

VIVER EM TEMPOS SOMBRIOS: DO GOZO À EXPERIÊNCIA COMPARTILHADA

Miriam Debieux Rosa¹

Esta reflexão foi escrita em agradecimento àqueles que me ajudam a manter a esperança, em especial aos meus contemporâneos: “Quem são os meus contemporâneos? – pergunta-se Juan Gelman. Juan diz que às vezes encontra homens que têm cheiro de medo, em Buenos Aires, em Paris ou em qualquer lugar, e sente que esses homens não são seus contemporâneos. Mas existe um chinês que há milhares de anos escreveu um poema, sobre um pastor de cabras que está longe, muito longe da mulher amada, e mesmo assim pode escutar, no meio da noite, no meio da neve, o rumor do pente em seus cabelos; e lendo este poema remoto, Juan comprova que sim, que eles sim: que esse poeta, esse pastor e essa mulher são seus contemporâneos.” Galeano, p.242. O livro dos abraços.

Neste trabalho vamos examinar, apoiados em autores de diversas áreas, as estratégias de poder e os impasses do sujeito contemporâneo nestes tempos sombrios em que a felicidade segue o imperativo do gozo, mortífero para o desejo, aproximando vida e morte, ou pior, mais da morte do que da vida. Apontaremos algumas das conseqüências para o sujeito no capitalismo avançado, particularmente as que incidem sobre o sentido da vida, a relativização da existência compartilhada e a fragilização da experiência que marca a historização do sujeito. Indicaremos algumas modalidades de resistência que barrem essas estratégias.

Há estratégias e conseqüências do capitalismo avançado para o sujeito, particularmente afetado pelo atravessamento da lei do mercado na lei do desejo. Os discursos que daí decorrem incitam a um modo de laço que empurra o sujeito violentamente ao gozo, seja sob a forma de consumo e lucro, seja na de sofrimento. (Rosa, Carignato, Berta, 2006).

Discurso refere-se a como se tecem as relações sociais e o que produzem como efeito. Lacan (1969) chamou de discurso os laços sociais tecidos e estruturados pela

¹ Profa. Dra. do Programa de Psicologia Clínica da USP, onde coordena o Laboratório Psicanálise e Sociedade; Profa. Titular do Programa de Pós-Graduação da Psicologia Social da PUC-SP, onde coordena o Núcleo Violência: Sujeito e Política; compartilhou o consultório (1993-2006) e várias atividades com Mauro Mendes Dias, Oscar Cesarotto, Marcio Peter Leite, Geraldino Ferreira Netto, Getúlio Vargas Silva, Cristina Leite, Eduardo Furtado Leite, além de ter contado nesse período com outros bons amigos.

linguagem. O discurso do Mestre é aquele no qual o poder faz laço social entre aquele que manda e aquele que trabalha. É o laço que permite *governar*. Lacan baseou-se na dialética do senhor e do escravo tal como apresentada por Hegel na elucidação da constituição da consciência de si. Nesta, há uma articulação entre o desejo de um com o desejo do outro, entre a vida e a morte, entre o objeto e o gozo. Nesse discurso, o saber transformador representado pelo trabalho está do lado do escravo, embora ele não saiba disso, pois o Mestre dita o que é a realidade afirmando-a como verdade.

O discurso do capitalismo, em que a lógica do capital e lucro é apresentada como a única possível, é abordado por Lacan (1974) como uma modalidade degradada do Discurso do Mestre que desestabiliza o laço social dominante na sociedade contemporânea. Tais atravessamentos e lógica não operam sem conseqüências para o sujeito. O discurso capitalista esclarece uma concepção de funcionamento social em que o indivíduo adapta-se a uma realidade dada. Privilegia não o sujeito, mas o indivíduo consumidor que, em sua dimensão de consumido, não encontra lugar para o seu *pathos* (sofrimento), para formular demandas, remetido que fica à colagem do objeto da demanda ao objeto do consumo. Outras estratégias societárias que não as instituídas são, no mínimo, desdenhadas e ridicularizadas para impedir a construção “realidades” alternativas e convencer a obedecer a um exercício político conservador e segregador. Associado ao discurso capitalista, o anonimato move uma lógica paranóica, externa ao sujeito. Mesmo que o discurso seja emitido por pessoas identificadas, estas funcionam como ventríloquos das vozes poderosas (anônimas) do mercado, constringendo a resposta do sujeito dividido. O discurso científico, em sua ânsia de objetividade, optou pela ausência do sujeito, correndo o risco de igualmente produzir ilusões e engodo, ao obturar o desejo pela certeza do eu. Corre o risco entrar no rol do que Zizek (1991) chamou de *totalitarismo*. Ele argumenta:

O traço fundamental do vínculo social “totalitário” não é justamente a perda da distância entre a fantasia que fornece os referenciais do gozo do sujeito e a lei formal-universal que regulamenta a troca social? A fantasia aí se “socializa” de maneira imediata, a lei social coincide com uma ordem, “Goza!”, começa a funcionar como um imperativo superegóico. Dito de outra maneira, no totalitarismo, é realmente a fantasia que está no poder... (Zizek, 1991, p.157).

Nessa afirmação, Zizek aponta a astúcia do totalitarismo que aproxima lei e gozo, que transforma uma fantasia na alegada realidade ou verdade última desvinculada da história da comunidade. Colada à lei formal-universal que regula a troca social, a fantasia perde seu caráter singular e ganha autonomia, expandindo-se com a promessa da possibilidade de gozo. Estende o seu manto sobre a realidade social, atendendo às premissas de um tipo de historiografia que obtura os antagonismos reais, procurando preencher todos os espaços e desmentir a negatividade do sujeito. Nesse sentido, como discurso capitalista, a fantasia intensifica a alienação do sujeito, fragilizando-lhe a aposta no próprio desejo, na própria verdade. Cria-se, então, o paradoxo em torno do ideal tomado como ilusão.²

O sujeito, convencido de que a sua verdade é ilusão ou anacronismo, e desestabilizado nas suas insígnias, segue sem um projeto de futuro para si mesmo, seus filhos, sua comunidade: perde a direção de sua vida, adapta-se, debate-se para prosseguir. O germe da violência contemporânea, aparentemente desvinculado do discurso que a embala, comparece em outro lugar.

O sistema gera uma nova economia libidinal que exclui o *pathos* e substitui a demanda de amor pelo apelo ao consumo e ao lucro sobre o outro (Rosa, 2005). Lacan afirma que o serviço de bens tem exigências, e a passagem da exigência de felicidade para o plano político tem conseqüências (1960, p. 364). A questão é que não basta o acesso aos bens. Visa-se à destituição do outro, germe das violências com características peculiares de alimentar-se no encobrimento, nas sombras do anonimato. O empuxo à destruição do outro não é motivado pelas propriedades do objeto odiado, mas aponta um real que transcende àquele para o qual se dirige a agressão. O que se quer eliminar não é só aquele que está ali, mas o real, aquilo de insuportável e ingovernável que vem do real

² Este aspecto foi desenvolvido em outro artigo: “O paradoxo em torno do ideal provém do deslocamento da função do ideal do eu para a função do supereu, instância que escraviza o sujeito remetendo-o ao gozo ou condenando-o ao fracasso. Isto significa que existe, no capitalismo, uma passagem do ideal do eu – que regula o sujeito com marcas das insígnias do Outro, conduzindo-o a uma esperança de reconhecimento – para uma outra instância que seduz e escraviza o sujeito com a sua voz, ordenando-o ao gozo ou assombrando-o com o fracasso caso não se atenda à suposta realidade. Dizendo melhor, a distorção promovida nos discursos totalitários potencializa e faz coincidir o ideal do eu com o objeto de gozo dando a ele uma solidez estática que fascina e, aliada ao supereu, paralisa os processos criativos e desresponsabiliza o sujeito da apreciação própria e de seu compromisso. Isso homologa o sujeito que se sacrifica a custo do sofrimento, com o perigo de se colocar como instrumento do gozo do Outro.” Rosa, M. D.; Carignato, T. T.; Berta, S. Ética e política: a psicanálise diante da realidade e dos ideais contemporâneos. In: *Ágora: Estudos em teoria Psicanalítica*. Vol. IX, número 1. Rio de Janeiro: UFRJ, Contra Capa, 2006, p.

como o impossível de ser abarcado, representado, dominado, aquilo que aponta a castração.

Foi assim nos assassinatos de dez moradores de rua no Centro de São Paulo em 2005. Os moradores de rua não obedeceriam a nenhuma regra de sociabilidade, ou seja, estariam além da governabilidade. Nessa medida, mostrando-se no real, os sem-teto aparecem como corpos fictícios, fora do tempo e do espaço. Não têm rosto, nome ou laço. Tais crimes revelam o triunfo sobre o outro, o orgulho de sua destruição, o gozo político do poder, gozo do “faço porque posso”. A audácia dos assassinos é comandada pela certeza da impunidade e por saberem que revelam o papel estrutural da violência no capitalismo. Diante dessa constatação, recorre-se a um artifício em que fica estabelecida uma distância entre cada um e os cidadãos assassinados e assassinos. Os primeiros estigmatizados como vítimas, mendigos, párias e os segundos distanciados como assassinos ameaçadores: ambos confinados em um espaço imaginário que nos distancia deles, que nos põe como observadores externos ao acontecimento. Esse distanciamento é a estratégia alienante que nos salva da angústia de perceber que esses atos não são uma exceção que ocorre com alguns azarados ou praticados por algum bandido cruel, mas, ao contrário, nós, para sobreviver ao medo e à impotência, criamos uma suposta normalidade, uma ilha de ficção dentro de uma sociedade segregadora e bélica.

Pois bem: para vivermos numa ilha de ficção dentro de uma sociedade segregadora e bélica precisamos viver como “sonsos essenciais”, como diz Lispector (1971): “mantenho o conforto e a sensação de ser ‘do bem’”. Ficamos na inocência, na indiferença mortal, no alívio indigesto e escondido de nós mesmos, pois, afinal, “alguém fez por mim, sujou as mãos por mim” ou “viveu por mim a raiva enquanto eu tive calma”. O medo, a impotência frente a uma realidade tida como imutável e o desejo de que minha casa funcione do mesmo jeito de sempre são os modos de sustentar uma impossibilidade de mudança. Dizendo *eles* nos salvamos. Mas *eles* somos *nós* e essa constatação encobre o terror da semelhança. Inventamos uma diferença radical entre nós e os personagens do massacre para contornar o medo. Sem querer saber o que se passa, embalados pela culpa e pela compaixão, postergamos o ato ético-político. E, se alguém o faz, é nomeado como radical, fanático, deslocado do seu tempo.

Nesse sistema, a história da comunidade não tem mais sentido. A pergunta feita por Hannah Arendt, de quem tomamos a expressão *tempos sombrios*, continua atual:

“como construir uma *polis* em que o homem - qualquer homem – não seja visto como supérfluo?”(Arendt, 1987, p.241).

O sentido da vida e as artimanhas do poder

Um segundo aspecto das artimanhas do poder é incidir sobre o sentido da vida. As sociedades contemporâneas redefiniram, em nome da cultura, o significado da vida enquanto assinalam novas formas de poder que advém dessa operação, uma vez que a *vida* e o *humano* não são conceitos politicamente ingênuos. Duas formas do poder no contemporâneo investem sobre o sentido da vida: a discriminação entre o que é considerado civilizado ou monstruoso, ou seja, aquilo que é excluído de seu campo civilizador, e um modo particular de tratar o mundo natural que reduz a vida a sua modalidade orgânica e biológica. De modos diversos, os autores convergem para demonstrar como o poder abala a potência da experiência compartilhada que escreve a história do sujeito e da comunidade. Examinar este aspecto fundamental permite indicar o caminho para um laço que permita constituir uma vida própria com o outro

A reflexão crítica de Arendt (1983) e posteriormente de Agamben (2002), toma a distinção grega entre *zoe* e *bios*. O homem grego conhecia duas palavras para designar vida: *zoe* e *bios*. A primeira dessas palavras expressava a vida que compartilhamos com outros seres vivos, uma "vida nua", natural, enquanto que apenas a segunda poderia indicar a vida civilizada, ou seja, vida humana propriamente dita, âmbito onde a questão política do bem viver poderia ser discutida.

O homem reduzido ao labor, voltado a assegurar as coisas necessárias à vida do nosso corpo biológico e à manutenção de uma vida nua está aprisionado, segundo Arendt, a uma atividade que se desenvolve de forma cíclica e repetitiva, que não termina senão com a exaustão da força de trabalho. Deixa de construir um mundo e de estar entre os homens como seres políticos e fica reduzido às necessidades privadas. Segundo a autora, o chamado “tempo livre” nesse modo de vida é gasto em consumir; e quanto maior é o tempo de que se dispõe, mais ávidos e insaciáveis são os apetites. O fato de que esses apetites se tornam mais refinados, de modo que o consumo já não se restrinja às necessidades da vida, mas, ao contrário vise principalmente às superficialidades da vida, não altera o caráter dessa sociedade. Além disso, acarreta o grave perigo de que nenhum objeto do mundo estará a salvo do consumo e da aniquilação através do consumo. (Arendt, 2003, p.146)

Giorgio Agamben, partindo da mesma distinção da concepção de vida, enfatiza a preponderância da *vida nua*, afirmando que o regime contemporâneo exerce um poder sobre a vida que, travestido de defesa da vida, a reduz à sua modalidade biológica. É precisamente a politização da *zoe* de acordo com as determinações da lógica do mecanismo industrial que marcaria a sociabilidade moderna. A inserção da vida natural no centro das estratégias políticas do mundo ocidental, fenômeno que consolida e define a acepção moderna de exercício do poder coincide, assim, com aquilo que Michel Foucault chama de *biopolítica*. No *A Vontade de Saber* ele já chamava atenção para essa transformação cultural radical. A vida (humana e não-humana) que, segundo estruturas modernas pode moldar, estender, potencializar, higienizar, distribuir no espaço e transformar de acordo com a lógica do mecanismo industrial, precisa ser pensada como "vida nua", uma vida esvaziada de conteúdos culturais e, portanto, passível de racionalização. O capitalismo industrial treinou, aumentou e potencializou a vida útil desses corpos. Trata-se não apenas de disciplinar um *homem-corpo* pensado como inteireza, individualidade, mas da regulamentação da vida humana, de exercer um controle sobre a vida pensada em bloco, sobre o ser humano concebido como *ser-espécie* (Foucault, 2000, p. 298-299).

Destacamos as formas do poder no contemporâneo que investem sobre o sentido da vida, apontadas por Agamben, que alerta sobre a redução da vida à sua modalidade orgânica e biológica, e por Arendt, que mostra como todas as atividades humanas foram reduzidas ao labor. A eficácia dessa forma de poder depende do abalo da experiência compartilhada.

De modos diversos, os autores convergem para demonstrar como o poder abala a potência da experiência compartilhada que escreve a história do sujeito e da comunidade. Examinar este aspecto fundamental permite indicar o caminho para um laço que permita constituir uma vida própria com o outro. Visando a um vocabulário conceitual para articular as influências da globalização e as disposições pessoais, Guidens (2002) descreve a segregação da experiência como “os processos de ocultação que separam as rotinas da vida ordinária dos seguintes fenômenos: loucura, criminalidade, doença e morte; sexualidade e natureza [...]. E ainda, “[...]o argumento que desenvolvo é que 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 “(p.148). Demonstra ainda que facetas humanas que possibilitem criar um sentido para a vida ficam excluídas da vida, e esta reduzida a um cotidiano amorfo.

Agamben (2004) questiona a atual substituição da *experiência* pelo *conhecimento* na contemporaneidade. Considera que as constatações que o homem não é desde sempre falante e que tenha tido uma infância – tomada como o inconsciente – explicitam o limite da linguagem, de modo que esta não possa apresentar-se como a totalidade e a verdade última do sujeito. Experimentar significa necessariamente voltar a acionar o infantil como pátria transcendental da história, diz o autor, afirmando que “a infância do homem é o lugar da experiência “(p.66). Ao propor uma articulação da infância com a distância necessária para a experiência e o registro da história, deixa claro que as questões desse debate transcendem o campo ideológico e dizem respeito ao campo da ética e da política.

De outro modo, Ortega (2002) demonstra que o declínio da amizade nas sociedades contemporâneas está ligado aos processos de despolitização e familiarização do privado, como a amizade foi desaparecendo do espaço público e deslocando-se para a esfera privada e doméstica, sendo posteriormente integrada à família nuclear. A crise da instituição familiar na década de 60, como instituição social e econômica, não contribuiu para diminuição de sua força ideológica que vê na família a cura das mazelas sociais. Esta se mantém como ideal de felicidade e normalidade que despreza outras formas de relação, pois, supostamente, estas não dariam segurança psíquica e suporte material, enfiados no espaço privado. Assim, o processo de despolitização, de esvaziamento do espaço público da modernidade, acompanha a progressiva familiarização do privado que desfavoreceu as sociabilidades públicas e a amizade.

O desafio do homem contemporâneo versa sobre como contrapor outras formas de expressão da vida para além desta que nos torna seres inteiramente privados: privados da presença dos outros e da realidade que advém de um mundo compartilhado.

A experiência, a amizade e o riso. “E agora, José?”³

³ Referente à poesia *José*, de Carlos Drummond.

“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**,.../a noite esfriou,/o dia não veio,/o bonde não veio,/o **riso não veio,/não veio a utopia**/e tudo acabou.../E agora, José?/ Se você gritasse,/ se você gemesse,/Sozinho no escuro/qual bicho-do-mato,/sem teogonia,/sem cavalo preto/que fuja do galope,/você **marcha, José!/José, para onde?**”
(Drummond, poema *José*, negrito meu)

A estratégia política de controle e submissão no mundo contemporâneo enreda o sujeito em seu campo libidinal. Diante da impossibilidade prometida de uma relação sem embaraço com o outro, o sujeito enreda-se no gozo, seja insistindo nessa direção, seja entregando-se, tal qual Drummond dramatiza, com o personagem José, ao ressentimento e à amargura, entre outras muitas manifestações. A impossibilidade veda a persistência, concomitante ao poder sobre a vida, de outras dimensões em que o desejo comparece e, ainda que fugaz, redireciona e reinventa formas de viver. Retomar a vida como *bios* supõe o deslocamento do gozo monitorado politicamente e mortífero para o desejo, para uma práxis caracterizada pelo resgate da experiência compartilhada do mundo; supõe a presença dos laços de amor e amizade que fazem ruir alegremente as grades opressoras do poder soberano.

Indicar algumas vias de resgate da dimensão do desejo foi a tarefa de Freud. Ele demonstra que é no campo intersubjetivo conceituado como *campo transferencial*, que se produz o saber do sujeito: sujeito do desejo, engendrado pela cultura, mas que, em sua condição de dividido, pode transcender o lugar em que é colocado e apontar na direção de seu desejo. É nesse campo compartilhado que o sujeito faz a experiência de inventar-se e inventar o mundo.

O caráter constituinte e antecipatório da experiência é demonstrado na psicanálise quando Lacan (1962) diz que, quando a criança "capta-se na experiência inaugural do reconhecimento no espelho, assume-se como totalidade que funciona como tal em sua imagem especular [...] a criança se volta,..., para aquele que a segura e que está atrás dela" (p.41). Esse movimento invoca o Outro para que ratifique o valor dessa

imagem. Estão aí indicados os registros imaginário, simbólico e real que compõem essa e qualquer outra experiência fundante.

Outro aspecto da experiência abordado por Freud e, posteriormente por Lacan, (1964) é a via da *repetição*. Para isso, Lacan se valeu da tradição mítica grega da fortuna, tiquê, articulando-a ao *automaton*. Enquanto o *automaton* aponta para a repetição sintomática, como insistência dos signos comandada pelo princípio do prazer, a tiquê indica esse encontro do real, que vige sempre por trás do *automaton*, para além do princípio do prazer. O termo tiquê indica o encontro meramente casual, contingente, fortuito, o *encontro faltoso com o Real*, no qual o “objeto perdido da história de cada sujeito, objeto *a*, pode ser re-encontrado nos sucessivos substitutos que o sujeito organiza para si em seus deslocamentos simbólicos e investimentos libidinais imaginários. Mas nesses re-encontros, por trás dos objetos privilegiados de seu desejo, o sujeito irá se deparar de forma inarredável com a Coisa perdida da espécie-humana: isso significa que se trata sempre, nos reencontros com o objeto, da repetição de um “encontro faltoso com o real” (Jorge, 2005, p. 142).

Assim, em vez de adaptação à realidade, do encontro pleno, sem embaraço ou pathos, a psicanálise enfatiza o encontro com o real pulsional, traumático, pois constata que o objeto do desejo não existe na realidade, que não há um sentido estabelecido para a vida. Só vazio. Não há como responder ao “*che vuoi?*” (o que o outro quer?). O sujeito ofuscado pela imagem de si estremece no encontro com o real, pois se depara com a sua condição trágica. No desejo está a verdade do sujeito. Mas o sujeito é um vazio sem autor e seu desejo é uma falta-a-ser. É preciso haver um ato de assentimento ao nada e instaurar um lugar vazio, quando, então, a morte passa a sustentar a vida. Só a certeza do fim possibilita suportar esta história (Rosa, Carignato, Berta, 2006). Clarice Lispector vem nos lembrar que arrebeitar um modo de viver não é arrebeitar tudo quando diz: “Eu devo ter esquecido que embaixo está o terreno, o chão onde nova casa poderia ser erguida.” (Lispector).

O lugar vazio no Outro não enuncia a lei. Cabe, pois, ao sujeito, enunciá-la e tomá-la como esteio que determina o lugar do gozo. Desse modo, “cada um, cada uma, é responsável por seu inconsciente e pela Lei que nele se articula... É esse o móbil de nossa interrogação sobre a Lei: de fato, longe de ser uma simples negação privativa, ela deve ser uma borda que sirva de apoio” (Julien, 1996, p. 94).

Além dessa condição primordial para a invenção de si mesmo, a *sublimação*, com o seu vínculo com a arte e a criação, é uma das vias mais destacadas. Salientaremos

aqui o chiste como mais um destes instrumentos. Escrevendo sobre o chiste e os sonhos, Freud (1905) diz que o sonho é um desejo irreconhecível, e o chiste um jogo. Jogo que, diferente do manejo perverso que promove angústia no outro, tem a função de dissolver recalques, desdramatizar o sofrimento. Assim, se o sonho encaminha-se predominantemente para evitar o desprazer, o chiste visa à obtenção de prazer. E, importante ao nosso tema, enquanto o sonho é totalmente associal, “o chiste é a mais social de todas as funções anímicas encaminhadas para a obtenção do prazer. Precisa de três pessoas e o seu aperfeiçoamento requer a participação de um estranho nos processos anímicos por ele estimulados”. O chiste trás uma marca de criatividade, humor, e inclui o outro, quer queira ou não, como parceiro e testemunho do que irrompe graças ao deslocamento das defesas, abrindo novos canais de circulação. É experiência de transgressão, de expressão direta do que está velado na relação com o outro: o chiste supera os limites do recalque. O discurso freudiano foi forjado, afirma Birman (2005, p.92), “pelo contraste entre o chiste e o drama, pelo deslocamento de um para outro registro; portanto é fundamental destacar como a psicanálise iniciou pela oposição entre estas polaridades do pathos”. O deslocamento do pathos do registro do drama para o do trágico convida para a experiência e o convívio com o trágico e a construção de instrumentos para o sujeito lidar com a tragicidade inerente à condição humana.

José, o personagem acima citado de Drummond, não teve o pai de José Luís, como nos conta Galeano: “E, de tudo o que José Luís aprendeu com seu pai, isso foi o principal: - O importante é rir – ensinou-lhe o velho - E rir juntos.” (p.215).

Há um componente ético que toca a medida da ação ou a “dimensão que se expressa no que se chama experiência trágica da vida. É na dimensão trágica que as ações se inscrevem e que somos solicitados a nos orientar em relação aos valores” (Lacan, 1960, p.376). Relacionando trágico e cômico, no fracasso fundamental da relação da ação com o desejo, Lacan nos lembra que o que nos faz rir na comédia é o fato de a vida escorregar, escapar a tudo que se lhe põe como barreira – esta é a experiência da ação humana

Demonstramos como a experiência compartilhada é um dos instrumentos de resistência às estratégias do poder; é ato de transgressão, de superação dos limites, de revelação da impostura. Esta tem poder, poder de denunciar e mesmo de contornar as identificações imaginárias presentes nas diversas formas de manifestação do ódio ao outro, dos racismos; de transformar a agressão mortífera em chiste e gozar com o riso

que propicia barrar a identificação com o agressor e esvaziar, em ato, na cena social, o aniquilamento presente no gesto racista (Birman, 2005). Restaura uma potência irreverente e o desejo de transgressão presentes no sujeito. Revela o seu poder e permite ao sujeito afirmar seu desejo e restaurar direitos. O humor é uma das formas criativas de reação ao discurso discriminatório, um modo de não incorporar a crueldade e não ficar preso a uma mortificação passiva.

Fica aqui registrado que o processo coletivo nos livra da, diria Ortega, “tirania da intimidade” que não permite o cultivo de uma distância necessária para a amizade. A reabilitação do espaço público permite que uma amizade seja um experimento social e cultural plausível para a construção de projetos comuns, para a construção de utopias. O espaço da amizade é o espaço que torna o mundo compartilhado – espaço da liberdade e do risco.

Nesta direção está a consideração da função e potência da *fratria*, desenvolvida por Kehl (2000), que examina a função fraterna. Kehl aponta que a experiência com os limites amparada pelo grupo, e não solitária, tem duas conseqüências importantes para o sujeito.

“Primeiro, a diminuição da ameaça e da culpa que pode pairar sobre cada um, isoladamente. Lembremo-nos mais uma vez de que, conforme a dimensão da desobediência civil coletiva, até mesmo uma nova ordem social pode ser fundada. Segundo, a experiência compartilhada permite a troca de impressões e reflexões sobre o vivido que contribuem para alterar o campo simbólico, já que questionam verdades tidas como absolutas pela cultura” (p.41).

Fica também registrado que, ao intensificarmos e mobilizarmos nossas redes de relações podemos tocar o desejo - vetor da cena lúdica e coletiva - de modo a reinventarmos o sexual, o social, o político. Tais redes, sustentadas pelo desejo, são orientadas por uma lógica própria que faz com que traços como o inefável do *rumor do pente em seus cabelos*, seja aquilo que une a mulher ao pastor de cabras, este ao chinês, este a Juan Gelman, a Galeano, a mim, a você.

Eis do que se trata: reinventar a vida, criar mecanismos de pressão contra a submissão ao poder soberano e resgatar a experiência compartilhada com os amigos, enfim, com os contemporâneos.

Bibliografia.

AGAMBEN, G. (2002), *Homo sacer O poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.

AGAMBEN, G. (2004) *Infância e história Ensaio sobre a destruição da experiência*. Buenos Aires: AH Adriana Hidalgo Ed.

ARENDT, H. (1987) *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

ARENDT, H. (1983) *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

BIRMAN, J. (2005) Frente e verso O trágico e o cômico na desconstrução do poder. In: *Seria trágico se não fosse cômico*. Slavutzky & Kupermann (org) Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

GALEANO, Eduardo (2002) *O livro dos abraços*. Porto Alegre: L&PM, 9ª .ed., 2002.

GUIDENS, A. (2002) *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Zahar Ed.

FOUCAULT, M. (1993) *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1993. Scientia Sexualis.

FREUD, S. (1972) *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de S. Freud*. Rio de Janeiro: Imago.

----- (1905) O Chiste e suas relações com o inconsciente.

JORGE, M. A. C. (2005) *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar Ed.

JULIEN, P. (1996) *O estranho gozo do próximo: Ética e psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

KEHL, M. R. (org) (2000) *Função Fraternal*. S. Paulo: Relume Dumara.

LACAN, J. (1960/1991) *O Seminário livro 7, A Ética da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

----- (1962-1963) O Seminário 10 A angústia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

----- (1964/1979) *O Seminário livro 11, Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

----- (1969-1970/1992). *O Seminário livro 17, O avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

----- (1974/1993) *Televisão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

LISPECTOR, C. (1971) *Mineirinho*. In: Felicidade Clandestina.

ORTEGA, F. (2002) *Genealogias da amizade*. S. Paulo: Ed. Ilunimuras, 2002

ROSA, M. D. Carignato, T. T.; Berta, S. Ética e política: a psicanálise diante da realidade e dos ideais contemporâneos. In: *Ágora: Estudos em teoria Psicanalítica*. Vol. IX, número 1 Rio de Janeiro: UFRJ, Contra Capa, 2006, p.35-48.

ROSA, M. D. (2005). “Gozo e política na psicanálise: a toxicomania como emblemática dos impasses do sujeito contemporâneo”, in *Trauma e Psicanálise*. São Paulo: Ed. Pulsional.

SAFATLE, V. (2002): “A política do real de Slavoj Zizek” (Pós-fácio), in *Bem-vindo ao deserto do real* (Zizek, 2002). São Paulo: Boitempo.

ZIZEK, S. (1991) *O mais sublime dos histéricos*. Rio de Janeiro: Ed. Zahar.