



PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E DA SAÚDE

CURSO DE PSICOLOGIA

Priscila Costa Soares

**O INDIVIDUALISMO E O LAÇO SOCIAL NA CONTEMPORANEIDADE:
UMA CONTRIBUIÇÃO PSICANALÍTICA**

SÃO PAULO
2010

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E DA SAÚDE
CURSO DE PSICOLOGIA

Priscila Costa Soares

**O INDIVIDUALISMO E O LAÇO SOCIAL NA CONTEMPORANEIDADE:
UMA CONTRIBUIÇÃO PSICANALÍTICA**

Trabalho de conclusão de curso, como exigência parcial para a graduação no curso de Psicologia, sob orientação do Prof. Dr. Paulo José Carvalho da Silva.

SÃO PAULO
2010

Agradecimentos

Em primeiro lugar agradeço infinitamente aos meus pais, Alberto e Déa, por apoiarem meus passos com amor, carinho, dedicação, paciência e cuidado, e, com isto, me propiciarem a segurança necessária para eu progressivamente escolher meus caminhos. Dentre estes passos devo citar a mudança do curso de Direito para o curso de Psicologia e a mudança de Campo Grande para São Paulo, que foram fundamentais para o meu amadurecimento pessoal e profissional. Não há palavras pra expressar o quanto sou grata aos meus pais por acreditarem em mim e por me ensinarem a acreditar em mim mesma.

Agradeço em especial ao meu orientador Paulo Carvalho que soube me apoiar, me incentivar e me amparar no desenvolvimento deste trabalho. Através de muitas trocas e, principalmente, por sua escuta atenta e gentil eu pude reelaborar meus objetivos e escrever um trabalho que fosse mais coerente às minhas reais inquietações e desejos.

Agradeço também à professora Ida Kublikowski e ao professor Hemir Baricao, que me auxiliaram nos primeiros tímidos passos deste trabalho e que, embora este tenha tomado rumos bastante diferentes dos que foram traçados no início, as contribuições destes dois queridos (e pacientes) professores continuam bastante presente neste resultado final.

Agradeço imensamente à professora Paula Peron, por aceitar o convite de ser parecerista deste trabalho e, principalmente, agradeço por suas aulas que contribuíram muito para minha melhor compreensão de diversos caminhos teóricos traçados aqui.

Ao meu namorado Fabio, agradeço por estar ao meu lado nos diversos momentos em que precisei de colo durante esta jornada. Seu amor, incentivo, paciência e carinho foram fundamentais para eu completar esta etapa com a leveza necessária.

Às minhas amigas Mariella Bertolini, Mariel Martins, Marina Sdóia, Manuela Crissiuma e Paula Albertin, agradeço pelas diversas semelhanças e diferenças que me enriqueceram e me ampararam durante estes anos de fraternidade.

Autora: Priscila Costa Soares

Título: O Individualismo e o Laço Social na Contemporaneidade: uma contribuição psicanalítica.

Ano: 2010

Orientador: Prof. Dr. Paulo José Carvalho da Silva.

RESUMO

Com base no legado de Freud, Lacan e também de autores contemporâneos da psicanálise, sociologia e filosofia, o objetivo deste trabalho é realizar uma leitura sobre as características do contexto sociocultural da contemporaneidade que trazem repercussões não só nas formas de subjetivação do sujeito, mas principalmente nas formas com que o sujeito, submetido a este contexto, estabelece relações com seus pares e ajuda a traçar uma nova configuração de laço social. Dentre estas características, será destacado o enaltecimento do individualismo em detrimento das *relações alteritárias* e, também, a superposição da esfera privada sobre a esfera pública. Tomar-se-á estas enquanto estratégias alienantes fomentadas pelos discursos sociais hegemônicos e, para tanto, parte-se da premissa lacaniana de que os laços sociais são tecidos e estruturados pela linguagem e, portanto, denominados *discursos*. Para entender esta superposição da esfera privada sobre a esfera pública fez-se necessário investigar as transformações ocorridas na tradição patriarcal, os modelos de satisfação amorosa envolvidos na constituição da família, os mecanismos de biopoder que permeiam suas relações e até mesmo o papel que a mídia exerce neste contexto. Por esta perspectiva de estudo pretende-se desnaturalizar a instituição familiar para que possamos compreendê-la em seu caráter social, cultural, econômico e, principalmente, político. Tendo a crise da Modernidade como palco do agravamento do desamparo na atualidade, buscar-se-á compreender o impacto subjetivo das inseguranças sociais que o neoliberalismo gera, assim como as potencialidades e limitações de ação do sujeito frente aos riscos sociais emergentes. Assim sendo, cabe-nos questionar em que medida o trabalho clínico - com base no resgate da dimensão do *desejo* e, conseqüentemente, com desdobramentos na significação da alteridade e da singularidade - também poderia ser disparador de transformações sociais, de onde poderíamos empreender a pertinência pública do ato psicanalítico.

Palavras-chave: *Individualismo; Laço Social; Família; Fraternidade; Psicanálise; Contemporaneidade.*

SUMÁRIO

Introdução.	01
Capítulo 1 – Unidos pelo desamparo.	07
1.1. O laço social em Freud.	07
1.2. O laço social e a cultura contemporânea.	11
1.3. Breves considerações sobre o desamparo.	19
Capítulo 2 – Memórias da Vida Privada.	22
Capítulo 3 – Fraternidades.	33
Considerações Finais.	38
Referências.	40

*E agora, José?
A festa acabou,
a luz apagou,
o povo sumiu,
a noite esfriou,
e agora, José?
e agora, você?
você que é sem nome,
que zomba dos outros,
você que faz versos,
que ama protesta,
e agora, José?*

*Está sem mulher,
está sem discurso,
está sem carinho,
já não pode beber,
já não pode fumar,
cuspir já não pode,
a noite esfriou,
o dia não veio,
o bonde não veio,
o riso não veio,
não veio a utopia
e tudo acabou
e tudo fugiu
e tudo mofou,
e agora, José?*

*E agora, José?
Sua doce palavra,
seu instante de febre,
sua gula e jejum,
sua biblioteca,
sua lavra de ouro,
seu terno de vidro,
sua incoerência,
seu ódio - e agora ?*

*Com a chave na mão
quer abrir a porta,
não existe porta;
quer morrer no mar,
mas o mar secou;
quer ir para Minas,
Minas não há mais.
José, e agora?*

*Se você gritasse,
se você gemesse,
se você tocasse
a valsa vienense,
se você dormisse,
se você cansasse,
se você morresse...
Mas você não morre,
você é duro, José!*

*Sozinho no escuro
qual bicho-do-mato,
sem teogonia,
sem parede nua
para se encostar,
sem cavalo preto
que fuja a galope,
você marcha, José!
José, pra onde?*

(José, de Carlos Drummond de Andrade)

Introdução

"Cada pessoa, mergulhada em si mesma, comporta-se como se fora estranha ao destino de todas as demais. Seus filhos e seus amigos constituem para ela a totalidade da espécie humana. Em suas transações com os seus concidadãos, pode misturar-se a eles, sem no entanto vê-los; toca-os, mas não os sente; existe apenas em si mesma e para si mesma. E se, nestas condições, um certo sentido de família ainda permanecer em sua mente, já não lhes resta o sentido da sociedade" (TOCQUEVILLE *apud* SENNETT, 1988, s/p)

Vários autores, que serão mencionados ao longo deste trabalho, indicam que o indivíduo enquanto valor supremo está na raiz da organização social das sociedades ocidentais contemporâneas. Contudo, a noção de indivíduo e sua dimensão subjetiva são resultantes de um longo percurso histórico cujas raízes podem ser atribuídas aos ideais Renascentistas e Iluministas, mas que se consolidou na Modernidade, com a Revolução Industrial e com o desenvolvimento do Capitalismo.

A idéia de que o homem é racional, independente e livre para construir seu próprio destino e escolher o lugar que quer ocupar na sociedade possibilitou a busca de emancipação do indivíduo em relação às determinações sociais e, assim, o indivíduo passou a ter uma crescente autonomia em relação à vida comunitária e social.

A dimensão subjetiva deste indivíduo, dotado então de vontades, potencialidades e conflitos internos, possibilitou o surgimento da psicanálise ao final do século XIX. Contudo, mesmo sendo tributária do pensamento moderno, a psicanálise causou uma profunda ferida narcísica na humanidade ao empreender que o homem não é senhor de seu destino como se supunha. Suas escolhas, crenças e desejos passam a ser questionados enquanto fruto de seu livre-arbítrio devido à primazia do inconsciente e sua autonomia em relação aos preceitos da cultura passa ao estatuto de quimera, na medida em que nos constituímos *na* e *pela* linguagem, ou seja, através do universo simbólico cultural.

Com sua formulação a partir da observação das raízes do processo civilizatório, a psicanálise possibilitou apreendermos um processo universal de constituição do humano civilizado. Marcado pela inserção no mundo da linguagem, pela *Lei* simbólica e pela constituição edípica, o homem fora irremediavelmente apartado de uma parte de si próprio – o inconsciente: alicerce do desenvolvimento da psicanálise. Assim, ao invés

de *indivíduo*, somos na verdade *divididos*, cindidos do *Eu* pelo processo da *castração simbólica*. Esta é a acepção que difere a categoria sociológica de *indivíduo* do conceito de *sujeito* utilizada pela psicanálise.

Contudo, o universal do processo de constituição do sujeito toma moldes e se singulariza na história de cada um. Isto ocorre tanto em função da forma de relação que é estabelecida com as pessoas que lhe deram vida psíquica (geralmente os pais) como em função do contexto sociocultural ao qual o sujeito é imerso.

Através deste trabalho teórico, terei como foco a tarefa de levantar questões sobre as características do contexto sociocultural da contemporaneidade que trazem repercussões não só nas formas de subjetivação do sujeito, mas principalmente nas formas que o sujeito, submetido a este contexto, estabelece relações com seus pares e ajuda a traçar uma nova configuração de laço social.

Diante do cenário de fragilização das instituições tradicionais típico da Modernidade, procurarei evidenciar os novos contornos que o individualismo assume em nossos tempos e terei como foco problematizar a forma como os laços sociais e ideais coletivos são afetados por estas vicissitudes. Esta análise incidirá, não só, mas principalmente no contexto dos grandes centros urbanos ocidentais, onde os valores e discursos do capitalismo afetam o sujeito de forma mais incisiva. Também formularei as análises deste texto baseando-me no sujeito categorizado pela psicanálise enquanto *neurótico*, pois sabe-se que as estruturas *psicóticas* e *perversas* se fundam por outras relações com a *lei simbólica* e, logo, com a *falta*, o que acarreta em algumas particularidades em seus modos de vinculação que não serão alvo de minhas formulações.

O palco da Modernidade, enquanto cenário de ruína das certezas e seguranças propiciadas outrora por instituições tradicionais como família, religião e Estado, também promove o que se empreende por diversos autores da psicanálise como uma exacerbação da experiência de *desamparo*. Nas palavras de Birman (2007) esta situação de desamparo é “*resultante na subjetividade de um mundo que não se funda mais sobre ideais totalizantes e universalizantes*” (p.95), o que decorre em uma crescente dificuldade na já dura tarefa de ter que dar conta do próprio destino – *e agora, José?*¹

Por parte dos indivíduos, isto muitas vezes pode ser evidenciado por trás de queixas de solidão, vazio existencial, desvitalização, angústia, pânico dentre outras

¹ Referente à poesia *José*, de Carlos Drummond de Andrade.

diversas formas das quais a subjetividade pode se valer diante da exacerbação da experiência de desamparo. Por parte da sociedade, podemos notar repercussões destas premências na observação do enfraquecimento dos espaços públicos, no declínio das instituições de proteção social, nos graves índices de exclusão social, além de em fenômenos como violência e corrupção.

As observações sobre as manifestações de desamparo individual e, também, sobre o quadro de degradação social em que vivemos foram os principais disparadores para os questionamentos que permeiam este trabalho. O que nos une em uma sociedade? O que nossa cultura tem a nos oferecer em troca das restrições implícitas em sua constituição? Quais são as certezas que movem os sujeitos na construção de seus projetos de vida? Como lidamos com nosso desamparo situacional? Como se dá o limite entre a vida privada e a vida pública? Quais são as fronteiras entre o autocentramento individual e a consideração com o outro?

Penso que não existem respostas finais a estas questões, mas através deste estudo teórico e histórico buscarei investigar como o universo simbólico cultural e as políticas do social fomentam os sujeitos a funcionarem sob certos arranjos existenciais e não conforme outros, que, contudo, também são possíveis. O que nos preocupa, fundamentalmente, é compreender o impacto subjetivo das inseguranças sociais que o neoliberalismo gera, assim como as potencialidades e as limitações de ação do sujeito frente aos riscos sociais emergentes.

O caminho dos referenciais teóricos que escolhi para abordar este estudo retoma tanto o legado de Freud e Lacan acerca das relações entre sujeito e sociedade, como também de autores contemporâneos da psicanálise, sociologia e filosofia.

No primeiro capítulo, dividido em três sessões, inicialmente buscarei definir o que trataremos como *laço social* através do legado de Freud, com base principalmente nos textos *Psicologia das Massas e Análise do Eu* (1921) e *O Mal-Estar na Civilização* (1930). O que Freud nos evidencia acerca da relação entre sujeito e sociedade é que esta repousa sob um mal-estar incurável, um mal-estar inerente ao humano no laço social.

Na segunda sessão deste capítulo, veremos que, embora o mal-estar seja inerente a passagem do estado de natureza para o estado da cultura, os diferentes contextos sociais e históricos promovem diferentes modos sob os quais o mal-estar se manifesta. Enquanto Freud deparava-se com uma sociedade que cerceava o indivíduo e desencadeava, por exemplo, as histerias (reativas aos preceitos culturais de impedimento das satisfações sexuais e agressivas), hoje vivemos em uma cultura que

cultua a liberdade individual como valor absoluto e estimula a busca de prazeres constantes e ilimitados através dos imperativos de *gozo*. O principal e mais preocupante efeito deste culto pode ser observado nas diversas estratégias que o sujeito submetido a este contexto se vale para se esquivar da *falta* que lhe é constitutiva e sem a qual perde-se a possibilidade de, efetivamente, *desejar*. Destacarei o enaltecimento do individualismo e autocentramento do sujeito em detrimento das *relações alteritárias* enquanto principais efeitos que repercutem destas estratégias de tamponamento da *falta*.

Ainda sobre o laço social na cultura contemporânea, buscarei evidenciar os *discursos* que articulam as relações em nossa sociedade marcada pela força do capitalismo. Para tanto, partirei da premissa lacaniana de que os laços sociais são tecidos e estruturados pela linguagem e, portanto, denominados *discursos*. Assim, a análise dos discursos vigentes em nossa sociedade aponta as formas de como se dão os enlaces entre *eu* e *Outro/outro*.

Através desta análise, observa-se que as relações não se articulam em torno de um discurso facilitador/formador de laço social nas sociedades capitalistas. O discurso capitalista carrega promessas de completude que, embora impossíveis, configuram-se como convites sedutores ao tamponamento da *falta*. Defendo que este tamponamento, além de violar a lógica estrutural do *sujeito desejante*, constitui uma degradação ao laço social contemporâneo e reflete no autocentramento do sujeito.

Nota-se que, na atualidade, existe uma submissão da vida à lógica da produção e do consumo que “*impõe de maneira humilhante a cada um algo do isolamento e da solidão que somos tentados a considerar como objeto de nossa superior escolha*”. (ADORNO, 1992, p.21) O indivíduo reina soberano e solitário, entretanto, ao menor sinal que indique sua falsa onipotência, bem como a fragilidade e insuficiência que lhe é constitutiva, o sujeito sofre a reedição da trágica experiência do desamparo.

O cenário “movediço” da atualidade, marcado pelo enfraquecimento das instituições de referência simbólica, desvalorização da transmissão das experiências intergeracionais, excessos de informação, aceleração do tempo e pela gestão da vida com “foco em resultados”, configura-se por barreiras árduas para a própria capacidade humana de organizar e simbolizar as experiências. Desta forma, o desamparo se faz sentir pela dificuldade de encontrar representações simbólicas, no campo da cultura, que garantam um mínimo de satisfação e equilíbrio às excitações pulsionais internas, visto que vivemos em um cenário de escassez de garantias mínimas que dêem suporte ao que é humano, *demasiado humano*. Na terceira sessão do primeiro capítulo acrescentarei

algumas considerações sobre a problemática do *desamparo*, pois este é um aspecto fundamental da subjetividade e considero que sua compreensão é essencial para identificarmos seus efeitos diante do cenário contemporâneo.

O segundo capítulo seguirá uma linha um pouco mais sociológica, pois tentarei demonstrar o percurso histórico que fez com que o indivíduo e a constituição da família fossem progressivamente se afastando do mundo público e se voltando para as experiências intimistas que conduziram ao quadro social delineado no primeiro capítulo.

Para entender esta superposição da esfera privada sobre a esfera pública fez-se necessário buscar o histórico de transformações ocorridas na tradição patriarcal, os modelos de satisfação amorosa envolvidos na constituição da família, os mecanismos de biopoder que permeiam suas relações e até mesmo o papel que a mídia exerce neste contexto. Por esta perspectiva de estudo pretende-se desnaturalizar a instituição familiar para que possamos compreendê-la em seu caráter social, cultural, econômico e, principalmente, político.

Embora a família seja uma instituição presente em praticamente todas as sociedades, ela é apenas uma instituição inserida em um complexo sistema de relações. Os moldes que a constituem não são universais, mas sim refletem e retroalimentam as estruturas sociais as quais ela está submetida, conforme bem evidencia o pensamento estruturalista de Lévi-Strauss (1966).

Observa-se que apesar do enfraquecimento da família tradicional - evidenciado pela diversidade de arranjos familiares que observamos na atualidade - a nostalgia pelo retorno de seu caráter regulador ainda é bastante presente, fazendo com que sua suposta dissolução seja responsabilizada pelos males, violências, patologias e contradições de nossa sociedade.

Paradoxalmente, nota-se que este mesmo ideal de família é fruto de uma tradição burguesa que colocou os interesses e afetos interpessoais concentrados no seio do núcleo familiar em detrimento dos interesses e vinculações ao mundo público. Defendo que os efeitos deste processo de supervalorização da vida privada são observados nos processos de despolitização, enfraquecimento de outras formas de sociabilidade e esvaziamento dos espaços públicos, em detrimento de movimentos transformadores da realidade.

Após uma proposta de descentralização da função historicamente construída da família e diante do desafio de lidar com as novas formas de mal-estar na atualidade, já em vias de conclusão apresento o terceiro capítulo, sobre o conceito psicanalítico de

fraternidade, como uma aposta em atribuir novos sentidos às experiências compartilhadas.

A recente ênfase em novos modos de apreensão da problemática da fraternidade mostra-se especialmente valiosa para pensarmos em novos horizontes para os laços sociais de nossa época, bem como em melhores possibilidades de gestão do tão agudo desamparo de nossos tempos.

Através do desenvolvimento deste trabalho nos cabe questionar em que medida o ato e os saberes psicanalíticos ainda poderiam exercer um papel subversivo diante da constatação de diferentes modalidades de sofrimento e de formas viciadas de viver com as quais nos deparamos - o que também retoma a constante necessidade de revisar criticamente possíveis formas viciadas de “psicanalizar”.

Além de não ignorar os sintomas e as relações humanas como formas singulares de expressão do sujeito, o ato psicanalítico também não pode ignorar que estas manifestações também anunciam uma organização social e cultural. Assim sendo, cabe-nos questionar em que medida o trabalho clínico - com base no resgate da dimensão do *desejo* e, conseqüentemente, com desdobramentos na significação da alteridade e da singularidade - também poderia ser disparador de transformações sociais, de onde poderíamos empreender a pertinência pública do ato psicanalítico.

Capítulo 1 - Unidos pelo desamparo.

1.1. O laço social em Freud;

A psicanálise partiu da preocupação com o mental, com o singular e com o humano tomado no *um a um*, mas esta escuta nunca se fez à margem do saber de que cada fragmento de singularidade se constitui no campo da cultura e suas relações.

A preocupação de Freud com as questões sociais de seu tempo é um marco fundamental em toda obra do autor apesar de ser notada mais acentuadamente em Totem e Tabu (1913), Psicologia das Massas e análise do eu (1921), O futuro de uma ilusão (1927), O mal-estar na civilização (1930), dentre outros.

Pommier (1989) nos aponta que nossa *interioridade* pode ser compreendida como uma *dobra da exterioridade* e, neste sentido, delata que “*as acusações que caíram sobre a psicanálise, criticando nela um afastamento do social, não revelam senão um desconhecimento, um não-entendimento das proposições mais básicas.*” (p.52/53)

Contudo, ao falar sobre o laço social e a cultura contemporânea devemos ponderar algumas considerações teóricas a fim de distinguir a perspectiva psicanalítica da perspectiva sociológica. Entretanto, apesar da ênfase psicanalítica, estaremos constantemente dialogando com os saberes da sociologia para abordar os objetivos deste trabalho.

A primeira e, talvez a mais importante consideração a fazer ao falar sobre os laços sociais na perspectiva psicanalítica, é a de que estes repousam sobre um mal-estar incurável, pois este é o preço pago pelo ser humano em sua passagem da natureza para a cultura, conforme Freud (1930) deixou evidente em *O Mal-Estar na Civilização*. Qualquer esperança de superar completamente este mal-estar - seja esta baseada na religião, no amor, na ideologia, nos progressos da civilização ou onde quer que se busquem forças para tal esperança de superação - não passa da ordem da ilusão, pois tudo o que conseguimos são satisfações provisórias para tornar a vida em sociedade mais “digerível”.

Não obstante, Freud (1930) ainda aponta as relações entre os humanos como principal e inevitável fonte de sofrimento, o que remete, sem dúvida, para dificuldades no convívio social.

Escolhi partir destas trágicas, mas verídicas considerações iniciais acerca do campo teórico a ser explorado para deixar claro que o campo social não pode ser considerado um “mar de rosas”, no entanto o cenário da atualidade indica um quadro de degradação social ainda mais preocupante, ou talvez diferentemente preocupante do que já fora anunciado por Freud em 1930, mas estas questões serão abordadas mais adiante.

A segunda consideração importante a se fazer diz respeito à utilização do termo *laço social* na obra de Freud. Na verdade, a noção de *laço social* é um termo lacaniano, mas o utilizaremos aqui como correlato a noção de *laço emocional com outra pessoa*, utilizada por Freud, pois ambos referem-se às operações constitutivas da relação do sujeito com o Outro e, assim, remontam a castração simbólica diante do advento da civilização.

Em *Mal-Estar na Civilização* (1930) Freud aponta *Eros* e *Ananke* (Amor e Necessidade) como pais da civilização. Em algum momento da pré-história do homem, este teria relutado em obter satisfação sexual (genital) apenas ocasionalmente e optou por manter a fêmea junto a si, ao ponto que esta, em prol da proteção de sua prole, também julgou pertinente manter-se junto ao macho mais forte. Freud supõe que este momento tenha ocasionado o surgimento das famílias primitivas e, posteriormente o surgimento da civilização, pois na família primitiva a autoridade arbitrária do pai ainda era irrestrita e só foi destituída pela união dos irmãos contra este pai. Para tal tarefa, a fratria outorgou a “lei” a uma *autoridade simbólica* - que funda a civilização e suas restrições libidinais, conforme o autor demonstrou em *Totem e Tabu* (1913).

A união dos homens devido à necessidade teria se imposto “*depois que o homem primevo descobriu que estava literalmente em suas mãos melhorar a sua sorte na Terra através do trabalho*” (FREUD, 1930, p.105), ou seja, diante da fragilidade característica da espécie humana, lhe foi conveniente conviver com outros homens como companheiros de trabalho. Segundo Freud (1930):

“O primeiro resultado da civilização foi que mesmo um número bastante grande de pessoas podia agora viver reunido numa comunidade. E, como esses dois grandes poderes [Eros e Ananke] cooperaram para isso, poder-se-ia esperar que o desenvolvimento ulterior da civilização progredisse sem percalços no sentido de um controle ainda melhor sobre o mundo externo e no de uma ampliação do número de pessoas incluídas na comunidade.” (FREUD, 1930, p.106)

Podemos apreender disto que o laço social advém da tentativa humana de lidar com seu desamparo e, no entanto, resultou na necessidade de um corte profundo sobre suas exigências libidinais, que a partir de então deveriam ser “polidas” para ser aceitas no convívio social. Este é o momento reeditado em outros termos pelo Complexo de Édipo, que caracteriza a singularidade de todo sujeito humano.

A partir deste momento, o *homo sapiens* apartou-se da natureza e de seus instintos para sempre e tornou-se um ser de linguagem, cindido e marcado pela *falta*. O sujeito é fruto do Outro, pois nasce desamparado e cego de sua própria imagem - precisa do Outro para sobreviver e para *tornar-se*. Nesta via, o sujeito pode amar, rezar, intelectualizar-se, trabalhar, criar, intoxicar-se, fantasiar, adoecer, enfim, tudo para tentar dar vazão a suas pulsões e lidar com sua *falta* de modo “politicamente correto”, mas o “politicamente correto” não é, e nunca foi suficiente para dar conta do que lhe resta de incivilizável.

A *falta*, constituinte e estrutural do sujeito, é o que o inaugura no laço social, pois só o sujeito cindido pela *lei*, regido pela autoridade *simbólica*, restringe sua ação ao ponto de não fazer com o outro o que lhe der vontade, em outras palavras, a função da civilização é a de regulação do *gozo*. Desta forma, a condição de vínculo ao laço prescinde de o sujeito conseguir despir-se acerca de suas ilusões de onipotência e aspirações de felicidade absoluta para, então, deparar-se com sua dura realidade de castrado, desamparado e apartado da verdade de si-próprio para, assim, dirigir-se ao outro.

Esta condição nos traz questões para pensarmos o laço social na cultura contemporânea ocidental, regida principalmente pelas máximas do capitalismo neoliberal onde se destaca o indivíduo como valor supremo, bem como a exaltação da felicidade, liberdade e sucesso enquanto conquistas individuais, à disposição de todos os “merecedores”. Estes e outros elementos correspondem à sustentação de um ideal no plano imaginário na cultura contemporânea e os tomaremos como uma introdução para pensarmos na relação entre o exacerbado grau de individualismo dos nossos tempos e os enlances sociais possíveis neste contexto.

Com certeza este modo individualista de existir é muito mais reconhecível nos grandes centros urbanos do Ocidente onde, apesar da pluralidade de seus diversos nichos sociais, a exaltação da competitividade, do consumo, do lucro, do sucesso individual e das demais mazelas do capitalismo fica mais evidente. Este contexto parece

ser fundamentalmente regido pela máxima “cada um por si” e estar só em meio a multidão faz parte do cotidiano de milhões de pessoas.

Antes de nos aprofundarmos nesta questão crucial para os objetivos deste trabalho, precisamos nos lembrar de algumas questões levantadas por Freud acerca da influência do social na constituição psíquica do sujeito.

Em *Psicologia das Massas e Análise do Eu* (1921), Freud alerta que nossa vida psíquica raramente difere da coletividade e do humano no laço social, assim, o contraste entre psicologia social e individual perde a relevância.

“Algo mais está invariavelmente envolvido na vida mental do indivíduo, como um modelo, um objeto, um auxiliar, um oponente, de maneira que, desde o começo, a psicologia individual, nesse sentido ampliado, mas inteiramente justificável das palavras, é ao mesmo tempo, também social” (FREUD, 1921, p.81)

No mesmo texto, Freud explica que as identificações e o ideal do Eu, além de serem elementos de estruturação psíquica de um sujeito – conforme o Complexo de Édipo evidencia - também correspondem à forma de constituição dos grupos e pela essência da mente grupal.

Para abordar a identificação dos membros de um grupo Freud (1921) aponta que esta seria “*baseada numa importante qualidade emocional comum*” e acrescenta que poderíamos suspeitar que “*essa qualidade comum reside na natureza do laço com o líder*”. (p.117)

Mais adiante, Freud (1921) equipara a constituição libidinal dos grupos com a *idealização* que ocorre no processo de enamoramento, onde o *objeto é colocado no lugar do ideal do Eu*. Desta forma o autor nos lembra que:

“Em muitas formas de escolha amorosa, é fato evidente que o objeto serve de sucedâneo para algum inatingido ideal do ego de nós mesmos. Nós o amamos por causa das perfeições que nos esforçamos por conseguir para nosso próprio ego e que agora gostaríamos de adquirir, dessa maneira indireta, como meio de satisfazer nosso narcisismo.” (FREUD, 1921, p. 122)

Após estas breves considerações podemos retornar a discussão sobre o laço social contemporâneo e nos questionar quais seriam as importantes qualidades e valores compartilhados neste contexto? Quem seriam os líderes (ou ídolos) aos quais nos identificamos? Quais “perfeições” são ofertadas pelos discursos do capitalismo? De que

modo e sob quais custos nos esforçamos em busca de fazer parte do laço social contemporâneo? Longe de buscar respostas finais a estas questões, levantaremos algumas considerações de autores que pensam as características de nossa sociedade, bem como as repercussões subjetivas que assolam os sujeitos nela inserido. Vale lembrar que não podemos cair no equívoco de afirmar que o sujeito é resultado absoluto de seu meio, mas, como já vimos, não podemos livrá-lo do impacto de seus preceitos.

1.2. O laço social e a cultura contemporânea;

A psicanálise, que tem o inconsciente como objeto de estudo e este inconsciente enquanto *discurso do Outro* (conforme a contribuição de Lacan nos permite dizer), longe de ignorar as relações humanas como forma singular de expressão do sujeito que as estabelece, também as entende como algo que anuncia uma organização social e cultural e, como tal, a predominância de determinadas formas de enlaces aponta para questionamentos acerca do contexto discursivo no qual o sujeito está inserido.

“O que chamamos, a partir da psicanálise, de laço social? Trata-se da relação entre os seres humanos que se sustenta do discurso e, por meio dele, assume as modalidades de época e marcas de uma cultura determinada. Há laço social porque não há laço natural, na medida em vivemos em um mundo de linguagem. A esta aproximação geral é preciso acrescentar que o laço social se particulariza com as modalidades do gozo dos sujeitos que o realizam.” (TIZIO, 2007, s/p)

Em *O mal-estar na Civilização*, Freud (1930) chegou a cogitar a possibilidade de existir, futuramente, a elaboração de uma teoria sobre a *patologia das comunidades culturais*, sob a premissa de que:

“Se o desenvolvimento da civilização possui uma semelhança de tão grande alcance com o desenvolvimento do indivíduo, e se emprega os mesmos métodos, não temos nós justificativa em diagnosticar que, sob a influência de premências culturais, algumas civilizações, ou algumas épocas da civilização - possivelmente a totalidade da humanidade - se tornaram ‘neuróticas?’” (FREUD, 1930, p. 146)

O objetivo deste texto não é tão pretensioso ao ponto de elaborar uma teoria sobre a patologia das comunidades culturais. O que pretendo problematizar aqui é a

influência de determinadas premências culturais de nossos tempos que dificultam terrivelmente o manejo do desamparo humano, a vida em sociedade e a gestão da própria vida. Por parte dos indivíduos, isto muitas vezes pode ser evidenciado por trás de queixas de solidão, vazio existencial, desvitalização, angústia, pânico dentre outras diversas formas das quais a subjetividade pode se valer diante da exacerbação da experiência de desamparo. Por parte da sociedade, podemos notar repercussões destas premências na observação do enfraquecimento dos espaços públicos, no declínio das instituições de proteção social, nos graves índices de exclusão social², além de em fenômenos como violência e corrupção.

Dentre os autores que pretendo explorar nesta difícil tarefa de analisar as vicissitudes da cultura contemporânea destacam-se Quinet (1999), Birman (2000, 2003, 2007), Kehl (2000, 2003), Pacheco Filho (2005), Bauman (2001), dentre outros que se mostraram importantes ao longo do trabalho. Apesar da pluralidade dos temas discorridos por estes autores acerca da atualidade e os elementos que a caracterizam, considero que um eixo comum em todos eles é o destaque do enaltecimento do individualismo e autocentramento do sujeito em detrimento das *relações alteritárias*.

Como já vimos, a forma como se estabelecem as relações entre as pessoas de qualquer tecido social é permanentemente marcada pelos discursos vigentes no contexto onde elas ocorrem. O filósofo Michel Foucault investigou amplamente os temas sobre o funcionamento dos discursos enquanto dispositivos de manutenção do poder e, segundo ele: “*estas relações de poder não podem se dissociar, se estabelecer nem funcionar sem uma produção, uma acumulação, uma circulação e um funcionamento do discurso*”. (FOUCAULT, 1979, p.180) Desta forma, o poder precisa da produção de *discursos de verdade*.

Para Lacan (1970), os laços sociais são tecidos e estruturados pela linguagem e, portanto, denominados *discursos*. Não me aprofundarei na discussão sobre os *quatro discursos*³ propostos por Lacan (1970) em “*O avesso da psicanálise*”, pois estes fogem

² O livro “A exclusão no mundo”, lançado na 11ª Unctad (Conferência das Nações Unidas sobre Comércio e Desenvolvimento) em 2004, fez um ranking de inclusão social com 175 países, onde moram 6,05 bilhões da população mundial de 6,2 bilhões de pessoas, criando o IES (Índice de Exclusão Social). O IES tem como parâmetros indicadores como: pobreza, desemprego, desigualdade social, alfabetização, escolarização superior, homicídios e população infantil. “Pelo ranking mundial de exclusão social, o Brasil está em 109º lugar, atrás de países como a Albânia (97º), Gana (102º) e Mongólia (106º)”. (FUTEMA in FOLHA ONLINE, 2004)

³ Os quatro discursos propostos por Lacan são: *discurso do mestre*, *discurso universitário*, *discurso da histeria* e *discurso do analista*. Segundo Quinet (1999), estes foram propostos por Lacan a partir da distinção de Freud acerca das formas de as pessoas se relacionarem: governar, educar, psicanalizar e fazer desejar. Segundo ele, “*governar* corresponde ao discurso do mestre/senhor em que é o poder que domina;

da discussão proposta neste trabalho. Entretanto, o *discurso capitalista*, proposto posteriormente por Lacan, faz-se especialmente importante para iniciarmos nossa discussão sobre o contexto discursivo vigente nas metrópoles de nossa sociedade capitalista Ocidental, bem como suas repercussões na subjetividade do sujeito por ele afetado.

Quinet (1999) defende que, especialmente após o desmantelamento dos regimes das sociedades não-capitalistas, o *discurso capitalista* tornou-se o laço social dominante em nossa sociedade, e não o *discurso da universidade* como afirmara Lacan no seminário o *Averso da Psicanálise* em 1969/1970.

O discurso capitalista enquanto laço social vigente é especialmente preocupante, pois ele anuncia a possibilidade de completude através da lógica do capital, ou seja, acumulação, lucro e consumo. Implícito no anúncio capitalista nota-se a crença de que sempre existe um objeto para satisfazer nossas inquietações, seja ele um “lançamento” almejado, uma “tecnologia de ponta”, seja um objeto feito sob medida, seja sob uma marca (que sempre incorpora “valores”) ou, seja sob o consumo de outros humanos, onde o papel da “embalagem” geralmente é desempenhado pelo papel do culto a estética. Estas questões trazem repercussões nocivas à lógica desejante do sujeito, conforme Voltolini (2007) esclarece:

“[...] no lugar da lógica desejante, na qual cada objeto não seria percebido senão sobre um fundo da ausência (simbólico) em relação ao qual seu brilho (fálico) se sustentaria, viria outra lógica, na qual o objeto é proposto como real e adequado a sua demanda; demanda que já não guardaria mais uma relação dialética com o desejo, sempre particular, mas que nasceria das qualidades contidas no objeto mesmo [...]” (VOLTOLINI, 2007, p.202)

Na busca por satisfação por esta via, Quinet (1999) denuncia que a sociedade regida pelo discurso capitalista produz sujeitos insaciáveis em sua demanda de consumo, o que pode ser notado na formulação do matema⁴:

Educar constitui o discurso universitário dominado pelo saber; *Analisar* corresponde ao laço social inventado no início deste século por Freud em que o analista se apaga como sujeito por ser apenas causa libidinal do processo analítico. E o discurso da histeria é aquele que é dominado pelo sujeito da interrogação (no caso da neurose histérica, trata-se da interrogação sobre o desejo) que faz o mestre não só querer saber, mas produzir um saber.” (QUINET, 1999)

⁴ Na escrita dos discursos, Lacan utiliza quatro letras: “(a: o objeto a, mais-gozar, condensador de gozo e causa-do-desejo; \$: o sujeito barrado pelo significante; S1: o significante-mestre, o sê-lo, o significante pelo qual os outros significantes são ordenados; S2: o saber constituído enquanto cadeia significante), distribuídas em quatro lugares, divididos dois a dois ao modo de quadrantes e separados por duas barras -

$$\downarrow \frac{\$}{S_1} \quad \nearrow \quad \frac{S_2}{a} \downarrow$$

Onde se lê as posições como:

1. agente ou poder ou semblante
4. verdade

2. Outro/outro, ou trabalho ou gozo
3. produção/perda ou mais-gozar

Castro (2009) explica que no *discurso do capitalista*, o sujeito [\$] se coloca em cena e, dirigindo-se a um saber de mercado [S₁], portanto saber do Outro, tem por fim o gozo (em forma de consumo) de um objeto-mercadoria (bem, saber ou serviço, representado por [a]), sendo, todavia, impotente em nele verificar, tal e qual no discurso universitário, a verdade de seu significante-mestre.

Em referência à Baudrillard, em *Sociedade de Consumo*, Quinet (1999) nos aponta que “vivemos hoje em uma espécie de evidência do consumo e da abundância, criada pela multiplicação de objetos, na qual os homens da opulência não se cercam mais de outros homens e sim de objetos (TVs, carros, computadores, fax, telefones).” (s/p)

Assim, o impacto do discurso capitalista nas relações humanas faz-se exorbitante, pois as próprias relações humanas são sobrepostas por relações instrumentais, o que, sem dúvidas, incide em efeitos debilitantes ao laço social contemporâneo, conforme Quinet (1999) esclarece:

“O discurso capitalista efetivamente não promove o laço social entre os seres humanos: ele propõe ao sujeito a relação com um *gadget*⁵, um objeto de consumo curto e rápido [\$ ← a]. Esse discurso promove um *autismo induzido* e um *empuxo-ao-onanismo* fazendo a economia do desejo do Outro e estimulando a ilusão de completude não mais com a constituição de um par, e sim com um parceiro conectável e desconectável ao alcance da mão. Isso pode

a barra (/) aqui cumpre a função de ser o sinal que estabelece a resistência à significação, ou seja, a operação do recalçamento.” (CASTRO, 2009)

⁵ O termo *gadgets* é usado como gíria tecnológica, mas aqui ele é empregado no uso psicanalítico cunhado por Lacan: “[...] cabe pontuar que o termo “*gadget*” ganha contornos específicos no campo da Psicanálise quando, na segunda metade do século XX, o psicanalista francês Jacques Lacan passa a dele fazer uso para referir-se aos objetos de consumo produzidos e ofertados como se fossem “desejos” pela lógica capitalista - na qual estão agregados o saber científico e as tecnologias em geral. Dentre estes *gadgets*, diz Lacan, encontram-se os “sujeitos-mercadorias”, aqueles que incorporam de forma um tanto psicótica uma atitude de objetos de consumo breve e que, por isso, investem suas energias em provar-se ‘consumíveis’ ou ‘desejáveis’ aos olhos de eventuais parceiros ou do mercado, o grande senhor contemporâneo.” (GADGET. In: WIKIPÉDIA, 2010)

efetivamente levar à decepção, tristeza, tédio e nostalgia do *Um* em vão prometido ou a diversos tipos de toxicomanias entre as várias doenças do discurso capitalista.” (QUINET, 1999, s/p)

Por outro lado, o consumo também traz um apelo de reconhecimento e pertencimento social, e a sociedade contemporânea estimula e contempla os bons consumidores com o prestígio social (“compro, logo existo”) afinal, vivemos em uma época em que supermercado é “lugar de gente feliz” e onde “a vida acontece” em shoppings - conforme pregam os slogans publicitários de uma das maiores redes de supermercados do Brasil e outro de um dos shoppings mais elitizados de São Paulo.

Os valores e as promessas de completude do discurso capitalista ficam explícitos na observação da mídia e da publicidade, que refletem e retroalimentam tais valores. Alguns exemplos podem ser notados nos seguintes slogans publicitários, premiados entre os mil melhores slogans da propaganda brasileira⁶:

SPRITE: “Sede não é nada, imagem é tudo”

COCA-COLA:

“Tudo vai melhorar com Coca-Cola”

“Abra um sorriso. Coca-Cola dá mais vida...”

“Emoção pra valer.”

VITASAY: “A marca do vencedor.”

PLAYBOY: “As melhores coisas da vida.”

ROLEX: “Só chega à perfeição quem pratica a perfeição”

SHOPPING IGUATEMI:

“É aqui que a vida acontece.”

“Sua vida passa por aqui.”

PÃO DE AÇÚCAR: “Lugar de gente feliz.”

Como se pode notar, o discurso capitalista carrega promessas de completude que, embora impossíveis, configuram-se como convites sedutores ao tamponamento da *falta*. Este tamponamento, além de violar a lógica estrutural do sujeito desejante, constitui uma degradação ao laço social contemporâneo. Tudo parece se passar conforme bem ilustrou o comercial⁷ de um carro de uma montadora francesa, estrelado pelo ator Kiefer Sutherland que fora consagrado pelo personagem *Jack Bauer*, da série

⁶ Fonte: Os 1.000 Melhores Slogans da Propaganda Brasileira. Letter Editora. 1991. Organização de Claudio Magalhães e Andre Mota. Também disponível em:

<<http://www.almanaquedacomunicacao.com.br/artigos/16.html>>

⁷ A propaganda pode ser visualizada no endereço: <<http://www.youtube.com/watch?v=GrYzJgTbF4Q>>

de TV norte-americana *24 Horas*. No comercial, *Bauer* dirige seu carro ao lado de uma bela mulher e ao som da música “*At Last*” (cantada por Etta James). De vidros fechados, eles se deslocam por uma grande cidade deserta, sem trânsito e sem pessoas. Ambos têm uma expressão de desconfiança diante a tamanha tranquilidade da cidade e então, *Bauer* decide descer do carro para conferir o que se passa. Ao abrir a porta do carro o motorista se depara com uma realidade avessa ao interior de seu carro: um barulho ensurdecedor de britadeiras, ambulâncias, helicópteros, buzinas, discussões de pessoas, gritos... um cenário caótico onde o trânsito está em completa desordem, carros voam em colisão, prédios desmoronam... Rapidamente *Bauer* retorna ao carro, fecha a porta e tudo volta a paz anterior, então ele diz a mulher: “*it’s fine*”. Seria este o projeto de felicidade do sujeito contemporâneo?

Em *O Futuro de uma Ilusão*, Freud (1927) ilustrou com maestria que as promessas de paz e salvação oferecida pela religião não se sustentam diante a inquietude inerente a constituição humana, contudo esta promessa de completude seria satisfeita via salvação, ou seja, em outro tempo que não a trágica vida mundana, que deveria ser vivida apenas como devoção ao Pai Supremo. Já a promessa de completude que enlaça o sujeito na sociedade capitalista é feita via consumo, ou seja, é imediata, está logo ali no shopping, na academia, no cirurgião plástico, no salão de beleza, nos “tarjas pretas”, na tecnologia, na “boa educação”, na “boa alimentação” e em tudo mais ofertado para nos tornar individualmente melhores, mais felizes e eternos – basta querer, ou melhor, poder!

“Na Ciência e na organização capitalista da sociedade, depositam-se as esperanças de superação completa de todos os males e acontecimentos que sempre angustiarão o ser humano. E isso nos afasta da necessidade imperativa de nos confrontarmos com as realidades inescapáveis das limitações da nossa existência, da mortalidade e finitude do nosso corpo e das imperfeições e contradições de nossa sociedade.” (PACHECO FILHO, 2005, s/p)

Podemos dizer que a centralização do indivíduo em si próprio é almejada e até considerada uma virtude no contexto discursivo do sistema neoliberal. “*Fazer-se individualmente bem sucedido, pela conquista de metas de riqueza material que possibilitem um consumo ilimitado e uma alocação privilegiada no espectro da hierarquia social: é este o objetivo e o ideal comum que quase todos perseguem!*” (PACHECO FILHO, 2005, s/p). Assim, diante do difícil imperativo de tornar-se autônomo, eficiente, competitivo, racional, antenado, bonito, malhado, viril, rico,

consumidor e ainda “*incitado a assumir total responsabilidade por sua vida, na falta de suportes tradicionais religiosos, institucionais ou mesmo familiares, e confrontado com a exigência do rendimento e do sucesso*” (GARCIA; COUTINHO, 2004, s/p), o sujeito contemporâneo recorre a um maciço investimento em si mesmo para tentar dar conta de tal missão. Este árduo percurso não deixa margens – e nem tempo – para dirigir-se ao outro e compartilhar experiências humanas. Nota-se que, na atualidade, o indivíduo reina soberano e solitário, entretanto, ao menor sinal que indique sua falsa onipotência, bem como a fragilidade e insuficiência que lhe é constitutiva, o sujeito sofre a reedição da trágica experiência do desamparo.

Birman (2007) problematiza a questão da subjetividade na atualidade sob a perspectiva da *sociedade do espetáculo* (DEBORD, 1992) e da *cultura do narcisismo* (LASCH, 1979). Segundo ele:

“Os destinos do desejo assumem, pois, uma direção marcadamente exibicionista e autocentrada, na qual o horizonte intersubjetivo se encontra esvaziado e desinvestido das trocas inter-humanas. (...)” (BIRMAN, 2007, p. 24)

Assim, o que estaria colocado em questão neste contexto é justamente “*a impossibilidade de poder admirar o outro em sua diferença radical*” (BIRMAN, 2007, p.25), ou seja, as relações alteritárias.

Do ponto de vista psicanalítico, talvez a questão mais preocupante neste contexto seja o grave comprometimento da possibilidade desejante do sujeito, pois conforme defende Birman (2007), embora o *sujeito do inconsciente* oscile permanentemente entre os pólos narcísico e alteritário, a possibilidade de desejo só pode se apresentar se o sujeito pende para o pólo alteritário, e encontra no outro algo que lhe desperte “*a possibilidade de satisfação desejante*” (p.297). Caso contrário “*o desejo se apresenta como da ordem do impossível, e ao sujeito resta tão-somente a utilização voraz do corpo do outro para afirmar de maneira predatória seu autocentramento*”. (p. 297)

Estendendo esta leitura para o campo social, podemos observar que, além da escassez de ideais alteritários, o social “*enquanto outro absoluto*” (BIRMAN, 2007, p.298) na maioria das vezes é incapaz de seduzir o sujeito desejante e, pior, esta ordem social tende a lhe negar até mesmo o que há de mais básico, como o acesso à saúde,

educação, segurança, saneamento, profissionalização, lazer, trabalho e tudo mais a que somos impelidos a conquistar por “mérito”, e não por direito.

Assim, o desamparo se faz sentir pela dificuldade de encontrar representações simbólicas, no campo da cultura, que garantam um mínimo de satisfação e equilíbrio às excitações pulsionais internas, visto que vivemos em um cenário de escassez de garantias mínimas que dêem suporte ao que é humano, *demasiado humano*.

A observação de nossa realidade, tanto do ponto de vista subjetivo individual quanto do ponto de vista social mostra que este modo de ser contemporâneo tem cobrado um preço muito alto para se sustentar. Este preço mostra-se tanto sob forma de sofrimento individual diante da exacerbação da experiência de desamparo - fruto da *“submissão irracional e inconsciente a, pelo menos, uma parcela das concepções, valores, leis e ideais que nossa cultura nos impõe”*. (PACHECO FILHO, 2005, s/p) Como também sob forma de um desamparo coletivo, observado pelo gritante quadro de degradação social em que vivemos – fruto dos frágeis laços que (des-) unem nossa sociedade de traços tão individualistas.

O enfraquecimento das instituições de referência simbólica, a desvalorização da transmissão das experiências intergeracionais, os excessos de informação e a gestão da vida com “foco em resultados” configuram-se como barreiras árduas para a própria capacidade humana de organizar e simbolizar as experiências. Do outro lado da mesma moeda, o sujeito retroalimenta este mesmo sistema através da utilização das diversas táticas de tamponamento da falta ofertadas pelo discurso capitalista, que tem como resultado a desesperança por quaisquer projetos coletivos, a voracidade por consumo, o culto ao individualismo, a desresponsabilização com o outro e o isolamento social do sujeito contemporâneo.

“Na falta do outro como próximo, semelhante, e também do Outro como sustentação simbólica, o sujeito vê-se às voltas com um aumento excessivo de uma intensidade pulsional, sentida como angústia, cenário que configura o que entendemos como desamparo como face subjetiva da errância típica do individualismo contemporâneo.” (GARCIA; COUTINHO, 2004, s/p)

Neste cenário “movediço”, nota-se que a união menos instável ainda parece ser oferecida pelos membros familiares, contudo, conforme veremos no segundo capítulo, a própria forma de constituição da família reflete e retroalimenta os valores sociais vigentes já abordados.

Conforme será desenvolvido mais profundamente adiante, a família tradicional é fruto de uma época em que as instituições e o poder patriarcal tinham imenso poder e influência sobre o indivíduo – talvez um papel que hoje seja desempenhado pelo capital. Esta mesma família tradicional, muitas vezes evocada como possível resposta aos problemas de nossa atualidade, também foi geradora de sofrimentos e neuroses - de onde a investigação fez surgir a própria psicanálise. Contudo, a notável nostalgia pelo retorno desta época perdida parece ignorar que ela era fonte de diferentes formas de sofrimento e que sua superação (notada pela diversidade de arranjos familiares da atualidade) veio como resposta aos problemas que afligiam os sujeitos de sua época.

Nossa época é outra, nossos problemas são de outra ordem e as respostas que daremos para eles não podem ser buscadas no passado. Conforme demonstra Kehl (2003) no texto *Em defesa da família tentacular*, talvez a nostalgia pelo retorno dos “velhos tempos” seja um apelo por referências sólidas que compense o tamanho desamparo da atualidade.

1.3. Breves considerações sobre o desamparo;

Antes de partir para o segundo capítulo, onde vamos nos aprofundar na discussão sobre a família contemporânea brasileira, bem como em suas raízes e valores, faz-se necessário explicitar algumas considerações acerca do conceito de *desamparo*, que se faz presente e gritante na atualidade, ao ponto onde aqui este é abordado como um sintoma cultural, contudo sem ignorá-lo como intrínseco à subjetividade humana.

A incompletude do ser humano é um dos pontos centrais da psicanálise. Inicialmente ela é observada na condição de total dependência e de desamparo do bebê humano que só sobrevive através dos cuidados de um Outro e que, posteriormente, só irá constituir-se como sujeito através do enfrentamento desta condição de forma progressivamente mais ativa, através da aquisição da linguagem.

Em uma obra especialmente dedicada à temática do desamparo, Lucianne Menezes (2008) elucidou a questão do desamparo (correspondente a palavra alemã *Hilflosigkeit*) na obra freudiana, onde, segundo ela, “*não há uma formulação precisa sobre o conceito de desamparo. A *Hilflosigkeit* refere-se a uma problemática*” (p. 19) que, no entanto, está fortemente presente no pensamento freudiano desde muito cedo⁸.

⁸ Referindo-se à obra: *O projeto para uma psicologia científica*, 1895.

Além de analisar as raízes do significado da palavra alemã *Hilflosigkeit*, bem como sua pertinente tradução a palavra portuguesa “desamparo”, Menezes (2008) esclarece que se trata de um termo referente a uma condição de “ausência de ajuda”, “sem saber o que fazer”, “sem proteção”, ou seja, termos estes que pressupõem a existência do outro. Menezes (2008) esclarece que, na obra de Freud, a problemática do desamparo refere-se tanto ao “desamparo original estruturante do psiquismo” (abordada em *Inibições, sintomas e angústia*, 1926), quanto à “face de falta de garantias do sujeito sobre seu existir e sobre seu futuro” (abordada em *O futuro de uma ilusão*, 1927 e em *O mal-estar na civilização*, 1930).

Menezes (2008) aponta que, diante ao mal estar fruto da fragilidade estrutural que caracteriza a subjetividade humana, os sujeitos buscam artifícios para sustentar uma suposta auto-suficiência e onipotência através de ideais fálicos e narcísicos, porém estes não se sustentam, pois, conforme destaca a autora ao referir-se sobre *O futuro de uma ilusão* (1927) e *O mal-estar na civilização* (1930):

“o sujeito está lançado num mundo sem Deus: o pai falhou e já não é mais uma figura protetora e, por isso, todo sujeito humano está exposto à possibilidade da morte e do trauma (*condição de desamparo*)”. (MENEZES, 2008, p. 93)

Desta forma, a condição desamparada do sujeito descrita pelo discurso freudiano, seria a contrapartida da nova forma, segundo a qual o *pai* passara a ser representado na atualidade, isto é, sua figuração como falho e faltante (BIRMAN, 2003, s/p).

Diversos autores concordam que a modernidade, pós-modernidade ou seja lá o termo que se use para nossos tempos atuais (ponto de divergência entre muitos autores), se caracteriza pelo enfraquecimento dos meios tradicionais de vinculação e, conseqüentemente, de identificação e produção de identidade. Segundo Birman (2006), a “*ruptura das formas antecipadas de produção identitárias, promovidas como invariantes pela tradição, lança as subjetividades no abismo do desamparo*” (p.27) e, em seguida, o autor completa que “*essa posição originária do sujeito indica o efeito maior do processo produzido pela modernidade*” (p.27).

A família pode ser considerada como a instituição mais antiga e tradicional de possibilidade identificatória do sujeito, contudo ela não está salva do processo de declínio do poder das instituições da atualidade – como quase todas as instituições e apesar de sua brava resistência, aos poucos a família também vai abandonando o sujeito a sua própria sorte.

Este ponto nos leva a um importante eixo deste trabalho: sentimentos de reconhecimento e pertença são fundamentais para que o ser humano aceite abrir mão de seus impulsos agressivos e necessidades de satisfação imediata para então tomar parte do pacto social, mas, considerando o cenário delineado neste capítulo, onde encontramos os sentidos para este reconhecimento e pertença hoje em dia?

A família pode ter sido uma das últimas instituições a se abalar diante das radicais mudanças nas condições de vida da contemporaneidade, contudo, seria justo ela arcar com o ônus da culpa de todo o quadro de degradação social em que vivemos?

Capítulo 2 - Memórias da Vida Privada.

“Uma das queixas que os psicanalistas mais escutam em seus consultórios é esta: ‘eu queria tanto ter uma família normal...!’ Adolescentes filhos de pais separados ressentem-se da ausência do pai (ou da mãe) no lar. Mulheres sozinhas queixam-se de que não conseguiram constituir famílias, e mulheres separadas acusam-se de não ter sido capazes de conservar as suas. Homens divorciados perseguem uma segunda chance de formar uma família. Mães solteiras morrem de culpa porque não deram aos filhos uma ‘verdadeira família’. E os jovens solteiros depositam grandes esperanças na possibilidade de constituir famílias diferentes – isto é, melhores – daquelas de onde vieram. Acima de toda essa falação, paira um discurso institucional que responsabiliza a dissolução da família pelo quadro de degradação social em que vivemos.” (KEHL, 2003, s/p)

Os significados e funções atribuídos à família são modificados ao longo do percurso da civilização humana. Através de uma breve revisão histórica e sociológica da instituição familiar, notaremos que a autoridade, as relações de gênero, as relações geracionais, as relações de filiação e aliança, o poder, o afeto, a transmissão de normas e valores, o lar, a privacidade e as características da vida privada e da vida pública foram diretamente modificadas por questões não naturais, mas sim sociais e, principalmente, políticas.

A questão que este texto se propõe a investigar corrobora com a constatação clínica de Kehl (2003), destacada no início deste capítulo e compartilhada por outros autores, que também vai de encontro à observação de discursos semelhantes observados seja na mídia, em discursos políticos ou em conversas informais. Esses discursos dizem respeito à, já citada, responsabilização da suposta “*dissolução da família*” pelo já visto desamparo do sujeito contemporâneo.

Sabemos que a diversidade da família contemporânea é fruto do histórico de lutas e conquistas, principalmente das mulheres, até chegarmos às conquistas dos direitos de igualdade que assistimos no século XXI e sabemos que estes vieram a custosas batalhas conquistadas nos séculos anteriores.

A autora Heleieth Saffioti (2004), em um capítulo do livro *A mulher brasileira nos espaços público e privado*, dedicou-se a discutir dados relativos à violência de gênero e, para isto, refere-se a “patriarcado” como um termo histórico sobre um sistema que define papéis e identidades para homens e mulheres, isto é: um modo de

organização (ou dominação) social que aponta para o exercício da dominação masculina e a tentativa de subordinação do feminino pelo masculino através da imposição de normas de conduta às mulheres. (SAFFIOTI, 2004, p.43-59) Odile Jacob (1996) acrescenta que tal dominação só foi “*abalada no século XX com o advento, para as mulheres, do controle da fecundação.*” (JACOB, 1996 *apud* ROUDINESCO, 2002, p.14). Mesmo assim, vale lembrar que este modo de organização social não é algo que deve ser entendido com referência ao passado, pois ainda hoje existem muitas culturas que são fundamentadas por esta organização.

Para entender as mudanças na família contemporânea no Brasil, precisamos lembrar-nos desta tradição patriarcal e suas raízes no período colonial, quando as esposas eram consideradas propriedades do marido, e os filhos homens eram priorizados em detrimento das filhas mulheres, pois eles seriam os “autênticos herdeiros” – o que ainda ocorre, por exemplo, na China, onde o Estado limita o número de filhos que as mulheres podem ter.

Sabemos que, no período colonial, quando solteiras, as meninas viviam sob o domínio do pai e, ao casarem, o pai transferia seus direitos ao marido - as mulheres tinham seu destino predeterminado a serem esposas fiéis e mães zelosas. Em geral, seus conhecimentos restringiam-se apenas a arte da renda, do bordado e da costura e sua existência passava-se entre o oratório e os cuidados domésticos.

Roudinesco (2002) distingue três grandes períodos da evolução da família. O primeiro deles seria a família dita “tradicional”. Esta seria inteiramente submetida à autoridade patriarcal, os casamentos eram então arranjados entre os pais e tinha como função básica a transmissão de um patrimônio. Entre o final do século XVIII e meados do XX a autora relaciona o surgimento de um segundo modelo – a família dita “moderna” - fundada “*no amor romântico, ela sanciona a reciprocidade dos sentimentos e os desejos carnavais por intermédio do casamento*” (ROUDINESCO, 2002, p.19). Nesta, a soberania do pai também é afetada pela irrupção do feminino, fazendo com que a autoridade fosse dividida como atributo do casal parental por um lado, e como intermédio do Estado por outro.

Nota-se que o papel social do *Pai* passa a ser progressivamente questionado, o que muitas vezes é confundido com um suposto “declínio da função paterna”, porém considero aqui que de fato ocorre um declínio do poder patriarcal, mas não um declínio da função paterna, que é estrutural, conforme os fundamentos da psicanálise atestam.

Roudinesco (2002) ainda contextualiza o surgimento da família dita “contemporânea” a partir dos anos 1960, e esta se configuraria pela busca de dois indivíduos por uma relação íntima ou realização sexual de duração relativa. Citando Michelle Perrot (1991), Roudinesco pontua que a esfera do privado “*surgiu então de uma zona ‘obscura e maldita’ para se tornar o lugar de uma das experiências subjetivas mais importantes de nossa época.*” (PERROT, 1991 *apud* ROUDINESCO, 2002, p. 20)

Contextualizando o desenvolvimento do modelo de família nuclear burguesa no Brasil ocorrido no século XIX, Maria Rita Kehl (2003), faz referência ao trabalho *A mulher e a família burguesa* de Maria Ângela D’Incao (1997) e aponta que este desenvolvimento teria ocorrido “*na esteira da necessidade de ‘civilizar’*”, o que, segundo a autora, era o mesmo que dizer – “*afrancesar – nossa sociedade escravocrata, mestiça, luso-tropical*” (KEHL, 2003). A autora pontua que:

“Naquele período, o desenvolvimento das cidades e da vida burguesa influenciou também na arquitetura das residências, procurando tornar o convívio familiar mais íntimo, mais aconchegante, o que significa: mais separado do tumulto das ruas e do burburinho da gente do povo. Esta tendência de fechamento da família sobre si mesma foi o início do que D’Incao chama de processo de privatização da família, marcado pela valorização da intimidade.” (KEHL, 2003, s/p)

No clássico *Ordem médica e norma familiar*, Jurandir Freire Costa (1999) aponta que este processo de privatização da família - e a decorrente valorização da intimidade - encontrou legitimidade no desenvolvimento das normas sanitárias produzidas pela aliança entre medicina e Estado. Obedecendo a normas de higienização e saúde, as famílias da elite foram se tornando cada vez mais reclusas na vida privada sob a justificativa de sua “auto-preservação”, visto que os saberes médicos constataavam a periculosidade das epidemias, focos de infecções, contágio do ar e da água, etc., e assim indicavam suas decorrentes formas de prevenção através de ações políticas permeadas por estes saberes.

Na mesma obra, o autor defende que este processo de higienização das cidades e das famílias foi uma importante ferramenta política para atender a necessidade de controlar e ordenar o Brasil colonial e sua população, ou seja, o uso da medicina serviu-se de técnicas e funções análogas às da militarização, contudo mostrou-se mais eficaz, pois ao invés do uso da força armada, serviu-se de aliados em prol da saúde,

“despolitizando o cotidiano e inscrevendo-o nas micropreocupações em torno do corpo, do sexo e do intimismo psicológico.” (COSTA, 1999, p. 17)

Desta forma, a família e o lar doméstico foram progressivamente se tornando sinônimo de segurança e proteção contra os males vindos do mundo público e, por sua vez, as questões sociais foram sendo tratadas ora como caso de polícia, ora como caso de higiene pública - ao passo que a definição das condutas familiares foi sendo submetida aos saberes especializados. Segundo Costa:

[...] no processo de definição da <família>, a higiene dirige-se exclusivamente às famílias de extração elitista. Não interessava ao Estado modificar o padrão familiar dos escravos que deveriam continuar obedecendo ao código punitivo de sempre. Estes últimos, juntamente com os desclassificados de todo tipo, serão trazidos à cena médica como aliados na luta contra a rebeldia familiar. Escravos, mendigos, loucos, vagabundos, ciganos, capoeiras, etc., servirão de anti-norma, de casos-limite de infração higiênica. A eles vão ser dedicadas outras políticas médicas. Foi sobre as elites que a medicina fez incidir sua política familiar, criticando a família colonial nos seus crimes contra a saúde. A camada dos <sem-família> vai continuar entregue à polícia, ao recrutamento militar ou aos espaços de segregação higienizada como prisões e asilos.” (COSTA, 1999, p. 33)

Ao final do século XIX, a invenção da psicanálise e sua família edipiana podem ser pensadas como sintoma reativo a esta tradição de intimidade e higienização da família. Contudo, Roudinesco (2002) atesta que a psicanálise foi ao mesmo tempo o *“sintoma de um mal-estar da sociedade burguesa, presa das variações da figura do pai, e o remédio para este mal-estar”* (p. 93), visto que a família edipiana é tida não apenas como palco para erupção do desejo, mas também como *“necessária a toda forma de rebelião subjetiva: dos filhos contra os pais, dos cidadãos contra o Estado, dos indivíduos contra a massificação.”* (Idem. p.91) Assim, a psicanálise pode ser entendida como instrumento que autorizou a família a entrar em conflito com ela mesma.

Goldgrub (1988) lembra que um dos temas mais claramente desenvolvidos pelo psicanalista dissidente Wilhelm Reich, procurou demonstrar a ligação entre autoritarismo político e patriarcalismo despótico, ou seja, os modos como a família reflete e retroalimenta as estruturas sociais as quais está submetida. Segundo Goldgrub (1988): *“não se poderia pensar a ditadura do ‘pater familias’ sem o entorno de um regime que seria o seu modelo legitimador”* (s/p) e, por outro lado, *“o despotismo se*

deveria em boa medida à passividade de uma população submetida ao poder desde o berço” (s/p). Desta forma:

“À repressão sexual, principal consequência da educação familiar mancomunada aos valores sociais mediante o vínculo Deus-Estado-Pai, caberia a responsabilidade principal pela alienação política e a negação do próprio desejo, doravante indissociáveis como núcleo neurótico do cidadão moderno.” (GOLDGRUB, 1988, s/p)

Apesar do suposto enfraquecimento da família enquanto instituição social, Ortega (2002) afirma que na atualidade “*ideologia familialista*” tem mais força do que nunca, pois, segundo ele, nossa sociedade possui um caráter familiar e “*os valores familiares são evocados constantemente como cura para todos os males, adições, violências e patologias do cotidiano.*” (p. 159)

A nostalgia pelo retorno da tradição da família nuclear se faz sentir, pois esta assumiu estatuto de norma (“eu queria tanto ter uma família normal...!”), o que, no entanto, dita normalidade vem sendo progressivamente problematizada através da constatação da diversidade de novas configurações de relações familiares.

Divórcios, mães solteiras, pais que decidem não ter filhos, adoções, filhos convivendo com meios irmãos fruto de outro(s) casamento(s) de um ou ambos os pais, inseminação artificial, uniões homossexuais, etc., outrora seriam considerados aberrações sociais, contudo, apesar da aceitação, ainda hoje constituem uma população na qual muitas pessoas colocam aspas ao referirem-se a elas como “normais”. Nota-se que o imaginário coletivo ainda é permeado pela idéia de que “algo deu errado” nos rumos tomados por estas famílias e que as distanciaram de um ideal almejado.

Segundo Kehl (2003):

“O desamparo se faz sentir porque a família deixou de ser uma sólida instituição para se transformar num agrupamento circunstancial e precário, regido pela lei menos confiável entre os humanos: a lei dos afetos e dos impulsos sexuais.” (KEHL, 2003, s/p)

Como já foi visto no primeiro capítulo, Freud (1930) aponta *Eros* e *Ananke* (Amor e Necessidade) como pais da civilização. Contudo, no mesmo texto Freud alertou que o amor se coloca em oposição aos interesses da civilização, bem como esta ameaça o amor com restrições significativas. Segundo o autor, esta incompatibilidade é em grande parte determinada pelo arranjo familiar:

“Expressa-se a princípio como um conflito entre a família e a comunidade maior a que o indivíduo pertence. Já percebemos que um dos principais esforços da civilização é reunir as pessoas em grandes unidades. Mas a família não abandona o indivíduo. Quanto mais estreitamente os membros de uma família se achem mutuamente ligados, com mais frequência tendem a se apartarem dos outros e mais difícil lhes é ingressar no círculo mais amplo da cidade.” (FREUD, 1930, p.108)

Na atualidade, com frequência caracterizamos como adolescentes pessoas que muitas vezes beiram seus trinta anos, fazendo com que estes membros da prole familiar sejam considerados integrantes e dependentes de suas famílias originais até idades onde outrora as pessoas já foram consideradas no auge de sua vida adulta. Nota-se que o gradual desligamento dos jovens de suas famílias através da conquista de outras formas de vinculação ao mundo - sejam elas econômicas, afetivas ou sociais - torna-se cada vez mais difícil, pois o indivíduo se vê sob a angústia de perceber-se sem outras redes que o possibilitem obter certo grau de satisfação emocional, bem como sua sobrevivência. Do outro lado, os pais destes “adolescentes” podem alimentar direta ou indiretamente o não desligamento de seus “marmanjos” fazendo com que o núcleo familiar permaneça unido, e estes pais, enquanto *pais*, não tenham que se ver frente aos impasses de uma nova fase da vida conjugal e de novas buscas por sentido existencial fora do núcleo familiar.

"É absolutamente normal e inevitável que a criança faça dos pais o objeto da primeira escolha amorosa. Porém a libido não permanece fixa nesse primeiro objeto: posteriormente o tomará apenas como modelo, passando dele para pessoas estranhas, na ocasião da escolha definitiva. Desprender dos pais a criança torna-se portanto uma obrigação inelutável, sob pena de graves ameaças para a função social do jovem." (FREUD, 1910, p. 53)

É importante lembrarmos que, apesar de esta função de desligamento das famílias ser mais tardia para muitos jovens (ou “jovens”), as exigências do mundo do trabalho de hoje apresentam-se como um agravante para as possibilidades de transmissão simbólica entre pais e filhos e, portanto, fragiliza até mesmo este modelo identificatório tão primário. Neste contexto, podemos imaginar que a mídia assume um caráter especialmente delicado, pois nela o sujeito encontra ditames de normas, valores e, principalmente, modelos identificatórios para guiar suas escolhas.

Os ideais da vida em família e, principalmente, do amor romântico são facilmente perceptíveis como um dos modelos mais veiculados pela mídia cultural contemporânea. Seja através do cinema, música, telenovelas, publicidade e também na literatura, no discurso dos amantes e em outras inúmeras produções humanas que permeiam nosso cotidiano, o sonho romântico é sustentado como um “*sentimento universal e natural, surdo à ‘voz da razão’ e condição sine qua non da máxima felicidade a que podemos aspirar*”. (COSTA, 1998, p. 13)

Este ideal romântico pode ser pensado como um dos maiores aliados da tradição da família nuclear e também como uma das fontes de alimentação à alienação do indivíduo quanto ao mundo público.

Resistindo às intensas mudanças da sociedade contemporânea acerca de instituições como o casamento, a família e as formas de relacionamento da modernidade, a idéia de um relacionamento amoroso monogâmico, como uma experiência de fusão e completude, ainda permeia o imaginário coletivo da sociedade ocidental como sendo “a forma ideal do amor”.

Desde a infância, acompanhamos contos de fadas marcados por amores que rompem barreiras intransponíveis, que resistem à alegria e à tristeza, à saúde e à doença, à riqueza e à pobreza e que, às vezes, nem a morte os separa - como no exemplo do beijo do príncipe que devolve a vida no clássico “A bela adormecida”.

Segundo Zygmunt Bauman (2001), a atualidade é marcada de características voláteis, efêmeras e fluidas, porém, Jurandir Freire Costa (1998) nos aponta que o ideal do amor romântico resiste a estas mudanças reivindicando o direito de eternidade, não obstante a contingência do mundo:

“[...] cercado de violência, competição, frivolidade, superfluidade, egoísmo desenfreado e indiferença, o amor ergueu-se como uma fronteira ou uma trincheira entre o sujeito moral e a barbárie do mercado”. (COSTA, 1998, p.20)

Dentre as hipóteses para a resistência do ideal do amor romântico, Costa (1998) destaca a perda de interesse pela vida pública, reduzida a questões de mercado, e a liberação e emancipação das minorias sexuais, aumentando as esperanças de realização amorosa. Neste sentido, ressalta que:

“[...] Podemos, enfim, imaginar que, sem a força dos meios tradicionais de doação de identidade - família, religião, pertencimento político, pertencimento nacional, segurança de trabalho, apreço pela intimidade, regras mais estritas de

pudor moral, preconceitos sexuais, códigos mais rígidos de satisfação sensual etc. – restou aos indivíduos a identidade amorosa, derradeiro abrigo num mundo pobre em Ideais de Eu” (COSTA, 1998, p.20)

Desta forma, Costa (1998) indica que o amor romântico seria uma *crença emocional* que funcionaria como compensação para dar sentido à própria existência, pois nele o sujeito encontra os sentimentos de pertencimento mútuo dos parceiros, em oposição ao que ocorre nas sociedades onde o sujeito tende a se afastar da rede social mais ampla, realçando a importância da intimidade e da privacidade.

Esta perspectiva nos mostra que a escolha de fazer da paixão amorosa o centro vital da vida íntima nada tem de universal ou natural, mas sim que esta é uma característica da forma de se relacionar contemporânea, que fora produzida historicamente dentro dos demais processos de privatização das experiências de viver, e que se tornou um registro de necessidade emocional.

Giddens (2002) descreve a modernidade como marcada pela “*segregação da experiência*”. O termo refere-se a “*processos de ocultação que separam as rotinas da vida ordinária dos seguintes fenômenos: loucura; criminalidade; doença e morte; sexualidade; e natureza*” (p. 145) e está diretamente ligada a orientação de oposição entre os domínios público e privado. Ainda segundo Giddens:

“[...] a segurança ontológica que a modernidade adquiriu, no nível das rotinas diárias, depende de uma exclusão institucional em relação à vida social de questões existenciais fundamentais que apresentam dilemas morais centrais para os homens.” (GIDDENS, 2002, p.145)

Como já vimos, o “*processo de privatização da família*” (D’INÇÃO, 1997) teve como um de seus objetivos justamente a separação entre os domínios público e privado e, desta forma, notamos que este mesmo processo acompanha o movimento de fechamento do indivíduo em si mesmo (tratado no primeiro capítulo), constituindo-se como dispositivos que alimentam o que Giddens chama de “*segregação da experiência*”.

Nosso ideal de família é fruto de uma tradição burguesa que colocou os interesses e afetos interpessoais concentrados no seio do núcleo familiar em detrimento dos interesses e vinculações ao mundo público. Este processo histórico parece passar despercebido na memória dos discursos que culpabilizam justamente a suposta dissolução deste modelo pelo quadro de degradação social com o qual nos deparamos

hoje. Não seria mais coerente refletirmos sobre os destinos de nossa cultura fundada no cultivo da intimidade, da individualidade e no descaso com o outro, enquanto fatores mais “plausíveis” para pensarmos em tamanhas discrepâncias sociais?

Em um primoroso livro intitulado *Genealogias da Amizade*, terceiro de uma série de três livros dedicados ao tema da amizade, Ortega (2002) utilizou-se do arsenal teórico foucaultiano e arendtiano para demonstrar que os processos de despolitização, esvaziamento dos espaços públicos e declínio das relações de amizade nas sociedades contemporâneas ocidentais, acompanham o processo de supervalorização da vida familiar e a “*progressiva familialização do privado, que acabou com as sociabilidades públicas*”. (p.161)

Talvez a dita “crise da família”, que progressivamente corrói um importante refúgio para o desamparo humano da atualidade, seja nossa porta de entrada para a percepção de uma crise mais ampla que esta mesma família ajudou a alimentar: a crise dos laços sociais, ou, nas palavras de Sennett (1988) a “*crise da vida pública*”.

Em um texto do jornalista e cineasta Arnaldo Jabor, que cria uma entrevista fictícia a “Marcola”, ex-líder do Primeiro Comando da Capital (PCC), o autor indica a força de poderes paralelos como um dos reflexos do descaso social típico de nossa cultura:

“Entrevistador: ‘Você é do PCC?’

‘Marcola’: Mais que isso, eu sou um sinal de novos tempos. Eu era pobre e invisível... vocês nunca me olharam durante décadas... E antigamente era mole resolver o problema da miséria... O diagnóstico era óbvio: migração rural, desnível de renda, poucas favelas, ralas periferias... A solução é que nunca vinha... Que fizeram? Nada. O governo federal alguma vez alocou uma verba para nós? Nós só aparecíamos nos desabamentos no morro ou nas músicas românticas sobre a “beleza dos morros ao amanhecer”, essas coisas... Agora, estamos ricos com a multinacional do pó. E vocês estão morrendo de medo...

Nós somos o início tardio de vossa consciência social... [...] (JABOR, 2006

– grifo meu)

É importante ressaltar, caso ainda reste dúvidas, que tal descaso não é fruto apenas da atitude de políticos incompetentes ou corruptos em relação à população “carente”, mas sim que esta atitude está enraizada muito mais a fundo em nossa cultura e na maioria dos saberes e fazeres produzidos “sob seu teto”. Tal descaso permeia os rumos do desenvolvimento das ciências (de onde as ciências humanas, incluindo a

psicologia, também não estão isentas), das universidades, das tecnologias, das políticas públicas e, também, permeia as escolhas e projetos do cotidiano da maioria dos indivíduos. Quanto aos nossos políticos – “homens públicos” por definição - podemos pensar que tal superposição da esfera privada sobre a pública possibilitou a idéia de que eles possam obter credibilidade não por suas ações, propostas ou projetos políticos, mas sim através da estética, carisma, traços de “personalidade” e exposição de suas vidas e valores pessoais, íntimos, privados!

Também é fundamental lembrarmos que a importância de refletirmos sobre a “vida social” transcende a mera busca de soluções pontuais para as carências sociais como miséria, fome e vulnerabilidades de toda ordem. Pensar na “vida social” enquanto um registro restrito aos problemas sociais é o mesmo erro que faz com que muitas pessoas relacionem serviços públicos à gratuidade, logo, de utilidade dirigida a população de baixa renda, que não tem recursos para bancar serviços de “qualidade”, seja em transporte, saúde, educação, segurança ou lazer. Nota-se que, por esta via de raciocínio cultivada historicamente, o que é público se tornou sinônimo de ineficiência, de desvalorização e de descrédito. Por outro lado, o acesso ao que é de “qualidade” tornou-se condicionado às possibilidades de consumo individuais (carros, planos de saúde, escolas e universidades privadas, condomínios fechados, parques de diversão, etc...). Tal posicionamento reflete a supervalorização da vida privada, bem como os processos de despolitização e esvaziamento dos espaços públicos, em detrimento de movimentos transformadores da realidade: no lugar das praças públicas, surgem shoppings; ao invés de melhorias no transportes públicos, surgem mais carros; contra a violência urbana, surgem os condomínios fechados, ou seja, ao invés de espaços públicos, surgem “interiores protegidos” e ao invés de cidadãos, surgem os consumidores.

Assim, a reflexão que proponho sobre a “vida social” refere-se a um resgate de possibilidades de experiências intersubjetivas em um mundo compartilhado. Experiências estas que possam transcender relações meramente utilitárias e, então, vislumbrar fins éticos. Desta forma, a questão posta aqui sobre o espaço público versa, principalmente, pelos aspectos simbólicos do que é compartilhado e tido como genuínos espaços de pertencimento em uma esfera “extra-intimista”.

Além disto, é na dimensão territorial do espaço público que se expressam as contradições da sociedade e, assim, o uso que fazemos destes espaços pode trazer tanto

possibilidades de produção de sentido e de transformações, como também riscos, conforme atesta Milton Santos (1996):

“É o uso do território, e não o território em si mesmo, que faz dele objeto da análise social. Trata-se de uma forma impura, um híbrido, uma noção que, por isso mesmo, carece de constante revisão histórica. O que ele tem de permanente é ser nosso quadro de vida. Seu entendimento é, pois, fundamental para afastar o risco de alienação, o risco da perda do sentido da existência individual e coletiva, o risco de renúncia ao futuro.” (SANTOS, 1996, p. 15)

Podemos observar que, na maioria das vezes, o uso do território urbano das grandes cidades é feito meramente a título de circulação. O lar doméstico tornou-se o centro de nossas vidas e nos trechos entre o lar e trabalho, o lar e outros lares, o lar e restaurantes, supermercados, escolas, shoppings, etc., na maioria das vezes somos cegos ao sentido das contradições sociais que perpassam nossos caminhos. Não obstante, mesmo os sentidos de espaços como o trabalho, a escola, o bairro e a cidade encontram-se esvaziados em suas dimensões éticas e existenciais, o que restringe os usos e as relações humanas que se estabelecem nestes contextos às dimensões imediatista, pragmática, utilitarista e individualista. Tudo isso evidencia o risco eminente de *alienação* e da “*perda do sentido da existência individual e coletiva*” delatada por Santos (1996).

O que pretendi colocar em discussão neste capítulo não é, de forma alguma, a abolição ou substituição da família, mas sim nossa capacidade de zelar por novos laços sociais que se configurem como outras fontes de pertencimento e segurança psíquica, emocional e social, ou seja, trata-se de uma proposta de descentralização da função historicamente construída da família e uma aposta “*em outras formas de sociabilidade, tal como a amizade, que, não substituindo a família, possam coexistir com ela, e fornecer um apoio material, emocional e cognitivo que permita uma superação solidária dos riscos*”. (ORTEGA, 2002, p.161)

Desta forma, a revitalização estrutural dos espaços públicos e a reinvenção do homem enquanto ser político se tornam indissociáveis de um processo de transformação de nossas formas de “*ser-com-os-outros*” (ORTEGA, 2002). Assim, reverter a indiferença quanto ao mundo público implica em atribuir novos sentidos às experiências compartilhadas.

Capítulo 3 – Fraternidades

“A preocupação com o outro é hoje a mais profunda e revolucionária idéia.”

(CHOMSKY, 2000)

Até agora buscamos demonstrar que a condição básica de insuficiência do ser humano é incompatível com referenciais que oferecem verdades absolutas, nunca imparciais, como respostas às questões que nos angustiam. Contudo, a produção de “verdades”, variante nas diferentes culturas, sempre foi a forma mais eficiente e necessária para que a cultura providencie a gestão do poder e a promoção de determinadas formas de es(ins)tabilidades sociais, porém Pacheco Filho (2005) nos lembra que “*a proteção que ela nos oferece tem o seu preço, (...) cobrado na moeda da submissão irracional e inconsciente a, pelo menos, uma parcela das concepções, valores, leis e ideais que ela nos impõe*”. (s/p)

Neste sentido, destacamos que a ânsia por consumo e a supervalorização de um ideal de família são frutos de uma tradição construída e jamais isenta dos objetivos de uma classe dominante que, através de discursos, exerce seu poder com um maior controle sobre a sociedade, mas sob os altos custos de sofrimento já explicitados nos capítulos anteriores.

Diante do desafio de lidar com as novas formas de mal-estar da atualidade, a emergência de novas modalidades conceituais do *laço fraterno* (diferentes das que o situam apenas no registro da competição e rivalidade), vem tomando crescente repercussão no campo psicanalítico. Estes novos modos de apreensão da problemática da fraternidade são especialmente valiosos para pensarmos em novos horizontes para os laços sociais de nossa época, bem como em melhores possibilidades de gestão do tão agudo desamparo de nossos tempos.

“[...] podemos dizer que a ênfase recentemente colocada na experiência da fraternidade é uma espécie de antídoto face aos imperativos da cultura do narcisismo e da sociedade do espetáculo, na medida em que a categoria ética de fraternidade enuncia uma outra concepção possível de subjetividade. Nesta, com efeito, o outro importa para o sujeito e muito até, estando ambos no mesmo barco da existência. [...]” (BIRMAN, 2000, p. 178)

Com o enfraquecimento das instituições tradicionais (como a religião, a família e o Estado) que asseguravam certa estabilidade através de Grandes Outros, a recente

ênfase na *função fraterna* retoma a tão ignorada importância dos “pequenos outros” na constituição do sujeito. Desta forma, o modelo de primazia do Pai ou da “*mãe suficientemente boa*” cede lugar também à consideração da função dos irmãos, do semelhante, do “*pequeno outro com que cada sujeito forçosamente se depara, tendo ou não irmãos de sangue.*” (KEHL, 2000, p.36) Entretanto, Kehl (2000) explica que a importância das identificações *horizontais* não exclui a identificação fundadora *vertical*, mas “*certamente fazem uma suplência indispensável face a ela*”. (p.43)

Assim, apesar do tom trágico que a condição humana de insuficiência pode tomar em nossos tempos de ânsia por plenitude, podemos notar que o reconhecimento desta mesma insuficiência e da necessidade do outro pode se tornar o ponto de partida fundamental para o estabelecimento de alianças fraternas, possibilitando a emergência de experiências compartilhadas e ações coletivas que indiquem respostas a tamanho desamparo da atualidade. Em contrapartida, a onipotência e a auto-suficiência sustentadas pelo imaginário moderno seriam “*o obstáculo maior da sociedade fraterna e igualitária, dissolvendo por dentro o imperativo da solidariedade.*” (BIRMAN, 2000, p. 203)

“Esta ética supõe a existência de um sujeito *incompleto e precário*, antes de mais nada. Isso implica dizer que a fraternidade apenas é possível se o sujeito puder reconhecer que não é auto-suficiente. Seria, assim, a *auto-suficiência* daquele que caracterizaria o modelo de subjetivação contemporânea, promovido pela cultura do narcisismo e pela sociedade do espetáculo. Seria pelo reconhecimento de sua não-suficiência que o sujeito poderia encarar o outro como sendo assim também e reconhecê-lo como um igual.” (BIRMAN, 2000, p.184)

Nestes termos, a ética da fraternidade pode configurar-se como um importante instrumento para gestão do desamparo, pois através dela o sujeito não mais buscaria a todo custo se defender dessa condição, seja denegando-a, recusando-a ou a rejeitando, mas seria exatamente através do reconhecimento de sua condição desamparada que os imperativos da solidariedade fraterna ganhariam força. Assim, o desamparo não produziria mais os apelos dramáticos pelas figuras do pai ideal e do *supereu* (o que, segundo Birman (2003), colocaria o sujeito “*numa posição degradante de submissão e de servidão voluntária*”), mas sim “*constituiria a matéria-prima dos novos laços fraternais, em que a solidariedade e a amizade poderiam ser os eixos para a reconstituição dos laços sociais.*” (BIRMAN, 2003, s/p)

Enquanto dispositivo teórico/clínico, esta nova feição do conceito de fraternidade revela-se como uma excelente ferramenta no manejo das vicissitudes intrínsecas ao modo individualista e narcísico de ser em nossos tempos e, ainda, configura-se como um importante instrumento psicanalítico de pertinência pública, visto que ele aponta para o resgate de possibilidades de laços sociais que forneçam a todos, e a cada um, boas razões para abrir mão de suas fruções imediatas para, então, construir uma passagem a um campo compartilhado.

Neste sentido, observa-se que, embora a atualidade apresente um notável enfraquecimento da esfera pública geral e verticalizada - que ocorre como um dos efeitos do enfraquecimento dos laços sociais e da reclusão à vida privada, descritos nos capítulos anteriores - também existe um acentuado aumento de organizações coletivas horizontais - possibilitadas pelas conquistas democráticas e da liberdade de expressão - e, dentre elas, podemos caracterizar algumas como experiências fraternas.

Na maioria das vezes, estas coletividades se iniciaram através da organização de grupos minoritários em situações críticas de exclusão, preconceito e até mesmo violência, tais como mulheres, negros, loucos, homossexuais, deficientes, índios, etc. Birman (2000) defende que seria pela situação de precariedade que estes tipos de grupos podem se tornar agentes sociais capazes de criar algo novo e relançar a fraternidade como projeto ético e político, pois seriam eles que *“sentem nas suas peles os espinhos da arrogância e da pretensão da auto-suficiência.”* (p.205)

Através das feições de associações, fundações, cooperativas, economia solidária, movimentos sociais, conselhos, fóruns, ONGs de toda ordem e, até mesmo, através de tribos urbanas⁹ (tais como torcidas organizadas, escolas de samba, *skatistas*, surfistas, *rappers*, *emos*, *hippies*, grafiteiros etc.), nota-se que estas alianças de semelhantes, que muitas vezes se contrapõem às normas vigentes em determinados perfis sócio culturais, podem formar grupos especialmente importantes do ponto de vista político, bem como do ponto de vista de amparo simbólico.

Assim, em oposição a espaços/políticas públicas unitárias e hegemônicas, nota-se que estas “políticas micro” tomam força e configuram-se como verdadeiras ilhas de pertencimento neste cenário de diferenças de classe e rupturas sociais, apontando para

⁹ A expressão “tribo urbana” é amplamente utilizada pelo sociólogo francês Michel Maffesoli para designar a união de grupos, com base em interesses comuns, que se constituem nas “diversas redes, grupos de afinidades e de interesse, laços de vizinhança que estruturam nossas megalópoles. Seja ele qual for, o que está em jogo é a ‘potência’ contra o ‘poder’, mesmo que aquela não possa avançar senão mascarada para não ser esmagada por este”. (MAFFESOLI, 1998, p.70)

possibilidades de certo resgate de laços fraternos e um horizonte para o sentimento de comunidade.

Ao me referir aos grupos em questão como “agrupamentos de semelhantes”, é importante ressaltar que, sob a perspectiva da fraternidade, a condição fundamental da convivência fraterna seria a “*semelhança na diferença*”, conforme atesta Kehl (2000) ao fazer referência ao texto *Totem e Tabu*, de Freud (1913):

“[...] O crime compartilhado intensifica os laços fraternos e exige a produção de um ideal coletivo, que funcione ao mesmo tempo para velar e para legitimar o assassinato a partir do qual os irmãos são forçados a se haver com suas diferenças. Ao contrário da relação que o senso comum estabeleceu entre fraternidade e igualdade, os irmãos só são ‘iguais’ enquanto se mantêm em seu estatuto de filhos e em sua submissão incondicional diante do pai tirânico.” (KEHL, 2000, p.33)

A outra face que muitos grupos podem tomar é a exclusão do "diferente" à partir da violência, o que é bem presente no fanatismo e no racismo evidenciados, por exemplo, por grupos de torcedores de times de futebol que se utilizam da violência como manifestação; por algumas tribos urbanas como os *skinheads*, que se manifestam violentamente contra estrangeiros e homossexuais; por algumas religiões fundamentalistas e ainda pode ser observado em atrocidades que marcaram a história, tais como o nazismo e o fascismo. Contudo, estes tipos de grupos encontram-se fora da referência da fraternidade proposta aqui, pois estes configuram-se pela anulação das diferenças entre seus membros (logo, fora da referência alteritária), pela submissão incondicional aos ideais do grupo e, ainda, pelos violentos imperativos de afirmação alienada da imagem do grupo através da manifestação onipotente de seus membros.

Podemos dizer que a união entre “pequenos outros” proposta aqui se configura por uma forte demanda de reconhecimento *na e pela* sociedade, e não *contra* ela. Trata-se de um movimento por visibilidade e valorização que tende a resultar em uma estima de si próprio diferente da auto-realização ofertada pelo discurso capitalista e, desta forma, tem potencial para romper com uma ordem social hegemônica e instituir novas formas de ser e estar na sociedade, transformando-a, enriquecendo-a pelo efeito da singularidade. Aqui, a idéia de visibilidade toma contornos diferentes dos que se observam quando equiparamos nossa sociedade a *sociedade do espetáculo* delineada por Debord (1992), pois a ênfase está na *função do outro* para o sujeito, e não na afirmação alienada do sujeito em relação à sua própria imagem. Esta ênfase na função

do outro também é observada nas formulações de Lacan ao propor o *Estágio do espelho* como formador da função do *eu* - ponto em que Kehl (2004) se baseia para defender este posicionamento tão caro à psicanálise.

“É porque o outro considera nossa presença e nos dirige uma palavra divergente, nos apresenta um ponto de vista diferente do nosso, que a dúvida se instaura e convoca a atividade de pensar. (...) A certeza subjetiva que nos garante, muito precocemente, que ‘eu sou’, não provém da nossa capacidade de pensar, mas da nossa identificação a uma imagem. A imagem corporal. (...) O que garante o ser, para um sujeito, é sua visibilidade – para outro sujeito.” (KEHL in BUCCI & KEHL, 2004, p. 148 – grifo meu)

Talvez uma das maiores contribuições do ato psicanalítico seja desvelar que o reconhecimento *do* e *pelo* outro/Outro é determinante para a fundação de um espaço subjetivo em que o sujeito possa afirmar sua singularidade e, ao mesmo tempo, reconhecer-se como igual perante seus pares. Neste campo compartilhado, *eu* e *outro* podem continuamente criar e recriar sentidos múltiplos para suas existências e, assim, partilhar seus desamparos. Além disto, por suas ações e manifestações estes agrupamentos de semelhantes também instituem novas formas de participação e pertencimento quanto ao mundo público, conforme podemos notar, por exemplo, em rádios comunitárias, na *cibercultura*¹⁰, na cultura antimanicomial, através do esporte, no uso do território urbano pelos *skatistas*, no campo da arte (como, por exemplo: no grafite artístico que transforma a paisagem cinza das cidades e em músicas ou novos filmes que destacam a fraternidade como imperativo¹¹) e ainda em diversas manifestações coletivas, seja por reivindicações, defesa de direitos, contra abusos ou simplesmente por visibilidade. Kehl (2000) ainda assevera que “*conforme a dimensão da desobediência civil coletiva, até mesmo uma nova ordem social pode ser fundada.*” (p.41)

¹⁰ Segundo a Wikipédia, o termo Cibercultura tem vários sentidos, mas “*se pode entender por Cibercultura a forma sociocultural que advém de uma relação de trocas entre a sociedade, a cultura e as novas tecnologias de base micro-eletrônicas surgidas na década de 70, graças à convergência das telecomunicações com a informática. A cibercultura é um termo utilizado na definição dos agenciamentos sociais das comunidades no espaço eletrônico virtual. Estas comunidades estão ampliando e popularizando a utilização da Internet e outras tecnologias de comunicação, possibilitando assim maior aproximação entre as pessoas de todo o mundo.*” (CIBERCULTURA. In: WIKIPÉDIA, 2010)

¹¹ Birman (2000) sublinha que o afluxo de filmes novos e de diferentes origens que destacam a fraternidade como imperativo seria “*uma modalidade de oposição e de resistência que começa a se impor no campo do imaginário estético.*” (p.204) Na mesma obra o autor destaca e analisa como exemplos desta constatação os filmes: *Tudo sobre a minha mãe*, de Pedro Almodóvar, *Uma história verdadeira*, de David Lynch e *Mifune*, de Sören Jakobsen.

Considerações Finais

Através deste trabalho busquei demonstrar o percurso histórico que fez com que os laços sociais fossem progressivamente sendo substituídos pelas experiências de intimidade - voltadas para as relações com o conhecido, o seguro, o homogêneo, o familiar, o “eu”. Em contrapartida, nossas relações com a *falta*, com o desconhecido, com o imprevisível, com o diferente, com a alteridade – características encarnadas pelo mundo público - mostram-se cada vez mais penosas e até mesmo indesejáveis. Por si só esta constatação já é suficiente para deixar qualquer psicanalista de cabelo em pé, visto que a ética da psicanálise versa sobre a insistência na sustentação do sujeito de *desejo*, sujeito este descentrado do *eu*, ou seja, sujeito do inconsciente que, por sua condição faltante, é capaz de desejar, é capaz de buscar uma parte estranha de si própria através do contato com a alteridade. *Tudo o que é importante e fundamental na vida é estranho e gera angústia*, conforme bem apontou o professor Raul Pacheco Filho em uma de suas sempre enriquecedoras aulas.

A descoberta de que a condição faltante não é mórbida, mas sim constitutiva talvez seja a mais importante e mais difícil tarefa do homem. Neste sentido, nota-se que a psicanálise trabalha contra a maré, pois o universo simbólico de nossa cultura é permanentemente marcado pela promessa de alcançar o inalcançável através dos imperativos de *gozo* - mortífero para o *desejo*. Este mesmo universo simbólico ainda conta com toda uma indústria que trabalha em seu favor: a indústria cultural e seus poderosos meios de comunicação.

Nota-se que as idéias de família e de intimidade ainda são sustentadas pelo imaginário contemporâneo como refúgio contra os “perigos” do mundo, configurando-se como uma estratégia alienante, “*uma tentativa de se resolver o problema público negando que o problema exista.*” (SENNETT, 1988, p.44) Contudo, o refúgio familiar - com suas diversas configurações e desfigurações - tem se mostrado ineficiente para sustentar nossas ilusões de normalidade e segurança, e, talvez, este seja um importante momento para abrimos os olhos justamente em direção ao que tanto nos protegemos por trás deste refúgio.

Neste sentido, a “*desordem da família*” (ROUDINESCO, 2003) e as “*famílias tentaculares*” (KEHL, 2003) não devem ser consideradas como uma suposta ruína da instituição familiar. Também seria no mínimo equivocado responsabilizá-las pelas

moléstias da sociedade ou ainda patologizá-las afirmando que elas refletem ou alimentam estas moléstias. Entretanto, podemos pensar que o mal-estar diante destas novas configurações familiares ou diante das dificuldades de sustentar uma “família ideal”, indica um esgotamento da função da família enquanto protetora contra o desamparo e, ainda, aponta para a gritante necessidade de reinventarmos os próprios sentidos da família, descentralizar suas funções e apostar em outras formas de sociabilidade que, não a substituindo, possam coexistir com ela e fornecer outras fontes de pertencimento e segurança psíquica, emocional e social.

Conforme demonstramos através das elucidações sobre a *função fraterna*, a experiência compartilhada é uma poderosa forma de resistência às estratégias de poder e da segregação proveniente destas. Através de redes de relações mais amplas ou simplesmente mais consistentes podemos adquirir potência para romper com a ordem estabelecida, reinventar os discursos, o espaço público, a política e até mesmo a própria ordem social. Podemos ainda circunscrever contornos para nossos desejos, compartilhar o desamparo de ser humano e encontrar neste desamparo a matéria-prima inventiva para vislumbrar novas formas de ser e estar na sociedade.

O individualismo que nos acomete hoje nos obriga a cruel tarefa de encontrar “*soluções biográficas a problemas sistêmicos*” (Beck e Beck-Gernsheim, 2001 *apud* FLEURY; SUBIRATS; BLANCO, 2008, p.13) e, neste contexto, a solidariedade e cooperação interpessoal só podem, no máximo, dar lugar a uma “cultura da auto-ajuda”.

É essencial lembrar que a solidariedade e cooperação que defendo aqui não podem ser vistas enquanto uma construção de valores morais ou de utopias sociais, mas sim como resultantes de uma subjetividade menos onipotente e menos auto-suficiente, o que se configura como condição para que o sujeito se perceba no mesmo barco existencial que seus pares.

Diante do cenário traçado neste trabalho, considero que o ato psicanalítico, ao pautar seus fazeres com base no resgate da dimensão ética do *desejo*, poderia se tornar um valioso disparador de transformações sociais e um importante instrumento de pertinência pública justamente por fomentar significantes desdobramentos na significação da alteridade, da singularidade e das experiências compartilhadas.

Lidar com as diferenças mostra-se um enorme desafio quando tratamos sobre os relacionamentos sociais na atualidade. Desta forma, o trabalho clínico do profissional de saúde mental é também um trabalho político sustentado, antes de tudo, por uma dimensão ética.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W. (1992). *Minima moralia: reflexões a partir da vida danificada*. Trad. Luiz Eduardo Bica. 2. ed. São Paulo: Ática, 1992.
- BAUMAN, Zigmunt (2001). *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BIRMAN, Joel (2000) Insuficientes, um esforço a mais para sermos irmãos! In: KEHL, M. R. (Org.) *Função Fraterna*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000, pp. 171-208.
- _____. (2003) *Fraternidades: destinos e impasses da figura do pai na atualidade*. Rio de Janeiro: Physis, v. 13, n. 1, June 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-73312003000100005&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 19 Abr. 2010.
- _____. (2007). *Mal estar na atualidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- BUCCI, Eugênio; KEHL, Maria Rita (2004). *Videologias: ensaios sobre a televisão*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- CASTRO, Júlio Eduardo de (2009). *Considerações sobre a escrita lacaniana dos discursos*. Rio de Janeiro: Ágora, v. 12, n. 2, Dec. 2009. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-14982009000200006&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 13 Abr. 2010.
- CHOMSKY, Noam (2000). *Fórum Social Mundial 25 a 30 de janeiro de 2001: Entrevista com Noam Chomsky*. [Dezembro/2000] Estados Gerais da Psicanálise: rede dos estados gerais da psicanálise. Disponível em: <http://www.estadosgerais.org/atividades_atuais/entrevista_noam_chomsky.shtml> Acesso em: 18 de maio de 2010. Entrevista concedida a Ronaldo Mota
- CIBERCULTURA. In: WIKIPÉDIA, a enciclopédia livre. Flórida: Wikimedia Foundation, 2010. Disponível em: <<http://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=Cibercultura&oldid=19868307>>. Acesso em: 24 maio 2010.
- COSTA, Jurandir Freire (1998). *Sem Fraude Nem Favor: estudos sobre o amor romântico*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998
- _____. (1999). *Ordem médica e norma familiar*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999.
- DEBORD, G. (1992). *La Société du spectacle*. Paris: Gallimard, 1992.
- D'INCAO, Maria Angela (1997). A mulher e a família burguesa. In: Mary del Priori (org.) *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1997.
- FLEURY, Sonia; SUBIRATS, Joan; BLANCO, Ismael (2008). *Respostas Locais a Inseguranças Globais: Inovação e Mudança no Brasil e Espanha*. Barcelona: Fundação CIDOB, 2008. Disponível em: <<http://www.ebape.fgv.br/novidades/pdf/Livro-Respostas-Locais-a-Inseguranças-Globais.pdf>>. Acesso em: 20 mai. 2010.
- FREUD, Sigmund (1910). Cinco lições de psicanálise. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*, vol. XI. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____. (1913). Totem e Tabu. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*, vol. XIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996, pp. 13-168.
- _____. (1921). Psicologia de Grupo e Análise do Ego. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*, vol. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996, pp. 89-179.

_____ (1927). O Futuro de uma Ilusão. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*, vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____ (1930). O Mal-Estar na Civilização. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*, vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FOUCAULT, Michael (1979). Soberania e disciplina. In: *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2007, pp.179-191.

FUTEMA, Fabiana. *Mundo tem 2,1 bilhões de excluídos sociais*. In FOLHA ONLINE, Caderno Dinheiro, 16/06/2004. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/dinheiro/ult91u85621.shtml>>. Acesso em: 15 abr. 2010.

GADGET. In: WIKIPÉDIA, a enciclopédia livre. Flórida: Wikimedia Foundation, 2010. Disponível em: <<http://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=Gadget&oldid=18822137>>. Acesso em: 14 abr. 2010.

GARCIA, Claudia Amorim; COUTINHO, Luciana Gageiro (2004) *Os novos rumos do individualismo e o desamparo do sujeito contemporâneo*. São Paulo: Psyche. Jun. 2004, vol.8, no.13, p.125-140. Disponível em: <http://scielo.bvs-psi.org.br/scielo.php?pid=S1415-11382004000100011&script=sci_arttext> Acesso em 25 abr. 2010.

GIDDENS, Anthony (1938). *Modernidade e Identidade*. Trad.: Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

GOLDGRUB, Franklin (1988). O inconsciente e o social. In: *Trauma, Amor e Fantasia*, São Paulo: Editora Escuta. 1988. Disponível em: <<http://blog.franklingoldgrub.com/category/livros/trauma-amor-fantasia-livros/page/2/>>. Acesso em 06 mai. 2010.

JABOR, Arnaldo (2006). *Entrevista a Marcola*. Jornal O Globo, segundo caderno, maio, 2006.

KEHL, Maria Rita (2000). Existe a função fraterna? In: KEHL, M. R. (Org.), *Função Fraterna*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000, pp. 31-47.

_____ (2003). Em defesa da família tentacular. In: PEREIRA, Rodrigo da Cunha et all (Org.), *Direito de Família e Psicanálise*. Rio de Janeiro: Editora Imago, 2003. Disponível em: <<http://www.mariaritakehl.psc.br/PDF/emdefesadafamiliatentacular.pdf>> Acesso em 18 nov. 2009.

LACAN, Jacques (1970). *O Seminário, Livro XVII: O avesso da psicanálise*. Trad.: Ari Roitman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LASCH, C. (1979). *The Culture of Narcissism*. Nova York: Warner Barnes Books, 1979.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1966). A Família. In: SHAPIRO, H. L. (Org.) *Homem, Cultura e Sociedade*. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1966, p. 308-333.

MAFFESOLI, Michel (1998). *O Tempo das Tribos: O declínio do individualismo nas sociedades de massa*. Trans.: Maria de Lourdes Menezes, Debora de Castro Barros. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

ORTEGA, Francisco (2002). *Genealogias da Amizade*. São Paulo: Iluminuras, 2002.

PACHECO FILHO, Raul Albino (2005). *O capitalismo neoliberal e seu sujeito*. [online] Mental: Revista de Saúde Mental e Subjetividade da UNIPAC, São Paulo, ano III, v.2, n.4, p. 155-173, jun./2005. Disponível em: <http://pepsic.bvs-psi.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1679-44272005000100011&lng=pt&nrm=iso> Acesso em: 10 mar. 2010.

PERROT, Michelle (1991). *História da vida privada. Da Revolução à Primeira Guerra*, vol. IV, São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

QUINET, Antonio (1999). A ciência psiquiátrica nos discursos da contemporaneidade. [online] In: *Psicanálise e psiquiatria: controvérsias e convergências*. Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos, 2001, pp.13-20. Disponível em: <http://www.estadosgerais.org/historia/161-a_ciencia.shtml> Acesso em: 30 de março de 2010.

ROUDINESCO, Elisabeth (2003). *A família em desordem*. Trad.: André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

SANTOS, Milton (1996). O retorno do território. In.: SANTOS, Milton et alli (Org.) *Território: Globalização e Fragmentação*. São Paulo: Editora Hucitec:ANPUR, 1996.

SENNETT, Richard (1988). *O declínio do homem público: as tiranias da intimidade*. Trad.: Lygia Araujo Watanabe. São Paulo: Companhia das Letras, 2002

TÍZIO, H. (2007). *Novas modalidades do laço social*. Revista Eletrônica do Núcleo Sephora. Ano 2, n. 4, p.1-5, mai-out. 2007. Disponível em: <www.nucleosephora.com/asephallus/numero_04/artigo_01.htm> Acesso em: 13 de abril de 2010

VOLTOLINI, R. (2007). O discurso do capitalista, a psicanálise e a educação. In: LEITE, Nina V. de Araujo; AIRES, Suely; VERAS, Viviane (Org.) *Linguagem e gozo*. Campinas: Mercado de Letras, 2007, p. 197-212.