003.

_____. Um esforço de poesia. In: **Curso de Orientação Lacaniana**. Paris: Curso do Departamento de Psicanálise de Paris VIII, aula de 29/ 01/2003, 11p.

_____. O analista só se autoriza por si mesmo. In: **O sobrinho de Lacan: sátira**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005, p.203- 206.

_____. **Efectos terapéuticos rápidos: conversaciones clínicas con Jacques-Alain Miller en Barcelona**. Buenos Aires: Paidós. Campo Freudiano 17. 2006. 152p.

_____ e Milner, J-A e Jean-Claude. **Você quer mesmo ser avaliado?** Entrevistas sobre uma máquina de impostura. Barueri, SP: Manole, 2006. 47p.

_____. **Perspectivas do Seminário 23 de Lacan**. O Sinthoma. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2009 a. 199p.

_____. (Org). **Situations subjectives de déprise sociale**. Paris: Navarin éditeur, diffusion Seuil. 2009b. 190p.

PEREIRA, William César Castilho. **Nas trilhas do trabalho comunitário e social: teoria, método e prática**. Belo Horizonte: Vozes, PUC Minas, 2001. 336p.

PLATÃO. **O banquete**. (380 a.C.) Tradução, notas e comentários de Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2012. 173 p.

RABINOW, Paul. **Antropologia da razão**. São PAULO: Relumê Dumará, 1999. 204p.

ROCHA, Sonia. **Pobreza no Brasil: afinal, de que se trata?** Rio de Janeiro: FGV, 2003. 244p.

ROUDINESCO, Elisabeth. **O paciente, o terapeuta e o Estado**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. 149p.

SALUM, Maria José Contigo. **A psicanálise e o crime: causa e responsabilidade nos atos criminosos, agressões e violência na clínica psicanalítica contemporânea**. Tese de doutorado n Programa de Teoria Psicanalítica da Rio de Janeiro: UFRJ. 2009. 180fls. Disponível:<

www.psicologia.ufrj.br/teoriapsicanalitica/arquivos//documentos/55B47C1482EA7B2E > Acesso em 07 de setembro de 2013.

SANTOS, Milton. **Por uma globalização – do pensamento único à consciência universal**. (1978).10 ed. São Paulo: Record, 2003. 174 p.

_____. Entrevista concedida à Raquel Aguiar. **Revista Ciência Hoje**. Rio de Janeiro: Dezembro de 2001. In: O militante de ideias. Disponível no site: < www.ecoterrabrasil.com.br/home/index.php?pg=ecoentrevista&tipo=temas&cd=1241> . Acesso em 5 de junho de 2013.

SARTI, Cynthia Andersen. O valor da família para os pobres. In: RIBEIRO, Ivete e RIBEIRO, Ana Clara (Org^a). **Família processos contemporâneos: Inovações culturais na sociedade brasileira**. São Paulo: Loyola, 1995. p.131-150.

_____. **A família como espelho: um estudo sobre a moral dos pobres**. Campinas: Autores Associados, 1996. 127p.

SCHWARTZMAN, Simon. **Notas sobre o paradoxo da desigualdade no Brasil**. Apresentado no Rio Workshop on Inequality, Rio de Janeiro, 3 a 6 de julho, 2001. Disponível: <http://www.schwartzman.org.br/simon/paradoxos.htm>> Acesso: 9 de junho de 2013.

SEGAL, Hanna. De Hiroshima à Guerra do Golfo e depois: expressões sociopolíticas de ambivalência. In: _____. **Psicanálise, Literatura e Guerra – artigos**. (1972-1995). Rio de Janeiro: Imago, 1998. 190 p.

SHAKESPEARE, W. **Romeu e Julieta**. São Paulo: Objetiva. 2003. 132p.

VERNANT, J-P. **Entre mito e política**. 2. ed. São Paulo: Edusp, 2001. 520p.

“O Sonho obriga o homem a pensar”.

Milton Santos (2001)

Quando nasceu Afrodite, banquetevam-se os deuses, e entre os demais se encontrava também o filho de Prudência, Poros, o esperto. Enquanto se banquetevavam, aproximou-se Penia, a Penúria, para mendigar as sobras da festa, e sentou-se à porta. Embriagado pelo néctar, pois o vinho ainda não existia, Poros se encaminhou para os jardins de Zeus e lá adormeceu, dominado pela embriaguez. Foi então que Penia, em sua miséria, desejou ter um filho de Poros. Deitou-se a seu lado e concebeu a Eros, o amor. Por esse motivo é que Eros tornou-se mais tarde companheiro e servidor de Afrodite, pois foi concebido no dia em que esta nasceu. Além disso, Eros, devido à sua natureza, ama o que é belo e, como sabemos, Afrodite é bela.

E por ser filho de Poros e Penia, Eros tem o seguinte fado: é pobre, e muito longe está de ser delicado e belo, como todos vulgarmente pensam. Eros, na realidade, é rude, é sujo, anda descalço, não tem lar, dorme no chão duro, junto aos umbrais das portas, ou nas ruas, sem leito nem conforto. Segue nisso a natureza da mãe que vive na miséria. Por influência da natureza que recebeu do pai, Eros dirige a atenção para tudo que é belo e gracioso: é bravo, audaz, constante e grande caçador: está sempre a deliberar e urdir maquinações, a desejar e a adquirir conhecimentos, filosofa durante toda sua vida; é grande feiticeiro, mago e sofista.

Não vive, propriamente, nem como imortal nem como mortal. No mesmo dia, ora floresce e vive, ora morre e renasce, se tem sorte, graças aos dons recebidos pela herança paterna. Rapidamente passam pelas suas mãos os proveitos que lhe trazem a sua esperteza. Assim, nunca se encontra em completo estado de miséria, nem, tampouco, na opulência. Oscila, igualmente, entre a sabedoria e a tolice: devido ao seguinte motivo: nenhum dos deuses, como é claro, exerce a filosofia, ou deseja ser sábio, pois que como deus já o é; quem é sábio não filosofa; não filosofa nem deseja ser sábio, também, quem é tolo, e aí reside o maior defeito da tolice: em considerar-se como alguma coisa de perfeito, conquanto, na realidade, não seja nem justa nem inteligente. E quem não se considera incompleto e insuficiente, não deseja aquilo cuja falta não pode notar.