

## ALÉM DO MAL-ESTAR, UMA DISCUSSÃO SOBRE A VIOLÊNCIA NA CULTURA BRASILEIRA

*Sandra Edler\**

### RESUMO

A proposta deste trabalho é trazer o tema da violência na cultura brasileira ao debate psicanalítico. Dada a inexistência do termo como conceito, buscamos uma aproximação através de noções já existentes que pudessem dar suporte à discussão que pretendemos desenvolver e que tem como eixo a morte de mendigos queimados, ocorrência não rara nas grandes cidades do Brasil de hoje. Nesse sentido vamos tomar como exemplo o incidente paradigmático da morte do índio Pataxó ocorrida em Brasília em abril de 1997. Este episódio nos parece ilustrativo da pesquisa que estamos desenvolvendo na qual situamos a violência não necessariamente referida a uma estrutura perversa, mas podendo se manifestar através de um ato perverso e cruel, de inspiração superegógica. Destacamos, em particular, as noções de supereu e gozo que consideramos pontes conceituais privilegiadas para possibilitar o acesso e a discussão do nosso problema.

Palavras-chave: violência; gozo e supereu; cultura brasileira.

### ABSTRACT

BEYOND DISCONTENTMENT: A DISCUSSION ABOUT VIOLENCE IN  
BRAZILIAN CULTURE

*This work's proposal is to bring the subject of violence in Brazilian culture to the psychoanalytical debate. Given its inexistence as a concept, we strive for*

---

\* Membro Psicanalista da Sociedade de Psicanálise Iracy Doyle (SPID); Mestre e Doutora em Teoria Psicanalítica pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

*an approximation through the use of pre-existing notions that can support our discussion, which is based on an ever more frequent occurrence in major cities in Brazil: the burning alive of homeless individuals. In this sense, we will take as example the paradigmatic incident of the death of a Pataxó nation Indian that took place in the capital city of Brasília on April 1997. This episode illustrates our current research in which we situate violence not as a perverse structure, but as a behavior that can manifest itself as a cruel and perverse act, with a superego basis. We highlight, in particular, the notions of superego and jouissance, which we consider to be privileged conceptual bridges that help us to access and discuss this particular problem.*

*Keywords: violence; jouissance and superego; Brazilian culture.*

## PARA INTRODUIZIR A VIOLÊNCIA

No contexto da atualidade, em particular a atualidade brasileira, o tema da violência nos envolve amplamente. Está na linguagem das ruas, nas surpresas do dia-a-dia, nas sessões de psicanálise. Tornou-se uma referência diária, uma presença forçada no cotidiano de cada um de nós e, nessa medida, foi capturado pela mídia como expressão de perplexidade e de espanto. Colocou-se, assim, a nosso ver, como uma das grandes interrogações do nosso tempo.

A expressão “violência” descreve, fenomenologicamente, o que, na terminologia psicanalítica, encontra-se em diferentes registros, nomeado através de outros termos, podendo assumir conotações bastante diversas segundo o contexto em que se apresenta.

No texto freudiano, esta expressão (*Gewald*) comparece de forma eventual, pouco definida e mesmo coloquial, não apresentando condições para emergir como noção e, menos ainda, como conceito. Não gostaríamos de nos referir à violência de forma naturalizada, atropelando normas básicas de rigor conceitual. Mas, por outro lado, não gostaríamos também de nos distanciar do termo e da questão viva que se coloca como central neste momento. Será portanto com alguns cuidados que tentaremos nos aproximar da violência – termo

e tema –, contextualizando-a inicialmente para, em seguida, problematizá-la através de noções já existentes, em particular as noções freudianas de supereu e pulsão de morte. Dentro do referencial lacaniano vamos estudar o gozo, a redefinição do supereu e o discurso do mestre – o mestre capitalista – na intenção de, instrumentalizados conceitualmente, abrirmos a discussão sobre o nosso problema que procura enfocar a violência no eixo da relação entre o sujeito e o outro.

Como paradigma do que estamos chamando, então, de violência, trazemos ao debate o episódio ocorrido mais de 10 anos atrás, mas que, por repetir-se em circunstâncias similares, pode ser-nos útil à abordagem e ao estudo desta questão.

Todos nós nos lembramos. Numa madrugada de abril de 1997, cinco rapazes colocaram uma mistura de material inflamável sobre um índio que dormia sem abrigo e nele atearam fogo. O índio acordou com o corpo em chamas e gritou por socorro, sendo levado ao hospital, com o corpo queimado em sua maior parte, por dois outros rapazes. Hospitalizado, morreu no dia seguinte. Os rapazes foram reconhecidos e presos. “Não sabíamos que era um índio” e “só queríamos dar um susto em um mendigo”, foram algumas das explicações que deram. Este episódio ganhou um expressivo espaço na mídia não só por tratar-se de um índio – o atentado a mendigos é uma prática bem mais comum – como também pelo fato de os rapazes serem filhos da classe média abastada de Brasília.

No Brasil, a prática do assassinato de mendigos não é rara nem recente. Comenta Ventura (1994), referindo-se à década de 50 no Rio de Janeiro, que “essa geração do asfalto que se divertia com brincadeiras como atear fogo em mendigos antecipou uma vertente moderna da violência urbana” (Ventura, 1994: 33). Mas a confusão entre índio e mendigo, a proximidade com as comemorações do dia do índio no Brasil e a atenção que a causa da preservação dos povos indígenas tem tido, no âmbito internacional, deram ao episódio uma dimensão inesperada. Durante os dias seguintes o assunto foi amplamente debatido não apenas entre especialistas chamados a depor,

como entre pessoas comuns que se manifestavam através de *cartas dos leitores* em revistas e jornais. A questão era: por quê? Por que rapazes bem educados, filhos de famílias econômica e socialmente estruturadas cometeram um crime considerado hediondo sem motivação aparente? Sadismo, perversão, pura prática de crueldade?

Seria necessário um diagnóstico psicopatológico para tornar compreensível esta situação ou tudo poderia decorrer do que Hannah Arendt (1983) chamou de banalidade do mal? Referindo-se a Eichman, nazista julgado em Jerusalém por crimes contra a humanidade, comenta a autora, “o problema é que havia muitos iguais a ele e que a maioria não era pervertida nem sádica, eram e ainda são terrível e atterradoramente normais” (Arendt, 1983: 285).

Como mencionamos, os assassinatos de mendigos e/ou moradores de rua têm se tornado recorrentes e muitas vezes são cometidos por jovens da classe média. No mês de janeiro de 2008, por exemplo, segundo uma notícia colhida pelo jornal *O Globo*, um morador de rua foi apedrejado no centro do Rio enquanto dormia, sendo seu corpo encontrado desfigurado junto ao meio-fio. Próximos ao corpo foram encontrados cobertores, pedras e um paralelepípedo manchados de sangue. Entidades de preservação de direitos humanos manifestaram sua preocupação, sugerindo a idéia de que algumas pessoas enxergam uma parcela de nossa sociedade como descartável (*O Globo*, 3/02/08).

Do ponto de vista psicanalítico, outras questões podem ser colocadas. Diante deste ato violento – a violência aqui caracterizada em ato mortal –, que mecanismos psíquicos estariam implicados? Como definir, nesse contexto, talvez um contexto limite, fatores convocados a intervir na relação do sujeito com o outro, na apropriação pelo(s) sujeitos(s) do corpo de um outro? O que pode significar o extermínio de um mendigo – resto, dejetos, lixo social? Do ponto de vista daquele(s) que pratica(m) o ato violento, que determinação de vontade estaria em questão?

Com vistas à discussão do problema traçamos um percurso conceitual privilegiando as noções de supereu e gozo, que conside-

ramos pontes conceituais para propormos uma discussão psicanalítica sobre o tema da violência que situamos aqui em dois planos: a violência na relação entre o sujeito e o outro e, num segundo aspecto, por não se tratar de episódios isolados, sobre a extensão e a banalização da violência na cultura brasileira da atualidade.

## MAL-ESTAR NA CULTURA – QUAIS SERIAM SEUS RECORTES HOJE?

Depois de definir o supereu como instância psíquica e articulá-lo aos efeitos da pulsão de morte, notadamente nos casos graves de neurose obsessiva e melancolia, Freud desloca o eixo de reflexão desses conceitos ao âmbito da cultura. A interiorização da agressão, condição de formação superegóica, é também a condição de possibilidade da constituição do sujeito e do laço social. Desde 1908 em seu artigo “Moral sexual cultural e doença nervosa moderna”, Freud ([1908] 1996) começa a alinhar as primeiras articulações sobre o antagonismo entre o sujeito e a cultura que se constitui a partir do sacrifício pulsional. Sob o regime de uma moral cultural – Freud comenta – a saúde e a atitude vital dos indivíduos estão sujeitas a danos e prejuízos causados pelo sacrifício pulsional. Esse sacrifício, levado a extremos, poderá, em contrapartida, colocar em perigo as próprias metas culturais. Refere-se especificamente à hostilidade quando diz que as neuroses, de uma maneira ou de outra, sempre conseguem frustrar os objetivos da cultura, sobrepujando as forças anímicas hostis a elas.

À luz do primeiro dualismo pulsional, portanto, Freud assume um posicionamento que será amplamente desenvolvido no segundo com a postulação da pulsão de morte. “Em termos universais nossa cultura se edifica sobre o sufocamento das pulsões” (Freud, [1908] 1996: 167-168). Essa e outras premissas serão profundamente discutidas em 1930, no “Mal-estar na cultura” (Freud, [1930] 1996), de onde podemos extrair algumas conseqüências e desdobramentos fundamentais à abordagem dos problemas propostos.

A cultura repousa na renúncia pulsional, estando portanto a perda de *gozo* no fundamento de sua constituição. O sujeito, constituído pela via da renúncia, é hostil, insatisfeito e permanentemente angustiado. Dessa maneira recupera, através do sintoma, a parcela de *gozo* perdida. A neurose seria, assim, uma das formas de inserção do sujeito na cultura.

Entre as exigências culturais inatingíveis e a demanda pulsional incessante cria-se um conflito insolúvel que Freud nomeou *mal-estar na cultura*. Às fontes de sofrimento o homem civilizado opõe as *técnicas de vida*, tentativas de aplacar a angústia resultante do mal-estar. No entanto, sabemos, não existem saídas satisfatórias diante do paradoxo revelado por Freud de que quanto mais dócil, submisso e virtuoso o homem, mais exigente se torna o seu supereu. O supereu sucede e substitui a autoridade externa e a cada renúncia aumenta a severidade e intolerância contra o eu (Freud, [1930] 1996). Nessa medida, o supereu representa um traço da cultura impresso na subjetividade. Freud desenvolve, no “Mal-estar”, uma verdadeira teoria sobre o supereu. Seu ponto de partida é a pulsão de morte e as modificações teóricas produzidas em consequência de sua entrada em cena, dez anos antes.

Uma das leituras possíveis da pulsão de morte no texto de 1930 é sua interpretação como pulsão de destruição. Freud nesse momento alinha-se ao lado de Hobbes para situar no homem forças *tanáticas* que, operando silenciosamente, vêm à luz como agressividade, destrutividade, crueldade. *Homo homini lupus* (Freud, [1930] 1996).

Em consequência dessa hostilidade primária e recíproca a cultura se encontra sob permanente ameaça de destruição. O interesse por uma construção ou um trabalho em comum mostrou-se insuficiente no sentido de mantê-la coesa e o movimento pulsional, mais forte que eventuais anteparos erigidos para contê-lo. Diante disso a cultura se vale de outros recursos para domar, tentar tornar inofensiva a hostilidade que lhe é dirigida. “A cultura consegue [por conseguinte] dominar o perigoso desejo de agressão do indivíduo enfraquecendo-o, desarmando-o, estabelecendo em seu interior uma

instância, como uma guarnição militar numa cidade conquistada” (Freud, [1930] 1996: 120).

A agressão é, assim, interiorizada por imposição da cultura. Se o pacto simbólico em torno do qual se estrutura o laço social implica uma lei que substitui a violência pelo direito, a internalização da hostilidade via supereu deixa o laço social sob permanente ameaça. A exigência ética da cultura de união (Eros) contra a hostilidade resulta num mandado impossível de ser cumprido. Há um limite para a imposição da lei acima do qual a exigência, potencializada, acaba por produzir o retorno pulsional daquilo que pretendia sufocar. Além do princípio do prazer, no campo da pulsão de morte, encontramos os *confins* do sujeito: práticas de crueldade, extremos do masoquismo, violência em relação a si mesmo e ao outro, incidências da pulsão de morte que Freud vinculou ao supereu e que Lacan irá redefinir através dos conceitos de supereu e *gozo* em íntima articulação.

A construção lacaniana do conceito de supereu leva em consideração os três registros (real, simbólico e imaginário), com ênfase crescente no registro do real. Nesse sentido último, o supereu é concebido como uma das formas do objeto *a*, especificamente o objeto voz. De acordo com a proposição do supereu como imperativo do gozo (Lacan, 1972), o eu, através de um comando insensato, poderá vir a praticar atos violentos contra si próprio ou contra o outro. O supereu em sua versão tirânica encarna não uma lei da proibição, mas uma lei fragmentada, uma versão insensata da lei com poder de comando. Ao supereu tirânico e feroz só uma violência pode satisfazer. Nessa medida, o supereu como *ponta de lei insensata* pode funcionar como *porta-voz* que ordena algo sem sentido a um sujeito-*robô* que não pensa, faz.

A redução do supereu ao objeto voz aponta para um significante que não se encadeia discursivamente, não faz laço social, não permite o reconhecimento da diferença que asseguraria uma relação possível entre o sujeito e o outro. Esse significante, reduzido a uma ordem apenas, pode produzir um ato violento.

O significante do comando não se encadeia a outro podendo, nesse movimento, representar um sujeito dividido que se pergunta sobre o que faz. Por isso muitas vezes o ato, cruel ou hediondo, não tem proporção, explicação ou sentido. Não haveria ali sequer um sujeito a não ser que fosse um sujeito *reduzido* a uma vontade de gozo, como nos ilustra Lacan (1966) através da experiência sadiana.

A apropriação do corpo do outro para o *gozo* que acontece na experiência sadiana pode servir como parâmetro para situarmos o ato violento. No eixo da desmontagem lacaniana da experiência sádica quem goza é o Outro, é do Outro que parte a determinação da vontade de *gozo*.

Assim, para nos aproximarmos da discussão do tema da violência que tem como foco o episódio da morte do índio Pataxó teríamos que, partindo dos rapazes que praticaram o ato violento, situar o contexto no qual o episódio ocorreu, a cultura como discurso do Outro.

## A BRINCADEIRA MORTAL

De acordo com a pesquisa que realizamos na revista semanal *Isto É* (20/04/97), “numa corriqueira noite de sábado cinco jovens bem nascidos da sociedade de Brasília se transformaram em bárbaros protagonistas de um assassinato covarde e atroz, que incendiou a própria dignidade de todo um país” (Hollanda & Andrade, 1997: s/p).

Pelo relato tratava-se de uma noite de diversão e lazer na qual os rapazes conversavam e bebiam nos bares e lanchonetes da região sul da cidade. Os repórteres prosseguem sua narrativa:

A fim de se divertir, a *galera* saiu do Sky's para passear pela cidade. [...]. Perto de 4 h, eles passaram em frente à parada de ônibus e avistaram o índio dormindo. Em seguida, foram a um posto de gasolina e, com uma cédula de R\$1,00 e algumas moedas, compraram álcool. Voltaram ao local, jogaram combustí-

vel no corpo inerte e acenderam fósforos (Hollanda & Andrade, 1997: s/p).

De alguma boca teria partido a ordem, *queima!* E os fósforos foram atirados sobre o corpo do índio que foi imediatamente tomado pelas chamas.

Socorrido e hospitalizado, o índio veio a morrer no dia seguinte.

Este episódio, que, como mencionamos, provocou forte impacto social, pode ser abordado e discutido em muitos aspectos. Nosso recorte interpretativo se daria, inicialmente, caracterizando a aparente brincadeira, “um susto...”, numa experiência de gozo, *gozo* diferenciado radicalmente em relação ao desejo. Enquanto o desejo traria consigo a lei, a barra, a marca da castração, impondo necessariamente um limite à transgressão, a perspectiva de um *gozo* transgressivo maior transformou a *brincadeira* em brincadeira *mortal*.

Lançado ao campo além do desejo o sujeito se confronta com seu anseio último, transpor as restrições que leis e mandamentos tentam frear, sair do exílio que lhe impõe a condição humana da impossibilidade absoluta de realização plena de seu desejo: a dimensão do *gozo*.

Um significante, por exemplo, “queima!”, teria presidido essa experiência na qual a ordem não é questionada. Não se faz hiância, hesitação, dúvida ou pergunta. Nesse sentido haveria apenas dois lugares, o lugar do comando (*goza! queima!*) e o lugar do objeto. Após o ato em que os rapazes transpõem esse limiar e avançam na direção da forma mais extrema de gozo que é a destruição do outro, não há recuo possível e ambas as partes estarão para sempre marcadas pelas conseqüências; vítimas da violência, embora não na mesma medida, são os rapazes e o índio. Como o gozo se impõe para além das palavras e se faz ouvir através de um ato, no caso, um ato destrutivo, caberia a pergunta: *quem goza?*

No entanto não existe um sujeito do gozo. Dentro da concepção de que o sujeito é sempre representado por um significante, aí residiria a principal questão. Não havendo um significante do gozo tampouco haveria um sujeito. Algo ou alguma coisa *goza* em nós.

No comentário de Nasio (1993), “Lacan, inspirado no *cogito* de Descartes, teria apontado a posição do sujeito no estado de gozo ao enunciar: sou onde não penso” (Nasio, 1993: 42). Portanto, em relação ao gozo haveria uma exclusão ou *redução* do sujeito. Observa Lacan ([1966] 1998), “é o que se passa com o executor na experiência sádica, quando, em última instância, sua presença se resume em não ser disso mais que um instrumento” (Lacan, [1966] 1998: 784). O executor, assim, se transformaria num órgão ao mesmo tempo fálico e instrumento que permite o gozo do Outro. O carrasco sadiano trabalharia como instrumento do Outro.

Uma voz enunciada por qualquer boca emitiria a ordem como pura lei de convocação ao *gozo*. A lei superegóica não é questionada, é simplesmente cumprida, *queima!* Passagem ao real do ato.

Retomamos aqui o eixo do supereu como imperativo do *gozo*. Um significante desconectado aparece sob a forma de uma ordem. Aquilo que não pode ser admitido como idéia aparece como uma voz que ordena. O significante da ordem não se encadeia discursivamente, podendo, nesse movimento, representar um sujeito dividido que se pergunta sobre o que faz. E à voz que ordena somente uma violência pode satisfazer. Por isso não haveria explicação, proporção ou sentido. Não haveria ali sequer um sujeito a não ser, como mencionamos, um sujeito reduzido a uma pura vontade de *gozo*: o sujeito como objeto de gozo do Outro.

## A “JUSTIFICATIVA”

Logo após atearem fogo no índio que dormia, os rapazes foram identificados e presos. Nessa ocasião apresentaram como “justificativa” a alegação de que “não sabíamos que era um índio” e “só queríamos dar um susto em um mendigo”.

De acordo com a revista *Isto É*, “as estatísticas do Hospital da Asa Norte dão conta de que a cada ano pelo menos sete mendigos são queimados nas ruas de Brasília. E os responsáveis nunca foram punidos” (Hollanda & Andrade, 1997: s/p). Da mesma forma são

mortos outros tantos mendigos nas ruas do Rio de Janeiro, São Paulo e Belo Horizonte e freqüentemente os assassinos não são sequer identificados. Além disso o assunto não desperta maior interesse ou polêmica. Assim, a “justificativa” – “pensamos que fosse um mendigo” – seria compreensível frente ao contexto, sendo também sugestiva da idéia de que talvez o extermínio de mendigos seja uma prática mais comum e significativamente menos surpreendente do que a morte de um índio em idênticas circunstâncias. O destaque, a manchete nos jornais, deveu-se, como comentamos, à peculiaridade de ser um índio que foi confundido e ao contexto, proximidade, com o Dia do Índio e o aniversário de Brasília.

Em sua conclusão, a matéria da revista *Isto É*, observa: “esse ato revela uma grotesca antipatia com os pobres. Mostra que uma parcela da elite, consciente ou inconscientemente, tem dificuldades para conviver com os excluídos sociais” (Hollanda & Andrade, 1997: s/p).

No entanto, na seção de *cartas dos leitores*, a mesma revista publicou, na semana seguinte, o expressivo comentário de um leitor:

A sociedade precisa saber o que se passou na cabeça deles. Por que um mendigo dormindo incomodou tanto a eles a ponto de praticarem um crime tão hediondo? Que sociedade é esta que estamos vendo ser construída? Por que as estatísticas de mendigos queimados são tão altas em Brasília? Eles e os outros que queimaram mendigos devem dizer *o que na verdade eles queriam queimar* (*Isto É*, 7/5/97: 58; grifo nosso).

O que na verdade eles queriam queimar é a questão do leitor e a nossa.

Queimar mendigos pode significar eliminar o resto, o dejetivo, o lixo, símbolo humano de fracasso e inutilidade que se converte em incômodo objeto a ser aniquilado. Além disso, há a forma peculiar através da qual esses assassinatos são cometidos, o fogo. A idéia de queimar para virar pó, cinzas, e desaparecerem permite pensar que não se trataria, como sugere a conclusão da revista, de uma mera antipatia para com os pobres.

Talvez uma antipatia pudesse se revelar na indiferença pela condição do mendigo ou mesmo na evitação de todo e qualquer contato com ele. Nos limites da alteridade o mendigo como o diferente de mim poderia ser totalmente ignorado pela via do narcisismo das pequenas diferenças (Freud, [1921] 1996, [1930] 1996). Para justificar um ato mortal, algo além disso estaria implicado. Matar quem implica infligir ao outro, além da dor física e psíquica da humilhação, o aniquilamento, a extinção.

A “justificativa” “pensamos que fosse um mendigo” nos remete à questão do quando e do porquê, em nossa cultura, o mendigo teria se transformado num dos alvos privilegiados da violência. Além disso, a mesma “justificativa” sugere a idéia de que matar um mendigo seria matar quase nada, praticamente ninguém. Embora matar seja uma prática ilegal, matar um mendigo talvez pareça algo não tão grave assim, algo possivelmente ilegal mas legitimado a ponto de poder ser usado como justificativa.

Zizek (1992) nos apresenta uma questão semelhante quando, referindo-se à cultura européia, questiona-se sobre o que queremos destruir quando maltratamos um estrangeiro habitante de nossa cidade incapaz de defender-se. Situa, então, o questionamento através da intolerância para com os estrangeiros. Embora uma série de traços possam ser indicadores de uma alteridade radical, haveria algo além, algo insondável, “alguma coisa neles mais que deles que os torna não totalmente humanos” (Zizek, 1992: 90).

Essa *alguma coisa* diferente, um objeto paradoxal entre o sujeito e o outro, Lacan chamou de objeto *a*. Seu outro nome seria *mais-de-gozar*, aqui designado por um *a-mais* de gozo. Nas palavras de Zizek (1992), a violência seria uma tentativa de conferir um golpe nesse insuportável a mais de *gozo* que se liga ao Outro.

Talvez na cultura brasileira, mais que o estrangeiro, o mendigo possa simbolizar alguém diferente de nós, alguém cuja existência incomoda e cujas características de inutilidade e marginalidade possam funcionar como indicadores de uma alteridade radical e insuportável. Mas, como o ódio não se limita às propriedades reais do

objeto e se dirige ao núcleo real, o objeto *a*, a rigor, o objeto do ódio seria indestrutível.

Assassinar queimando implica uma morte com dor. Mas além da dor física há a afirmação de uma suposta potência diante da ilegitimidade, da inferioridade, da nulidade do outro. Como Freud ([1895] 1996) nos ilustra desde “O projeto”, o próximo é irredutível ao semelhante. Nesse momento o mendigo pode aparecer como o último numa escala onde não queremos ou não podemos nos reconhecer, extremo de alteridade que queremos anular.

O episódio da morte do índio Pataxó, queimado vivo como se fosse um mendigo, é, para nós, representativo da prática de extermínio como forma radical de exclusão. Este tema está presente no campo psicanalítico dentro da problematização do narcisismo com suas implicações em práticas sociais como a rivalidade, a segregação e outras que possam permitir ou dificultar a criação de um espaço alteritário que permita uma vida em comum. Freud ([1913] 1996) ilustrou em “Totem e tabu” a fragilidade e a fugaz transitoriedade do laço social. Muitos anos depois, em “Moisés e o monoteísmo” (Freud, [1938] 1996) demonstra a incidência do narcisismo em grupos muito próximos, o ódio ao quase semelhante, ao vizinho e ao irmão, membro do mesmo clã. O objeto do ódio pode então ser um irmão, um outro qualquer, como também uma parte da humanidade. Sob o registro radical do narcisismo que pode transformar uma pequena diferença numa diferença absoluta e inaceitável, entraria em jogo a dialética mortífera do *um* ou *outro*, restando apenas queimar, reduzir a nada o suposto adversário.

## DISCUSSÃO

Situamos o episódio da morte do índio Pataxó como ilustrativo do que estamos chamando, na cultura brasileira da atualidade, de *além do mal-estar*, contexto no qual o conflito, definido por Freud como inevitável, estaria maximizado, extrapolando os limites suportáveis de tensão. Em consequência disso, estariam eclodindo mani-

festações violentas sucessivas e aparentemente inexplicáveis, dentre as quais a morte do índio e a de mendigos em condições similares seriam exemplos.

A vida cotidiana numa cidade grande do Brasil de hoje tornou-se uma prática de alto risco. É necessário pensar, traçar itinerários e escolher horários antes de sairmos de casa numa tentativa imaginária de obtermos um mínimo de segurança suposta. O cidadão comum vive em estado de permanente sobressalto.

O desamparo, condição constitutiva do sujeito (Freud, [1925] 1996), ampliou-se extraordinariamente e vem surgindo, nos consultórios de psicanálise, uma síndrome semelhante à neurose fóbica, mas com características peculiares, como o medo de trafegar com os vidros do carro abertos, medo de retenções de trânsito, engarrafamentos, impossibilidade de permanecer estacionado em sinais fechados e necessidade imperiosa de ultrapassá-los sobretudo à noite. A procura de carros blindados é crescente. Torna-se difícil, no atual contexto, situar a fronteira entre condições de realidade e reações neuróticas. O espaço urbano transformou-se num campo de batalha no qual o outro é um inimigo potencial, cujo olhar ou aproximação, no mínimo, assusta.

Podemos dizer, valendo-nos da expressão de Costa (1988), que a cultura brasileira encaminha-se na direção de um narcisismo exacerbado, podendo resultar numa cultura da violência. Tal observação, realizada vinte anos atrás, confirma-se hoje como uma contingência irrefutável. Apoiado em Lasch, o autor situa a cultura do narcisismo como aquela na qual os mecanismos de preservação do eu estariam potencializados face o recrudescimento da angústia de impotência. Em outras palavras, uma cultura na qual a experiência de impotência/desamparo, condição inevitável do sujeito, estaria, por diversas razões, ampliada a tal ponto que tornaria extremamente difícil a prática de solidariedade social.

A ampliação do narcisismo, como mencionamos, potencializa práticas de segregação, o antagonismo e o ódio em relação ao diferente, tornando maiores e insuportáveis as pequenas diferenças en-

tre o sujeito e o outro. No comentário de Cevasco e Zafirooulos (1996), “o narciso pós-moderno que se constitui sob o direito de ser absolutamente igual a si mesmo...” (Cevasco & Zafirooulos, 1996: 74) reage a qualquer diferença ampliando formas de violência racista, rivalidades e demais manifestações da dialética do um *ou* outro.

Em momento remoto de seu ensino Lacan ([1938] 2003) já observava que o eu conservará, de sua imagem especular, “a estrutura ambígua do espetáculo que, evidenciada nas situações [...] de despotismo, sedução, exibição, dá forma às pulsões sadomasoquista e escoptofílica (desejo de ver e ser visto), que são essencialmente destruidoras do outro” (Lacan, [1938] 2003: 49). Daí decorre, inclusive, a aptidão para o espetáculo, inunção de pulsões voyeuristas e exibicionistas associadas à bipolaridade do ver-ser visto presentes na estrutura da pulsão – resíduo, podemos dizer *nuclear*, formador do eu, que, como tal, acompanhará o sujeito ao longo da vida.

A aptidão para a exibição e o espetáculo referida à dimensão egóica tem sido, em nossa atualidade, insistentemente reforçada pela cultura através do discurso capitalista (Lacan, [1969-1970] 1992) que, com o passar dos anos, acaba por lhe conferir um semblante de consistência. Os aspectos observados por Lacan acima, a sedução, o despotismo e a exibição, são, essencialmente, destruidores do outro. Dentro da lógica narcísica só há lugar para um. O outro deve ser excluído.

Ao inflacionar a dimensão imaginária alimentando a onipotência e os mecanismos ilusórios de triunfo narcísico, a cultura acaba por fomentar expressões de gozo destrutivas.

De acordo com a pesquisa de Bosi (1992) que aqui valorizamos, a cultura brasileira é marcada pela dicotomia colonizador/colonizado. O modelo identificatório está esmagadoramente vinculado ao colonizador, ao poderoso, ao bem-sucedido. O modelo colonizador pode ter se diluído e, dentro da nossa cultura globalizada, pode ter assumido inúmeras vestimentas, mantendo sua estrutura: a posse do dinheiro, do poder, o sucesso.

Poderíamos supor, assim, que estaríamos configurados como ideal a aspiração de ser elite, o *status*, a busca do outro que fazem parte da *novela nacional*. No entanto, a mesma novela envolve necessariamente o outro pólo, o do colonizado. Hoje quem ocuparia este lugar? O índio, o pobre, o fora-da-lei?

O fora-da-lei certamente não, uma vez que as práticas ilegais cresceram de tal forma e com tanto êxito em nossa cultura que frequentemente o fora-da-lei é rico e poderoso, ganhando, com isso, o reconhecimento social.

O índio dificilmente ocuparia este lugar de resto, refugio humano (Bauman, 2005), como sugere a “justificativa” *não sabíamos que era um índio*.

Restaria como hipótese o pobre. No entanto o pobre, em si, poderia ter alguma utilidade, prestar algum serviço. O pobre de hoje, herdeiro do escravo, teria ao menos sua força de trabalho. Já o mendigo, na condição de pobre e inútil, representaria o fim da linha, conjugando pobreza com inutilidade, o que o situa numa condição de marginalidade e exclusão. Tornou-se, no caso, objeto-dejeito cuja existência incômoda está a todo momento nos lembrando que existe fome, sujeira, feiúra, desemprego e solidão além dos vidros blindados, dos espaços cercados, dos corredores intermináveis dos hipermercados e dos espelhos dos *shoppings centers*. E, por paradoxal que seja, aponta para a nossa fragilidade, o corpo sujeito à caducidade e à morte, o desamparo do homem frente à potência esmagadora da natureza, sua pequenez e fraqueza diante de uma sempre presente ameaça de guerra nuclear.

A existência do mendigo ilustra que o sucesso pode não ser para todos e que alguns restarão à margem, apesar de estarmos maciçamente identificados ao colonizador.

Este lugar no qual não posso ou não quero me reconhecer, não posso ser um semelhante, só resta queimar: foi queimado, no corpo de um índio, o signifiante mendigo.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arendt, H. (1983). *Um relato da banalidade do mal*. São Paulo: Diagrama e Texto.
- Bauman, Z. (2005). *Vidas desperdiçadas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Bosi, A. (1992). *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Cevasco, R. & Zafiropoulos, M. (1996). Odio y segregación. *Freudiana*, nº 17, 63-77.
- Costa, J. F. (1988). *Percursos na História da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Taurus Editora.
- Freud, S. (1895/1996). Proyecto de psicología. *Obras completas*, v. I. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- . (1908/1996). La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna. *Obras completas*, v. IX. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- . (1913/1996). Totem y tabu. *Obras completas*, v. XIII. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- . (1921/1996). Psicología de las masas y análisis del yo. *Obras completas*, v. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- . (1925/1996). Inhibición, síntoma y angustia. *Obras completas*, v. XX. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- . (1930/1996). El malestar en la cultura. *Obras completas*, v. XXI. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- . (1938/1996). Moisés y la religión monoteísta. *Obras completas*, v. XXIII. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Hollanda, E. & Andrade, P. (1997). Dignidade incendiada. *Istoé*, São Paulo, 30 abril 1997. Disponível em: <<http://www.terra.com.br/istoe/politica/143933.htm>>. Acesso em: 22/06/2008.
- Lacan, J. (1938/2003). Os complexos familiares na formação do indivíduo. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- . (1966/1998). *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil.
- . (1969-1970/1992). *O seminário, livro 17, O avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- . (1972/1985). *O seminário, livro 20, Mais ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Nasio, J. D. (1985). *Cinco lições sobre a teoria de Jacques Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

*O Globo* de 3/02/2008.

Ventura, Z. (1994). *Cidade partida*. São Paulo: Companhia das Letras.

Zizek, S. (1992). *Eles não sabem o que fazem*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Recebido em 29 de maio de 2008

Aceito para publicação em 20 de junho de 2008