

# Paixões avassaladoras: violência e intimidade

Paulo Henrique Martins

Embora tendo o corpo da mulher como mira principal, os “crimes amorosos” atingem todos os atores envolvidos na trama conjugal. Mas a evolução sexual está contribuindo para dissolver o patriarcalismo no brasileiro.

*A mulher que conhece uma vida mais espontânea, mais fecunda, mais confiante é sem dúvida mais madura, mais perto do humano que o homem - o macho pretensioso e impaciente, que ignora o valor do que ele crê amar, porque ele não alcança as profundezas da vida, como o faz a mulher pelos frutos de sua entranha. Esta humanidade que amadurece na mulher pela dor e pela humilhação conhecerá seu dia quando a mulher tiver abolido as correntes de sua condição social. E os homens que não percebem a vinda deste dia ficarão surpresos e derrotados.*

*Rainer Maria Rilke, Lettres à un jeune poète*

**N**um sugestivo livro intitulado *A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*, Anthony Giddens refaz, de certo modo, sua obra sociológica ao trazer para o debate científico uma discussão ainda tida como heterodoxa. Argumenta ele que em algumas das sociedades mais avançadas, habituadas a cultivar uma certa “reflexividade institucional” inédita nas sociedades tradicionais, estariam ocorrendo importantes reorientações sociais e culturais. A revolução sexual e a democratização da esfera pessoal

estariam na origem da manifestação de uma nova forma de amor nessas sociedades, o que seria demonstrado pelo surgimento de uma *sexualidade plástica*, isto é, uma sexualidade liberta do casamento e das necessidades de reprodução. Esta revolução, gerada no movimento de transformação da intimidade que teria nas mulheres o papel mais importante, estaria desobrigando a sexualidade da regra do falo, “da importância jactanciosa

Paulo Henrique Martins é sociólogo, professor adjunto do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPE.

O patriarcalismo é um obstáculo importante à democratização da vida pessoal.

da experiência sexual masculina”.<sup>1</sup> O desenvolvimento da história emocional secreta das sociedades modernas conheceria assim o seu ápice.

Os sinais desta revolução sexual se apresentam na sociedade brasileira atual a partir de algumas mudanças expressivas: presença ativa das mulheres no mercado de trabalho e na esfera política, democratização do lar com os parceiros redefinindo suas funções domésticas, rediscussão pública das identidades sexuais e dos compromissos afetivos. Estas mudanças são, porém, sujeitas a pressões contraditórias, e as ações reformadoras deflagram outras conservadoras, muitas vezes violentas e arbitrárias, que geralmente têm como atores os próprios cônjuges. Quando se tomam em conjunto a violência física e a sexual, constata-se, porém, que as grandes vítimas da violência doméstica são as mulheres e as crianças e os algozes são os homens. Segundo estatísticas, 63,0% das vítimas de agressão física perpetradas na residência conjugal são mulheres.<sup>2</sup>

Nossa questão neste ensaio é procurar entender a natureza de crimes amorosos cujos desfechos marcam o cotidiano social brasileiro por

uma brutalidade que tem sempre o corpo da mulher como principal mira. Como explicar a sobrevivência, e mesmo a ampliação, deste tipo de violência criminosa numa época onde a revolução sexual estaria, teoricamente, de uma parte dissolvendo a antiga lógica patriarcal que fundava hegemonicamente a organização das famílias tradicionais, e de outra abrindo no seu lugar brechas para socialidades mais livres, espontâneas e democráticas? Como justificar a ocorrência de crimes amorosos numa época em que a honra não pode mais ser facilmente invocada em defesa do marido traído - comum nos “crimes de paixão” onde a vontade contrariada do macho ofendido tinha força de lei?<sup>3</sup> Além do mais, deve-se registrar que esses crimes passionais não são produto privilegiado de indivíduos “rudes”. Eles envolvem também homens e mulheres unidos por contratos conjugais e pertencentes às elites brasileiras - a minoria de indivíduos que têm acesso a uma cultura letrada e erudita, ocupando os lugares mais prestigiosos da vida social.

Uma hipótese geral para explicar o aumento dos casos de violência na vida privada refere-se aos sintomas da desintegração dos modelos familiares dominantes, tanto o da família extensa que ainda sobrevive no Brasil, como o da família nuclear constituída de pai, mãe e filhos surgido na modernidade. Da implosão da família, dizem Felix Guattari e Suely Rolnik, restou uma determinada figura de homem, uma determinada figura de mulher. Figura de uma célula conjugal. Mas esta vem se desterritorializando a passos de gigante. “O capital inflacionou nosso jeito de amar: estamos inteiramente desfocados. Muitos são os caminhos que se esboçam a partir daí: do apego obsessivo às formas que o capital esvaziou à criação de outros territórios de desejo”.<sup>4</sup>

Uma hipótese particular para o caso brasileiro, que servirá de ori-

entação para nossa reflexão, é de que a ampliação deste tipo de violência no plano da intimidade conjugal reflete as contradições de uma sociedade cujas mudanças sempre foram conservadoras. Uma sociedade na qual as elites demonstram forte apego ao passado: às tradições familiares e históricas, ao direito de propriedade e aos valores machistas. Nossa intenção é, logo, discutir as mudanças nas construções identitárias básicas no plano das relações privadas, verificando como a revolução sexual estaria contribuindo para dissolver os traços do patriarcalismo no Brasil. Reproduzindo-se através de uma série de instituições como a propriedade, a família, o direito e, sobretudo, pelo controle sexual, este patriarcalismo exalta uma espécie de “narcisismo coletivo”, constituindo um obstáculo importante à democratização da vida pessoal e à expansão do imaginário da intimidade. Para ilustrar esta reflexão tomaremos algumas cenas de tragédias familiares, ocorridas no mês de fevereiro de 1995, e que perturbaram profundamente o cotidiano de certas camadas sociais mais cultas, em Recife. As repercussões dos crimes trazem à tona, inevitavelmente, a problemática da separação conjugal e da fragilidade de casamentos que se sustentam nas formalidades e na idealização de um “par amoroso” uno e saudável. Elas revelam as dificuldades dos indivíduos enfrentarem as diferenças e as angústias da solidão. Cria-se uma ficção, “uma carga de frustração permanente que sobrecarrega a relação prejudicando o nível de satisfação que ela possa oferecer”.<sup>5</sup>

Selecionamos três casos de crimes passionais que, por envolverem indivíduos de condições financeiras, políticas e intelectuais relativamente distinguidas, ganharam relevo nas manchetes dos jornais.

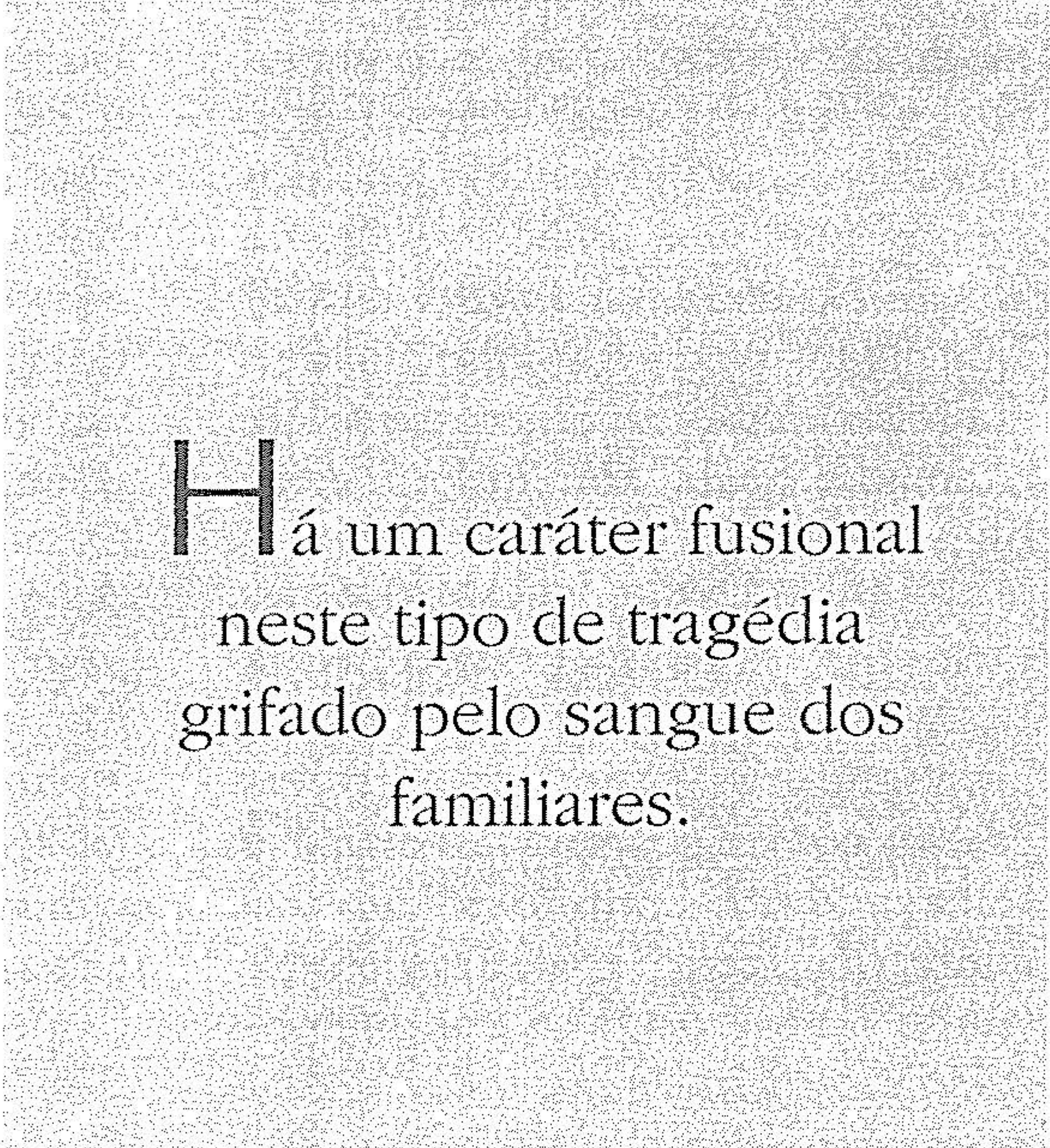
O enredo da primeira tragédia foi escrito a partir do envenenamento por cianeto de potássio de cinco pessoas da mesma família no dia 4



de fevereiro. Faleceram uma após outra as quatro filhas do casal: Raquel, 10 anos, Rita, 13, Renata 12 e Rebeca, 9 e por último, o pai, o engenheiro Aloísio de Lima Vieira Filho, 35, depois de passar mais de um mês em coma. Segundo as primeiras versões, a mãe, a artista plástica Consuelo Valença de Lima Vieira, 38; apenas teria escapado do ritual macabro organizado em torno do café da manhã por ter saído momentaneamente à rua para atender a irmã Socorro, que a chamava no portão. De acordo com esta interpretação o culpado seria o engenheiro. D. Avany Valença, tia da artista, lembra que após perder o emprego, Aloísio já tinha proposto à mulher um suicídio coletivo, “pois não queria mais ninguém cuidando das filhas” (*Jornal do Commercio*, Recife: 08-02-95). Outras versões tendem a indicar Consuelo como responsável, como aquela resultante do inquérito conduzido pela delegada Inalva Regina. De acordo com esta versão, a mulher era uma pessoa muito possessiva que levava freqüentemente o marido à depressão: “o engenheiro se sentia um covarde por ter se afastado da família (os pais) e por não conseguir ser o líder em casa, e, quando tentou reagir, sua mulher preferiu acabar com toda a família” (*Jornal do Commercio*, Recife: 11-03-95). Dúvidas continuam a ser levantadas com relação ao autor do massacre. Terá sido por acaso Consuelo que num momento de forte emoção reencarnaria a figura mitológica de Medéia que, segundo a lenda, assassinou passionalmente parentes quando descobriu uma outra mulher na vida de Jasão? Ou Aloísio, que desesperado com suas dificuldades financeiras recentes resolve num gesto hiper-narcísico dar um desfecho trágico à

sua própria vida e às vidas dos entes queridos de sua família?

No segundo caso da série, Mônica Maria Maranhão Melo, filha do ex-prefeito de Recife, Geraldo Magalhães, e sobrinha do deputado federal Roberto Magalhães, foi encontrada morta por asfixia na sua cama no dia 13 daquele mês. Seu marido, o economista Rogério Machado, provável executante do crime, também foi encontrado sem vida, com um tiro na boca, na praia



Há um caráter fusional neste tipo de tragédia grifado pelo sangue dos familiares.

de Candeias, nas proximidades da residência do casal. Que grande “mistério” terá levado Rogério a cometer este ato passional e fatal? Foi com este sentimento de confusão que Alex, prestigiado colunista social recifense e conhecedor íntimo das origens familiares de Mônica e de Rogério, escreveu alguns dias depois, melancólica crônica sobre o “mistério do amanhã” (*Jornal do Commercio*, 19-02-95). Nesta crônica, ele resume o sentimento difuso e comum de perplexidade que tomou conta dos membros da tradicional família pernambucana com o assassinato de Mônica, uma das filhas “obedientes e tímidas” de Penha, a já falecida esposa de Geraldo, “uma santa mulher que vivia

para o lar, para os filhos e para o marido”. Um pouco aliviado, Alex declara que a doce, suave e bondosa Penha foi poupada de ver esta tragédia familiar, que “ela jamais poderia conceber, imaginar, ela que tanto rezava pedindo pelos filhos e pelo marido”.

Ainda neste mês de fevereiro, em São Paulo, o industrial Sebastião Raimundo de Farias, 45 anos, matou com tiros no coração as filhas gêmeas Isabele e Estefani, de 7 anos, e suicidou-se com dois tiros no peito. O destino dos tiros expressa simbolicamente o tamanho da dor de Sebastião, que deixou uma carta culpando a mulher, Joy Neuber Farias, 40 anos, pelo gesto, ao pretender abandoná-lo. Declarando que ela poderia ter evitado a tragédia, conclui: “Ela poderia ter revertido esta situação se decidisse ficar, mas preferiu me abandonar para ficar com outros” (*Jornal do Commercio*, 21-02-95). Por que Sebastião não resistiu, não suportou o abandono e a solidão? O que possuía Joy Neuber que o tornava tão frágil?

O que diferencia os casos acima de outros tantos noticiados cotidianamente pela imprensa sobre morte violenta de casais, e assimilados como cenas banais, é o fato que envolvem personagens pertencentes às elites brasileiras e não podem ser caracterizados como “crimes de honra”. Também chama a atenção o caráter fusional desse tipo de tragédia, cujo desfecho termina sendo grifado pelo sangue dos familiares, cujas individualidades e direitos de cidadania nem sempre são reconhecidos pelos executores dos crimes. Em todas as situações, independentemente de quem tenha sido o autor central, percebe-se que o crime é apenas a *scène finale* de uma trama de morte cujas origens dramáticas se adentram nas memórias de amor do casal adulto, e no clima passional que regula as relações de poder entre os dois sexos envolvidos.

Os casos acima sugerem várias reflexões. Na nossa ótica, pretende-



mos limitar o estudo dos casos a uma abordagem psicossociológica que nos permita destacar a lógica de funcionamento da rede de relações primárias constitutivas do padrão típico da família brasileira. A nosso ver, este padrão típico é marcado por uma ambigüidade importante: na forma cultural, os indivíduos se apresentam como família nuclear; no plano simbólico, todavia, eles reproduzem, na construção da vida doméstica, os mesmos valores, crenças, estruturas psíquicas e dispositivos de poder e de controle herdados da família extensa colonial e da ordem cultural dos clãs oligárquicos. Para atingirmos nossos propósitos devemos, primeiramente, observar como se descreve a história do amor no Ocidente, verificando como a liberação do desejo na modernidade acompanha profundas mudanças nos lugares dos indivíduos. Depois, analisando o caso brasileiro, veremos que, infelizmente, os ganhos qualitativos oferecidos pelos amor moderno encontram ainda fortes reações em culturas onde a presença do poder tradicional é muito marcante. Discutiremos, também, o funcionamento da lógica do senhor-escravo que dá suporte psíquico à organização do machismo e dos clãs no Brasil. A partir daí, será possível levantar algumas reflexões sobre a natureza da violência que atravessa essas tragédias amorosas, que marcam a história da vida privada de muitas famílias tidas como “modernas”.

## História do amor no Ocidente

Platão, lembra Otávio Paz, foi o fundador da filosofia do amor no Ocidente ao introduzir a separação estética entre o corpo e a alma. Diferentemente do amor no Oriente, vivido e pensado dentro da religião, no Ocidente, o amor desabrochou frente à religião, fora dela e até mesmo contra ela. “O amor ocidental é o filho da filosofia e do senti-

mento poético que transfigura em imagem tudo que toca. Por isso, para nós, o amor tem sido um culto”<sup>6</sup>. Desde Platão, lembra igualmente José Américo Pessanha, já estão presentes dois eixos de construção da experiência amorosa: um é passional, escravizante e avassalador: “é o amor de duas almas desmesuradas, entregues à avassaladora paixão, sem continuidade e sem asas, tanto na vida quanto na morte”. O outro é baseado no aprendizado, no saber e na liberdade, na ordem e na medida. Neste modo de estilizar o amor, o amante, em vez de tentar escravizar o amado, procura libertá-lo filosoficamente, para que ambos se dirijam ao amor à sabedoria, que os alimentará: “O resultado é, então, a perfeita reciprocidade: o objeto do amor, o amado, acaba tornando-se também sujeito de amor, amante”<sup>7</sup>.

A história secreta do amor no Ocidente, mais precisamente na Europa moderna, se desenvolveu ampliando as preocupações dos gregos com a simetria relacional e reforçando a complexidade das interações sociais e afetivas envolvendo o Eu e o Outro em diferentes planos: gênero, raça, cor, idade, bens econômicos entre outros. Renato Janine Ribeiro (1987) tem razão ao afirmar ter sido Sthendal quem deu ao amor-paixão sua melhor definição, ao construir uma tipologia onde ressaltam dois tipos principais: o amor-gosto e o amor-paixão. O amor-gosto obedece a um código preciso que jamais põe em xeque as posições ou os valores sociais tradicionais. Como o casamento significa apenas a reunião dos corpos por interesse, o amor como sentimento vibrátil fica em posição secundária. Com a Revolução e o império napoleônico teria havido, porém, um recuo do gosto (e do bom gosto), libertando a glória e também o amor. Assim se libertaria um sentido outro de paixão: não tanto o que é afecção da alma; não só o que se opõe ao cál-

culo; mas o de paixão como o que é autêntico, genuíno, verdadeiro em nós. “Quer dizer: paixão não será mais propriamente o que de fora nos ocorre, mas sim o que de dentro de nós revela dimensão secreta e rica. Esta paixão é uma vitória da intimidade...”<sup>8</sup>.

No Ocidente, esta história tem como marco a Revolução Francesa e seus ideais universais de liberdade e de igualdade, que permitiram construir a importante fórmula política da cidadania, incompatível com os códigos do *Ancien Régime*. Giddens entende, porém, que aquele momento revolucionário encerra algo mais profundo do que o amor paixão. Esta novidade seria o *amor romântico*, resultado da associação do amor-paixão com a liberdade, ambos sendo considerados como estados normativamente desejáveis. O amor romântico teria introduzido a idéia de uma narrativa para uma vida individual. Contar uma história seria um dos sentidos do *romance*, mas esta história tornava-se agora individualizada, inserindo o Eu e o Outro em uma narrativa pessoal, sem ligação particular com os processos sociais mais amplos.<sup>9</sup> Este sentido individualizado da liberdade tornou anacrônico aquele

A liberação do desejo na modernidade acompanha profundas mudanças nos lugares dos indivíduos.



do amor apaixonado *tout court*, onde a liberdade, por significar apenas uma quebra da rotina e do dever, tinha que ficar à margem das instituições. Ele delimitou também, acrescentamos nós, no imaginário europeu, a superação do amor-gosto aristocrático e oligárquico que valorizava as instituições da família e da intimidade segundo critérios tradicionais de poder, riqueza e prestígio. Com o *amor romântico* as emoções ficaram crescentemente subjugadas pela razão - aparente-

Uma nova intimidade afetivo-sexual funda-se no redimensionamento das relações de gênero.

mente triunfante -, facilitando a reorientação da vida emocional segundo os pressupostos da vida cotidiana, agora assentada na separação entre o *lar* e o *local de trabalho* e no conseqüente enfraquecimento do poder patriarcal.<sup>10</sup>

Paralelamente à decadência do patriarcalismo, observou-se a liberação da maternidade como instituição, que ganha corpo à medida em que as mulheres aparecem como sujeitos históricos: primeiro na organização do lar; segundo na organização do trabalho; terceiro na organização da sexualidade estética. Esta fase teria se prolongado até a segunda metade do século XX.

O segundo grande momento de emancipação do amor no Ocidente, teve lugar com o surgimento do *amor confluyente*, viabilizado a partir da fragmentação do amor romântico e sob pressão da emancipação política e sexual das mulheres. Este novo momento, de um lado, põe em xeque o controle do poder paternalista sobre as relações de gênero; de outro, questiona a associação dogmática do amor com o casamento e com a maternidade. No *amor romântico* a identificação projetiva e passional - mesmo que normativa - gerava uma sensação ilusória de eternidade do vínculo com um outro que representava uma totalidade herdada do contrato patriarcal. O *amor confluyente*, ao contrário, ao entrar em choque com as categorias de "para sempre" e de "único" ligadas à "pessoa especial", vem beneficiar um certo "relacionamento especial", que presume igualdade na doação e no recebimento emocionais, aproximando-se muito mais do protótipo do "relacionamento puro".

Neste momento, o amor só se desenvolve até o ponto em que cada parceiro estiver preparado para manifestar preocupações e necessidades em relação ao outro, cabendo aqui papel especial ao cultivo do prazer sexual recíproco na manutenção ou dissolução do relacionamento.<sup>11</sup> Com a noção de amor *confluyente*, tenta-se chamar atenção sobre uma nova intimidade afetivo-sexual fundada no redimensionamento das relações de gênero, possuindo sua própria reflexividade e suas formas especiais de internalizar um sentido que dissolve os critérios externos que antes referenciavam os relacionamentos. Assim, numa ordem pós-tradicional, o ego se torna um projeto reflexivo: "Transições

nas vidas individuais têm quase sempre demandado uma reorganização psíquica, algo que nas culturas tradicionais era ritualizado na forma de ritos de passagem". Mas, diferentemente dessas sociedades pré-modernas, com a modernidade o ego alterado "tem que ser explorado e construído como parte de um processo reflexivo que conecta a mudança pessoal e a social".<sup>12</sup>

A revolução sexual moderna é, logo, um processo que põe a nu a vulnerabilidade emocional masculina, antes camuflada pelo poder ideológico exercido pela Razão sobre a organização do mundo. A racionalização do amor impedindo a liberação universal de representações subjetivas e íntimas era um bloqueio importante para se viver a experiência da reflexividade. Com a revolução sexual, portanto, verificou-se a ruptura progressiva de uma ordem paternalista na qual a intimidade dos indivíduos era limitada por uma certa racionalidade que enfatizava o monopólio patriarcal do poder fálico, recusando reconhecer as mulheres como atorras privilegiadas na organização da vida privada. Por isso, esta revolução enfatiza a autonomia e a reflexividade do indivíduo e da sociedade como pressupostos da vida coletiva, desfazendo uma divisão de gênero onde se postavam, de um lado, homens sedutores e ganhões, de outro, mulheres imaculadas e puras.

No entanto, em sociedades como a brasileira, a cultura autoritária e machista secular continua a influenciar decisivamente o funcionamento das instituições, limitando a democratização da vida privada. Por conseguinte, a emancipação do amor confluyente ainda se limita a universos restritos de indivíduos, que conseguiram se furtar à moral religiosa cristã tradicional e ao vasto sentimento de culpa que aprisiona desejos e emoções que deveriam servir para remodelar os laços da intimidade. De um certo modo, refletindo a partir das situações acima



apresentadas, eu diria que a família extensa, no Brasil, não se dissolveu com o surgimento da família nuclear que aparece na esteira da urbanização e da industrialização. No meu entender, através do “modelo nuclear” a família extensa, de origem clânica e oligárquica, se reproduziu no século XX. Isto pode ser observado pela força dos laços personificados e sangüíneos, e pela hierarquia do poder doméstico (pai, mãe, filhos, avós, tios, primos, amigos e empregados) que termina reproduzindo a família extensa de modo mais sutil. Todos nós, pelo menos uma vez na vida, já nos deparamos com a expressão “qual o seu nome de família?”, que sintetiza a presença deste imaginário familiar tradicional, no qual as pessoas são mais ou menos valorizadas segundo atributos comunitários e hierárquicos que se sobrepõem às características individuais. Compreensivelmente, a manutenção de uma lógica de poder tradicional como esta dos clãs, holística e hierárquica, significou um obstáculo importante para a emancipação da esfera da intimidade e da liberdade individual no Brasil.

Nas páginas seguintes, tentaremos observar mais de perto como o desenvolvimento desta história emocional secreta se aplica às cenas do cotidiano afetivo das elites brasileiras. A nosso ver, nos limites institucionais de uma sociedade cunhada pelo patriarcalismo rural autoritário, e que não conheceu significativas rupturas nas esferas da cultura, da política e da economia, ao longo dos séculos, os efeitos revolucionários desta história ocidental se distribuem ambígua e fragmentariamente entre as lembranças do passado patriarcal e as esperanças de um futuro ditado pelo amor confluyente.

## Os clãs e o narcisismo coletivo

Inegavelmente, a urbanização e a industrialização brasileiras das últimas três décadas contribuíram para

remodelar a família no Brasil, com a expansão visível do modelo nuclear em detrimento da família extensa, de origem rural e patriarcal.

O êxito aparente deste processo necessita, portanto, ser problematizado a partir de dois ângulos. Num ângulo mais específico, o desenvolvimento industrial acelerado não significou necessariamente a abolição de certos traços tradicionais da sociedade e da cultura brasileira, como o desejavam os tecnocratas



desenvolvimentistas. Sob vários aspectos, a modernização acelerada das últimas décadas serviu para atualizar no interior do Estado a presença de estruturas de poder tradicionais, fundadas na lógica patrimonial da clientela, do mandonismo e do favoritismo. Isto significa dizer que famílias oligárquicas, decadentes ou não, puderam encontrar através do autoritarismo republicano as condições políticas adequadas para preservar uma ordem moral conservadora, machista e preconceituosa, que remonta à civilização escravista brasileira. Num ângulo mais geral, o desenvolvimento do capitalismo não implica na dissolução da autoridade do pai na organização do

imaginário familiar e grupal. Certamente, a representação patriarcal mais arcaica, fundada em vínculos consangüíneos, é remodelada por novas socialidades criadas pela economia de mercado e pela valorização do indivíduo como célula social central do imaginário burguês. Mas esta remodelação apenas implica na reconstrução do patriarcalismo como *paternalismo*.<sup>13</sup>

A lógica clânica (dos clãs) solapa os ideais democráticos na medida em que reproduz a hierarquia de privilégios. As separações entre os grupos sociais são relativamente rígidas, embora fiquem camufladas pelas práticas do apadrinhamento e da fidelidade que une, numa complicada idealização relacional, brancos e pretos, ricos e pobres, homens e mulheres. Esta lógica termina desencorajando iniciativas que valorizam a ruptura com a tradição e a desculpabilização dos indivíduos com relação aos rígidos dogmas religiosos. Aqui é oportuno lembrar a classificação sugerida por Louis Dumont para diferenciar, de um lado as sociedades holistas e hierárquicas - onde domina a representação da pessoa - e de outro as sociedades individualistas e igualitárias, surgidas no Ocidente, onde foram liberadas a representação do indivíduo e a ideologia do individualismo.<sup>14</sup> A nosso ver, a lógica dos clãs no Brasil se aplica principalmente à reprodução de um modelo familiar onde prevalece um sistema de pessoas (personagens) reunidos em torno de um mito patriarcal, que pode ser o chefe de família, o político influente ou o líder religioso. Os membros do clã são prisioneiros de um certo tipo de imaginário grupal que desencoraja a individualização e favorece a manutenção da tradição. Poderíamos falar de uma espécie de *narcisismo coletivo*<sup>15</sup> herdado das culturas tradicionais, e que teria se adaptado à modernidade. Este narcisismo precede historicamente o *narcisismo individual* observado pela psicanálise no



estudo da família burguesa urbana. Trata-se de um tipo de experiência pela qual a autonomia do indivíduo é expressamente restringida pela união, pela solidariedade orgânica e pelas práticas de pertencimento rígidas do grupo primário ( a família, a seita, a tribo, o clã). Este tipo de narcisismo coletivo é menos fácil de ser detectado que o narcisismo individual, na medida em que pode assumir formas mais abstratas como a nação, a religião, a raça, o partido, a corporação profissional ou a família de base clânica.

A lógica do clã é, sobretudo, reproduzida pela família, pelo Estado e pela intelectualidade. O aspecto mais significativo para o sucesso desta lógica patriarcal é o seu formato piramidal que, articulando de cima para baixo uma rede de hierarquias funcionais e afetivas mantida através das trocas de favores, do mandonismo e do prestígio político, social e econômico<sup>16</sup>, permite flexibilizar os processos de dominação, desde que o paternalismo não seja posto em xeque-mate.

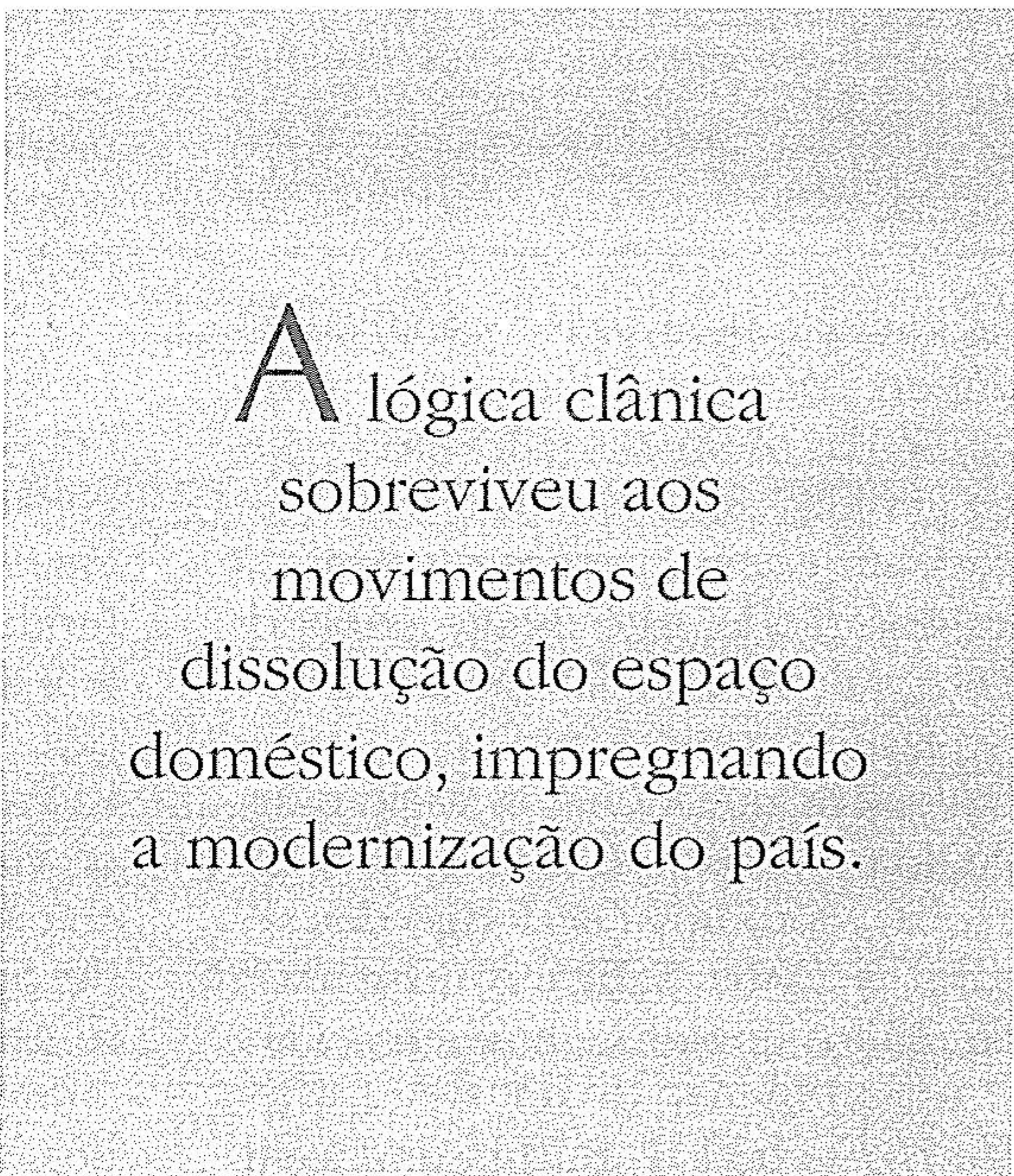
No caso brasileiro, onde até o fim do século XIX predominava um sólido sistema de poder de bases escravistas, a relação entre patriarcalismo e paternalismo é evidente: a organização da família nuclear urbana sempre esteve condicionada e submetida a um jogo de interações com a família patriarcal rural. A implantação da República não trouxe rupturas significativas neste modelo. Ao contrário, a razão autoritária-oligárquica se reproduziu sem maiores dificuldades na organização do Estado e da sociedade no século XX, não sendo a mentalidade patriarcal erradicada com o surgimento do casamento burguês no Brasil. Ainda hoje, nas vésperas do terceiro milênio, a identificação da mulher com o lar tem grande força no imaginário social. Assim, o marido moderno estimula a mulher quando ela quer fazer faculdade ou trabalhar, mas não acha justo que a família, os filhos, sejam prejudicados. “Des-

de que ela dê um jeito para organizar o seu tempo, tudo bem. Mas não se conte com ele para ajudar as crianças, pois ele trabalha o dia todo”.<sup>17</sup>

Com o passar dos tempos, o padrão da família oligárquica no Brasil tornou-se mais complexo, ao acompanhar a organização do Estado, a urbanização e a formação da família nuclear urbana. Porém, apesar da modernidade e dos novos padrões estéticos e morais individualistas, a lógica clânica conseguiu sobreviver aos movimentos de dissolução do espaço doméstico, impregnando fortemente a modernização política e econômica do país. Assim, na experiência brasileira, o trabalho da individuação próprio da modernidade - que informa a representação universalista e democrática da cidadania - foi permeado pela lógica clânica. Valorizando a associação comunitária e corporativista e pondo em marcha mecanismos poderosos de exclusão, esta mecânica de funcionamento do poder autoritário terminou dinamitando as perspectivas igualitárias e universalistas da cidadania ativa. Neste sentido, a organização das relações primárias entre os grupos dominantes no Brasil termina manifestando muitos dos aspectos da Europa pré-moderna, onde a limitação da economia de mercado favorecia a existência de corporações profissionais, de linhagens e de fraternidades, cujas hierarquias obedeciam a critérios de honras e privilégios.<sup>18</sup>

O fato das elites brasileiras participarem de um status de “inclusão social” que as protege do estigma da exclusão social constitui um importante fator de mobilização das pessoas em torno de um projeto de sobrevivência, familiar e grupal, modernizador e conservador. Um projeto modernizador no sentido que

essas elites integram com sendo suas, o conjunto de valores e de crenças do individualismo narcisista que funda o imaginário utilitarista e mercantil ocidental - o que reflete sobre os modos e estilos de vida que elas adotam na construção de suas vidas cotidianas. Um projeto conservador, quando o narcisismo coletivo clânico aparece como cimento de um imaginário que manteve intacta a lógica instituinte da família patriarcal oligárquica, mesmo que tenha ocorrido adaptações nas significações signícas e axiológicas.



A lógica clânica  
sobreviveu aos  
movimentos de  
dissolução do espaço  
doméstico, impregnando  
a modernização do país.

Os clãs brasileiros, estruturados na ordem escravista e exportadora, procuraram instituir uma ordem doméstica autoritária no qual a mulher, o negro e o índio não tinham direitos civis e políticos. Por conseguinte, a eficácia do *narcisismo coletivo* na fundação da cultura patriarcal dependeu dos favores da religião, na medida em que o terror não bastava para impedir revoltas, fugas e sabotagens nem para cimentar a unidade interna dos clãs. Na empresa colonial brasileira, a Igreja teve papel decisivo na organização deste imaginário patriarcal ao legitimar um poder clânico onde as questões do amor e do sexo eram con-



Na estrutura patriarcal brasileira, é difícil discernir um princípio paterno fundador; uma vontade emancipadora.

dicionadas pelo dever conjugal. O direito costumeiro pregava a obrigação das mulheres cultivarem eterna gratidão aos homens que as acolhessem como esposas e mães; do mesmo modo, este direito punia rigorosamente aquelas mulheres que “traíssem” seus esposos, ou que ousassem questionar a legitimidade do poder paternalista. Esta situação se reproduziu ao longo dos séculos e ainda habita o imaginário de muitos homens e mulheres. Para a reprodução desta disciplina afetivo-sexual a cultura machista teve sempre na Igreja uma forte aliada. Esta, diz Mary Del Piori, habilmente, esculpe um corpo celestial e uma doutrina do amor divino, que se distanciam das vicissitudes do mundo temporal. “Imunes aos germes das paixões humanas, resgatam os textos cristãos que valorizam a castidade e a virgindade”.<sup>19</sup>

### Senhor ou escravo?

De acordo com Georg Simmel, a noção de *pai* pode ser meramente jurídica e estranha aos vínculos sanguíneos. Esta noção teve que percorrer um longo trajeto antes que seu sentido original - que significava ape-

nas a posse do filho por meio da posse da mãe - se tornasse o de uma relação direta entre o procriador e o filho. A *paternidade* apenas teria adquirido importância quando acarretou consequências em matéria de controle e da reprodução da propriedade.<sup>20</sup> Assim, teria se gerado ao longo dos tempos uma cultura nascida do trabalho viril dos indivíduos do sexo masculino, sobre a qual assentava-se uma atividade produtiva adaptada à capacidade dos machos, valorizando e legitimando os padrões estéticos e morais das ordens patriarcalistas. Às mulheres cabia assegurar - de preferência sem prazer erótico ou amoroso - a reprodução de novos varões e, por conseguinte, o controle da propriedade dentro da família patriarcal.

Uma característica importante na fundação da estrutura patriarcal brasileira desde a colônia é a dificuldade de se discernir o lugar do Pai, isto é, de um princípio paterno fundador da sociedade, como aconteceu nos Estados Unidos. Na América do Norte, os primeiros desbravadores perseguidos pela Inquisição se viram obrigados a fazer do ato colonizador um momento primeiro de organização da sociedade norte-americana, um momento de autonomização psíquica e histórica, uma lei fundadora do social. No Brasil, diferentemente, não existiu esta vontade emancipadora. Os primeiros colonizadores eram portugueses nobres e ricos sem problemas políticos com a Igreja, e pouco desejosos de romper com a estrutura hierárquica e nobiliárquica da Corte lusitana. Este imaginário conservador refletiu-se diretamente no modo como o colonizador percebeu, sentiu e viveu a empresa colonial no Brasil. E este contato inicial com a “terra virgem e acolhedora” foi povoada por dificuldades, menos materiais e mais no plano simbólico. Para Contardo Calligaris, esta dificuldade seria inerente ao espírito ambíguo do colonizador, que teria vindo impor a sua língua a uma

nova terra usando arbitrariamente a potência paterna longe do Pai: “Pois talvez o pai interdite só o corpo da mãe-pátria, e aqui, longe dele, a sua potência herdada e exportada abra-se o acesso a um corpo que ele não proibiu”.<sup>21</sup> O colonizador veio gozar a América e esgotar seus recursos, pois apenas para isso - gozar um corpo não-proibido pelo Pai europeu - poderia ser justificada a atividade de colonização. Nesta perspectiva, o escravo não seria um mero instrumento do colonizador, como o proletário europeu do século XIX, mas um objeto de fetiche, de realização do incesto proibido, de transgressão de costumes e sociabilidades.

Tanto a recusa dos colonizadores de renunciar à memória simbólica de sua mãe-pátria original - única condição para que pudessem fundar suas próprias experiências de paternidade - como a insistência de exercitarem infantilmente a potência paterna longe dos seus olhos disciplinadores - e castradores - levaram, assim, os colonizadores a identificar em todos os corpos colonizados um momento de êxtase perverso, de gozo culturalmente proibido. Historicamente, esta forma ambígua e pantanosa como o colonizador se situa no mundo foi útil para organizar o imaginário do Senhor-Escravo numa condição onde a exploração mercantil exigia cativos em larga escala. Nas representações imaginárias do colonizador, a figura do escravo sempre foi a projeção de uma falta inicial insaciável. A ruptura permanente do incesto pela rotinização das transgressões nos planos da afetividade, da sexualidade e da socialidade gerou flagrante irresponsabilidade cultural, política e moral no interior das instituições. Devido à impossibilidade de retorno a esta condição uterina primordial, de volta a este paraíso indiferenciado, o colonizador passou a conhecer o corpo do escravo (negro, índio, mulher) como uma projeção do seu desejo primá-



rio, como a revelação de uma coisa erótica inanimada. Nos fins do século XIX, ele apenas abriu mão do controle jurídico sobre o trabalho escravo quando foi obrigado por pressões estrangeiras a renunciar a este fantasma incestuoso arcaico.

A empresa colonial apenas pode ser compreendida a partir desta lógica da propriedade, que atuava indiferentemente sobre coisas ou pessoas, e que no contato de raças ficou prenhe de ambigüidades. No silêncio das casas grandes e sobrados, as mulheres eram mães, esposas e servas dividindo com as negras amas de leite os cuidados de amamentação dos senhores e senhorinhas. Estaria aí, segundo o antropólogo Tarley de Aragão, a origem de uma profunda tristeza dos brancos, produzida no contato ambíguo com os negros e com a frustração congênita dos negros escravos em condição de exílio (da alma e do corpo). Na fantasia e na formação das crianças brancas, a idéia do corpo negro teria grande importância, seja porque ao entregar a negra seu peito e seu leite ela assumia o papel da mãe branca, seja porque este mesmo corpo de mãe negra era a referência ambígua da iniciação sexual. Esta imagem revelava uma situação complicadíssima, na medida em que a criança branca tinha acesso a um corpo sem reconhecimento social, e por outro lado “ao corpo marcado pelo reconhecimento social ele não tinha acesso”.<sup>22</sup>

A cultura do poder no Brasil inscreve-se, pois, neste contexto de simbiose afetiva e emocional onde se constrói um arquétipo de Senhor-Escravo em dois planos: no da reprodução da família e da propriedade, com a escravização da mulher; e no plano da gestão material da propriedade, com a escravização de outros homens. Estas tramas das relações Senhor-Escravo são complexas por serem estruturadas em representações imaginárias onde o sujeito da ação - o Senhor - não reconhece outros lugares. Os indiví-

duos que ocupam esses lugares não-institucionalizados são apenas fantasmas, objetos do delírio do senhor, que permanece com os olhos fixados num momento inicial indeterminado, num lugar paradisíaco incerto, mas excessivamente presente na sua organização afetiva e libidinal. Este lugar simbólico reflete um desejo original de fusão com algo indefinido - a Coisa lacaniana, o Oceano freudiano, o Imaginário Radical castoriadiano - que o atrai e o ameaça de devoração. Como o Escravo - negro, mulher, criança, etc.

A fusão escravo-senhor-escravo assegura ainda hoje a reprodução de um jogo perverso.

- não constitui historicamente um Outro, mas apenas a projeção de um impulso onipotente, constata-se que necessariamente o Senhor é Escravo do Escravo, na medida em que este é o modo fantasmático daquele Algo aparecer como um Real compreensível para o Senhor. O Senhor é, esclarece Barus-Michel, aquele que sustenta o discurso da morte, o Escravo aquele que se curva frente a esta imagem ameaçadora. A resolução do dilema se dá na relação de poder que se instaura. O Senhor se serve da morte simbólica - reproduzida pelo luto não vivido com relação ao significante primordial - e sustenta a linguagem do

poder para obter a submissão; o Escravo se inclina e oferece seu corpo, sentindo-se ameaçado pelo imaginário da morte.<sup>23</sup>

A atração que esta simbiose exerceu sobre o pensamento de um sociólogo ilustre como Gilberto Freyre, em plena época moderna, é proporcional às dificuldades de se situar simbolicamente a alteridade política e a diferença de raças e de poderes num imaginário republicano pós-escravista que apenas teoricamente propunha a democracia. Menos que uma democracia racial, a fusão Escravo-Senhor-Escravo assegura ainda hoje a reprodução de um jogo perverso, onde quem sempre saiu perdendo foi o Outro como representação simbólica e social, isto é, a cultura democrática. O Senhor, não suportando a dor da separação com relação ao seu Escravo-Senhor, constrói uma rígida cultura hierárquica e funda uma política despótica, quando não totalitária.

A consequência disto é que se estabelece, permanentemente, uma situação de medo social que se reflete em medo do poder. Mas, ao mesmo tempo, os indivíduos se sentem gratificados por estar vinculados a um poder que os submete e que pensa por eles.<sup>24</sup> Esta união simbiótica estabelece uma espécie de ligação psicológica estreita entre as figuras simbólicas da mãe e do filho(a), que tornam secundárias as diferenças corporais, e produzem formas simbióticas particulares: a forma passiva (masoquista) e a ativa (sádica). No primeiro caso, a pessoa foge ao insuportável sentimento de separação e isolamento, tornando-se parte de outra pessoa que a dirige, guia e protege. No segundo caso, a pessoa sádica tenta escapar de sua solidão e sensação de encarceramento fazendo da outra pessoa uma parte de si mesmo. O sadismo e o masoquismo aparecem, logo, como premissas essenciais na organização do poder falocrático moderno. No sadismo, por exemplo, “o essencial não é



infligir dor aos outros, mas exercer domínio completo sobre outra pessoa, tornar-se o deus dela, fazer com ela o que bem der na veneta".<sup>25</sup>

Fundamentalmente, a experiência democrática como experiência de emergência do Outro na organização simbólica e institucional do mundo depende do modo como cada sociedade refaz o contrato sexual-social fundador e rompe com a camisa de força do narcisismo coletivo - ao menos no nível da organização familiar e doméstica. Desta ruptura com uma mônada original e arcaica depende a capacidade da sociedade se instituir reflexivamente, estabelecendo finalidades e procedimentos que garantam novos lugares para cada um dos seus grupos e membros. Neste sentido, o amor moderno fundado na reciprocidade de narrativas individuais apenas pôde aparecer historicamente quando se estabeleceu no Ocidente uma resposta amadurecida ao problema da existência da união simbiótica, que tem seu modelo biológico na relação entre a mãe grávida e o feto. São dois e contudo um. Vivem juntos (*sym-biosis*), necessitam um do outro. O feto é parte da mãe, recebe dela tudo que necessita... Na união simbiótica os dois corpos são independentes, mas a mesma espécie de ligação existe psicologicamente.<sup>26</sup>

O estado simbiótico é dramático. O sujeito luta inutilmente para atingir uma imagem unificada de si mesmo. A liberação dos costumes induzida pela democratização do amor fica limitada, na prática, pelas dificuldades dos indivíduos para enfrentarem a separação e se aventurarem na individuação reflexiva. Acreditamos que as dificuldades dos indivíduos romperem o vínculo simbiótico, quando vêm de famílias ainda marcadas pela lógica clânica e patriarcal, é maior que aquelas outras de indivíduos já inscritos na organização nuclear burguesa. Aqui, alguns laços importantes já foram cortados com a família extensa. Ali,

o sentimento de pertencimento a um grupo em função dos nomes, laços sanguíneos e procedimentos de reconhecimento social torna mais complicada a ruptura, que significa em última instância a *morte de um imaginário*. Compreende-se, logo, que para os casais simbióticos a separação gere uma situação caótica insuportável nos planos psíquico e social, produzindo as violências mais diversas. A separação aparece como luto impossível, já que as perdas são recusadas em nome de uma ilusão narcísica que procura preservar as imagens fragmentadas - e de última hora hiper-valorizadas - de relações afetivas desfeitas. O crime, seja o suicídio ou o assassinato do outro e de terceiros próximos, como são os casos inicialmente expostos, reflete esta dificuldade/impossibilidade de certos indivíduos assumirem suas próprias individuações históricas.

O êxito da história secreta das emoções no Ocidente, nos últimos cinco séculos, foi o resultado de uma prática afetiva e desejante inovadora que conseguiu avançar provisoriamente no rompimento dos laços simbióticos que vinculavam senhores e escravos. Mas essa história do amor moderno continuou sendo, nas antigas áreas de colonização como o Brasil, a história do macho e do patriarca dominante há alguns milênios. Apenas, agora, e nos buracos negros de uma ordem patriarcal que vê quebrada pela revolução sexual a sua imagem onipotente e absoluta, aparecem sinais de emergência de outro imaginário social, mais feminino, mais ecológico e mais englobante.

### **Violência, desigualdade e diferença**

A revolução sexual vem tendo no Brasil, mesmo que tardiamente, o efeito de uma violência fundadora, ao romper com esta cadeia simbólica perversa e privar o Senhor

onipotente e psicótico de permanecer neste ziguezague compulsivo de gozo em cima de gozo, de gozo pela devoração e destruição dos corpos que se lhe apresentavam: da mãe-nação, da mãe-terra, da mãe-mulher, da criança-mãe... No momento em que esta revolução liberta a mulher dos grilhões que fundavam o imaginário do patriarcalismo colonial, a idéia de Brasil, pela primeira vez, deixa de ser um mero agregado de pulsões e representações fragmentadas, para aparecer como real objeto de desejo. Talvez um desejo tardio, já que o avanço do processo de exclusão no nível interno, associado aos efeitos perversos da globalização econômico-financeira, minimiza o significado positivo desta liberação sexual-afetiva da sociedade brasileira.

Paralelamente a esta libertação, teve lugar a rápida degradação das referências imaginárias do macho brasileiro, incapacitado para suportar a concorrência da mulher no mercado de trabalho, na gestão da casa, na organização da economia afetiva e libidinal. Entre o ato de simplesmente se retirar da cena renunciando à própria paternidade ou ao compromisso marital, ou, então, investir fortemente sobre as antigas

A revolução sexual rompe a ordem patriarcal, deixando emergir os sinais de um outro imaginário social.

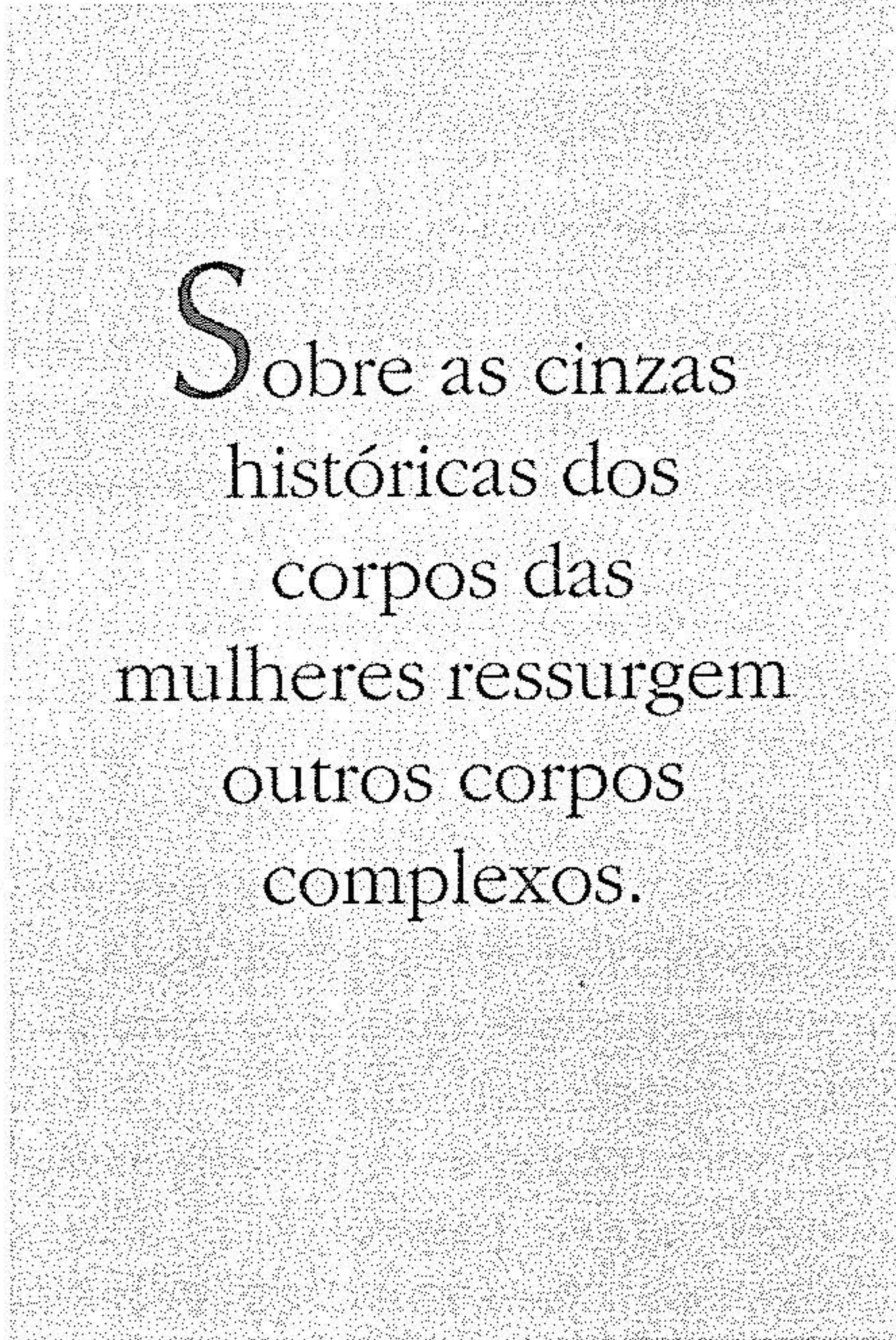


funções femininas - cuidado das crianças, gestão da vida doméstica - os machos rumam por caminhos inseguros. Eles não mais podem controlar a fonte principal do poder das mulheres: os seus direitos e desejos de procriar e de maternar.

Os avanços recentes oferecidos pela psicanálise à concepção de um sujeito de desejo que se soma ao sujeito de direito refletem deslocamentos do imaginário sócio-histórico produzidos no embate entre o poder patriarcal e as novas forças emergentes.<sup>27</sup> Visam em última instância emancipar a *alteridade* como instituição social, já que esta é o suporte necessário para que o poder seja atualizado pelas relações de gênero e pela simbolização do Outro. No centro das resistências violentas às mudanças, está de um lado a lógica autoritária tradicional do clã, incapaz de assimilar este fenômeno contemporâneo da *alteridade*. De outro, a lógica individualista de mercado, que apenas produz um discurso exaltando o Eu para poder justificar a exclusão do Outro. A superação da onipotência narcísica, que serve para estruturar a potência dos senhores de escravos, apenas poderia ocorrer caso esta mônada psíquico-social fosse quebrada por um fato novo. Provavelmente, a partir do momento em que o Senhor fosse forçado a cessar sua onipotência e tivesse que aceitar sua própria condição de estrangeiro num mundo feito de estrangeiros. Seria aceitar sem medo infantil o Outro, para reconhecer que “o estrangeiro está em nós”.<sup>28</sup> Em várias situações históricas e culturais influenciadas pela lógica clânica, como a brasileira, o projeto elucidativo da psicanálise de emancipar um indivíduo autônomo e desejante termina, infelizmente, permanecendo como realidade inacabada e perversa pelas práticas incestuosas que violentam o cotidiano dos indivíduos. Nestes casos, mais que naqueles onde a modernidade clássica conheceu seu apogeu, a experiên-

cia da modernização capitalista foi mutilada social e simbolicamente no momento em que a emergência do amor romântico, descrevendo trajetórias individuais, ficou contaminada por práticas passionais, falocráticas, que elegeram a mulher como objeto privilegiado de uma violência sádica.

Os crimes amorosos relacionados no início deste texto têm um aspecto comum, apesar da diversidade de contextos: em todos eles, há o desaparecimento das figuras do sexo masculino. Diferentemente



Sobre as cinzas  
históricas dos  
corpos das  
mulheres ressurgem  
outros corpos  
complexos.

dos antigos crimes de honra, onde a violência afetada do poder patriarcal arcaico era legitimado pelo poder político e pelos costumes, nesse tipo de crimes observa-se algo novo: os machos, impotentes para enfrentar a solidão provocada pelo desaparecimento do corpo da mulher, objeto de paixões amoladas, de posse e de submissão, de amor e de ódio, de vida e de morte, desfazem-se no desespero. Aloísio, segundo os indícios predominantes, foi envenenado por Consuelo, Rogério se suicidou depois de matar Mônica, e Sebastião deu fim à sua vida após ter sido abandonado por Joy

Neuber. O desaparecimento dos corpos das mulheres é físico, mas sobretudo simbólico. Sobre suas cinzas históricas ressurgem outros corpos complexos: suaves e viris, determinados e sutis.

A revolução sexual, ao pôr em relevo este conjunto de práticas disciplinares degradadas, vem agravando o conflito maior entre o apego do homem brasileiro tradicional à função simbólica uterina e o desejo crescente de emancipação psíquica e social dos indivíduos, sob o impulso da ação das mulheres. O imaginário falocrático está sendo pressionado a renunciar aos seus ideais de onipotência, e a abrir mão do desejo compulsivo de fusão com o mito fundador - provavelmente uma figura andrógina de pênis e seios. Neste contexto, diríamos que homens e mulheres - sobretudo os primeiros - passam a viver um certo tipo de depressão narcísica provocada pela impossibilidade de viver o luto de um objeto identificável, a Mãe, já que antes teriam que fazer o luto de uma Coisa não-identificável inicialmente como objeto do desejo, e que se rebelava contra a nomenclatura.<sup>29</sup> O senhor de escravos colonial, hoje o senhor dos excluídos, é assim um escravo afetado pela imagem devoradora do significante arcaico, ficando sua afetividade presa à possibilidade ocasional de experimentar uma ruptura emancipadora: único caminho para fazer surgir o Outro como uma Mãe possível.

Muito importante nesta discussão é o distinguir entre o que podemos chamar a *representação da diferença* e a *representação da desigualdade*, situação que ocorre na infância quando, ao ser obrigado a sublimar seu desejo pela mãe, o jovem sofre um processo de violência que nem sempre aponta para uma solução simpática da trama edipiana. Ou seja, a violência exercida sobre a criança nem sempre visa liberar o filho da Coisa-Mãe, podendo significar, ao contrário,



uma ação de controle e de escravidão. Esta violência pode ser simplesmente reflexo da inveja e do medo que levam os adultos a castrar - e a mutilar - por antecipação aquele que pode vir a ser um novo competidor no jogo erótico do casal. Eugene Monick relata uma experiência curiosa de castração do filho pelo pai, na qual um menino de seis ou sete, George, foi levado pelo pai para passear nas montanhas. O chão estava coberto de neve e o menino caminhava à frente do pai. Este parou para urinar, e depois, chamando o jovem, apontou para ele o que escrevera na neve: "George é um nenê". Esta observação, esclarece Monick, foi a maneira pela qual o pai castrou o filho, não havendo vinculação com a luta edípica: "O ato foi agressivamente hostil e menosprezante. O menino o reconheceu imediatamente como tal, e desde então, vem carregando o fardo do ridículo do pai. A ação do pai continuou a registrar: meu pai me chamou de nenê. Portanto, devo ser um nenê. Ele não gosta de mim".<sup>30</sup>

A *representação da diferença* é produzida quando, no ato da castração, a figura que ocupa o lugar parental libera o filho da condição de dependente, aceitando a perda de seu próprio poder absoluto em benefício da liberação do terceiro - um Outro. "Aquilo" que até então aparecia imaginariamente como uma extensão física e emocional do representante parental desloca-se para novo campo simbólico, onde é viabilizado o sujeito autônomo. Contrariamente, no caso da *representação da desigualdade*, a castração não visa liberar a pessoa como sujeito desejante e autônomo, mas refazer a relação Senhor-Escravo num novo plano de legitimação simbólica e de ação cultural. A antiga fusão carnal-emocional é reelaborada culturalmente, de modo a permitir que o gozo da onipotência paternal se realize no plano social; gozo sádico no qual a possibilida-

Em muitos casos,  
a castração  
simbólica dos filhos  
não visa sua  
emancipação como  
sujeitos desejantes.

de de punição/exclusão constitui um fantasma ameaçador, apenas parcialmente controlado pela reiteração de novos procedimentos de vassalagem e de submissão masoquista.

Assim, o caso de George é exemplar para se pensar contextos como o do imaginário patriarcal, de modo geral, e o brasileiro de modo particular, onde as figuras parentais se cumpliciam para estabelecer estruturas sociais perversas. Nesses casos, a castração simbólica dos filhos visa menos a emancipação dos mesmos como sujeitos desejantes, e mais suas disposições como piões de um imaginário avassalador extremamente passional. São corriqueiras as situações em que a figura parental masculina se cumplicia com a figura parental feminina para, movidos por sentimentos comuns de inveja, ciúme e ódio, produzirem processos de castração simbólica largamente mutiladores, com enormes reflexos negativos sobre a individuação e socialização da criança. A partir desta violência marcadamente sádica, a criança-vítima irá desenvolver neuroses importantes correlacionadas com o medo de viver e amar - já que a lembrança do amor se confunde com o sofrimento e com a culpa iniciais.

Ao longo de sua vida, o indivíduo castrado com objetivos de "desigualdade" passa a suportar enorme carga de frustração psicotizante, cujo foco é o vínculo original perdido e que foi mutilado no momento da castração simbólica. Torna-se, por conseguinte, prisioneiro de imagens e impulsos que lhe fazem recordar o sentimento de pertencimento a um significante cuja ausência gera angústia inexplicável, por não se afirmar como objeto suscetível de identificação e de nomeação. Agarrados a este sentimento de pertencimento, gerador de angústia e melancolia, os indivíduos frustrados não suportam a separação, pois esta não constitui uma *diferença*, mas uma *desigualdade* que apenas reelabora a relação Senhor-Escravo nos planos simbólico e cultural. Entende-se assim que, nos casos passionais inicialmente arrolados neste artigo, os desfechos trágicos não apenas tenham envolvido os parceiros, mas também os filhos, vistos como extensões biológicas e afetivas, e nunca como *diferentes* a serem aceitos e emancipados. A superação da relação sado-masoquista exigiria uma liberação de todos os protagonistas, o que aparecia como solução impossível para as figuras parentais.

No fundo da cena, aparece o pânico dos indivíduos face à possibilidade de que a consciência do sentido da própria experiência provoque a dissolução da relação mórbida Senhor-Escravo subjacente à trama sado-masoquista. Esta dissolução levaria necessariamente o imaginário patriarcal a se confrontar com a fragilidade da onipotência narcísica e da legitimidade afetiva que o senhor - encarnado nesses homens e mulheres infelizes - empunha quando proclama a defesa da família e do matrimônio. Contudo, as resistências oferecidas à experiência de confronto com a própria dor e à vivência de situações liberatórias, que poderiam resultar desta dissolução, produzem sinto-



mas que agravam a violência do poder patriarcal, resultando no aparecimento de formas patológicas graves onde o desejo é conduzido de modo perverso e regressivo.

Resistências movidas por medos e preconceitos estão presentes nas cenas relatadas no início do texto, envolvendo os dramas conjugais de Aloísio e Consuelo, Rogério e Mônica, Sebastião e Joy Neuber, e seus respectivos filhos. Os desfechos violentos dessas relações, longe de serem exceções, significam as possibilidades tendências de uma grande maioria de relações conjugais alimentadas pelos fantasmas da morte e do medo que unem simbolicamente senhores e escravos. Esses personagens apenas aceitaram representar os papéis mais cruéis da comédia moderna, na medida em que quaisquer outras representações que não as da tragédia seriam demasiado pálidas para refletir lucidamente a hipocrisia que reina secretamente no leito do amor patriarcal, mesmo considerado na sua versão urbana e nuclear. Três histórias, ponta do *iceberg* de muitas histórias que remetem para uma história de dor e frustração perdida na memória infantil de cada um de nós. Cenas melancólicas de lutos não-vi-

vidos e não-sublimados nos momentos devidos, e que se tornaram com o tempo fardos insuportáveis. Cenas que se transformaram, no contexto da revolução sexual, em culturas maníaco-depressivas enraizadas na incapacidade dos indivíduos de fazer os "lutos de seus objetos de amor perdidos".<sup>31</sup>

A dificuldade de "matar" dentro de cada um a mãe devoradora arcaica e de enfrentar o pai perverso alimentou e continuará a nutrir fantasias apocalípticas, que retratam mundos prisioneiros do passado e que não conseguem criar saídas otimistas para o futuro. Os nossos heróis urbanos, ao empunhar suas armas, apenas levaram à extremidade as ambigüidades de símbolos que são ao mesmo tempo instrumentos de justiça e de opressão, de defesa e de conquista. Deste modo, eles suprimiram a possibilidade de escrever uma outra narrativa, onde a cidadania de direito e desejo legitimasse uma forma diferente de amar: mais solidária, espontânea, prazerosa e mutuamente gratificante. Optaram, ao contrário, por permanecer perpetuamente escravos de escravos, quando pensavam que no *gran finale* seriam senhores dos senhores.

**E**stes personagens apenas aceitaram representar os papéis mais cruéis da comédia moderna: outras representações seriam demasiado pálidas para refletir tanta hipocrisia.

## NOTAS

1. A. Giddens, *A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas Sociedades Modernas*, São Paulo, Unesp, 1992, p. 10.
2. H. Saffioti, "Violência de gênero", in Universidade Aberta do Nordeste. *Curso - Família, Famílias*. n.6 - *Violência*, Fortaleza, Fundação Demócrito Rocha, 1995, p. 4.
3. M. Chauí, *Repressão sexual. Essa nossa (des)conhecida*, São Paulo, Brasiliense, 1991, 12a. edição, p. 226.
4. F. Guattari e S. Rolnik, "Amor, territórios de desejo e uma nova suavidade..." in *Micropolítica. Cartografias do desejo*, Petrópolis, Vozes, 1993, 3a. edição, p. 284.
5. M. Muszkat, "Descasamento: a falência de um ideal", in I. Porchat (org.) *Amor, casamento, separação: a falência de um mito*, São Paulo, Brasiliense, 1992, p. 88.
6. O. Paz, *A dupla chama: amor e erotismo*, São Paulo, Siciliano, 1994, p. 40. Sobre a questão do amor em Platão, sugere-se como leitura básica o texto "O Banquete", in *Diálogos*, São Paulo, Abril, 1972.
7. J. A. M. Pessanha, "Platão: as várias faces do amor", in A. Novaes (org.), *Os sentidos da paixão*, São Paulo, Companhia das Letras, 1987, p. 87-102.
8. R. J. Ribeiro, "A paixão revolucionária e a paixão amorosa em Sthendal", in *Os sentidos da paixão*, p. 418-420. Ver igualmente Sthendal: *Do amor*, Rio de Janeiro, Livraria José Olympio, 1958.
9. Giddens, op. cit., p. 50.
10. Idem, p. 51-53.
11. Idem, p. 72-73.
12. A. Giddens, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge, Polity Press, 1991, p. 32-33.
13. R. Sennel, *Authority*, London-Boston, Faber and Faber, 1993.
14. L. Dumont, *Essais sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983.
15. E. Fromm, *O coração do homem: seu gênio para o bem e para o mal*, Rio de Janeiro, Guanabara Koog, 1981, 6a. edição, p. 88-94.
16. P. H. Martins, "Contra o feitiço patrimonial: a alforria das cidades", *Caderno CRH - No limiar de um novo milênio*, n.21, Salvador, UFBA, 1994.
17. I. Porchat, "Pensando a dor da separação conjugal", in *Amor, casamento, separação...* p. 112.
18. J. Casey, *A história da família*, São Paulo, Ática, 1992.
19. M. Del Piori, "O feminino e o amor: um olhar", in M. Angela Incao (org.), *Amor e família no Brasil*, São Paulo, Contexto, 1989, p. 41.
20. G. Simmel, *Filosofia do amor*, São Paulo, Martins Fontes, 1993, p. 32.
21. C. Calligaris, Hello Brasil. Notas de um psicanalista europeu viajando ao Brasil, São Paulo, Escuta, 1992, p. 17.
22. T. Aragão, "Mãe preta, tristeza branca" in *Clínica do social: ensaios*, São Paulo, Escuta, 1991, p. 30.
23. J. Barus-Michel, *Pouvoir: mythe et réalité*, Paris, Klincksieck, 1991, p. 140-141.
24. E. Enriquez, *Les figures du maître*, Paris, Arcantère, 1991, p. 30.
25. E. Fromm, op. cit., p. 33-34, 1981.
26. E. Fromm, *A arte de amar*, Belo Horizonte, Itatiaia, 1971, p. 41.
27. J. Birman, "Barbárie, cidadania e desejo" in M. I. França (org.), *Desejo, barbárie e cidadania*, Petrópolis, Vozes, 1995, p. 164.
28. J. Kristeva, *Soleil noir. Dépression et mélancolie*, Paris, Gallimard, 1987.
29. J. Kristeva, op. cit., p. 22.
30. E. Monick, *Castração e fúria masculina*, São Paulo, Paulinas, 1991, p. 94.
31. M. Jay, "The apocalyptic imagination and the inability to mourning", in G. Robinson e J. Rundell (orgs.), *Rethinking imagination: culture and creativity*, Londres e Nova Iorque, Routledge, 1994.