

COMUNIDADES E O CAMPO DA POLÍTICA:

UMA REFLEXÃO A PARTIR DA PSICANÁLISE

*Cynara Teixeira Ribeiro**

*Nadir Lara Junior***

RESUMO

Esse artigo reflete sobre as diferenças existentes entre os conceitos de favelas e comunidades, geralmente tratados como sinônimos, e analisa as implicações dessa diferenciação para as intervenções psicossociais em comunidades. Para tanto, faz-se uma revisão do conceito de comunidade no âmbito da psicologia comunitária e discute-se esse construto a partir da teoria lacaniana dos quatro discursos. Objetiva-se analisar as conseqüências dos profissionais que atuam em comunidades posicionarem-se como “agentes” de cada modalidade discursiva, tomando a comunidade como o “outro” a quem se dirige. Além disso, propõe-se o Discurso do Analista como aquele que possibilita a constituição do campo da política.

Palavras-chave: comunidade; favelas; quatro discursos; campo da política; psicologia social comunitária.

COMMUNITIES AND THE POLITICAL FIELD:

A REFLECTION FROM THE PSYCHOANALYSIS

ABSTRACT

This article reflects on the differences amongst the concepts of favela and communities and examines the implications of this differentiation for psychosocial interventions in communities. Therefore, it is a review of the concept of community and discusses the construct from the Lacanian theory of the four discourses. Our aim is to reflect over the consequences for the community psychologist and other professionals who work with that population to establish themselves as “agents” of the social link in each of the four discourses modalities. Futhermore, we propose the Discourse of the Analyst the one to which enables the political field constitution.

Key words: community; favelas; four discourses; political field; social psychology community.

* Psicóloga. Mestre em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP). Professora Assistente da Universidade Federal Rural do Semi-Árido (UFERSA). End: BR110, Km 47, Presidente Costa e Silva, Mossoro, RN – Brasil. CEP: 59625-900.
E-mail: cynara_ribeiro@yahoo.com.br

** Professor e pesquisador do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Vale do Rio dos Sinos. End: Av. Unisinos, 950, Cristo Rei, São Leopoldo, RS – Brasil. CEP: 93022-000
Email: nadirlj@hotmail.com

Na atual conjuntura histórica, social, política e econômica dos países denominados “em desenvolvimento”, como é o caso, por exemplo, do Brasil, os termos “favelas” e “comunidades carentes” fazem parte do cotidiano e do vocabulário da maioria das pessoas. Isso ocorre porque, considerando-se as intensas questões sociais existentes em tais países, como grande desigualdade social, miséria, falta de condições mínimas para alguns seres humanos e uma minoria rica que concentra a maior parte da riqueza produzida em suas nações,¹ parte considerável da população reside em locais definidos como “favelas” e constituem o que se convencionou chamar de “comunidades carentes”.

Especificamente no caso da sociedade brasileira, devido a tal realidade, os termos “favelas” e “comunidades”² foram naturalizados e, dessa forma, quando referidos por alguém, não são questionados, como se a sua significação fosse absolutamente evidente. Sendo assim, parece que parte-se do pressuposto de que todos sabem do que se está falando.

No entanto, caso olhemos mais atentamente e criticamente para tal naturalização, perceberemos que a mesma esconde um “não querer saber” (denegação)³ sobre o que está em questão. Em uma perspectiva oposta a essa, o nosso objetivo, com este artigo, é tentar compreender os significados e significações subjacentes a tais termos e fazer uma proposta de diferenciação entre eles – que são, no mais das vezes, tratados como sinônimos. Pois, em um país de dimensões continentais e perpassado por tantos problemas sociais e econômicos como o Brasil, não é possível supor que “favela” e “comunidade” sejam conceitos abstratos igualáveis, já que se referem, pelo contrário, a questões reais, concretas e tangíveis.⁴

1. A COMUNIDADE COMO UM MOMENTO POLÍTICO

A fim de iniciar uma discussão aprofundada sobre os sentidos atribuídos aos termos “favelas” e “comunidades” na sociedade brasileira, consideramos necessário, inicialmente, recorrer ao “Dicionário de Língua Portuguesa” no intuito de retomarmos a definição formal a eles conferida. Assim, segundo Aurélio Buarque de Holanda Ferreira (1988, p. 291), “favela” é o “conjunto de habitações populares toscamente construídas (via de regra, em morros) e desprovidas de recursos higiênicos”. Por sua vez, “comunidade” é a:

qualidade ou estado do que é comum, comunhão; concordância, conformidade, identidade; posse, obrigação ou direito comum; [...]; qualquer conjunto populacional considerado como um todo, em virtude de aspectos geográficos, econômicos e/ou culturais comuns; grupo de pessoas considerado, dentro de uma formação social complexa, em suas características específicas e individualizantes; grupo de pessoas que comungam da mesma crença ou ideal; [...]; agrupamento que se caracteriza por forte coesão baseada no consenso espontâneo dos indivíduos (FERREIRA, 1988, p. 165).

Desse modo, é possível afirmar, já de saída, a existência de diferenças relevantes entre os conceitos de “favelas” e “comunidades”. Pois, enquanto “favelas” são aglomerações caracterizadas pela “desorganização” e pelas casas precariamente construídas, sem condições de higiene e tratamento de esgoto, as “comunidades” são grupos, “considerado como um todo” (FERREIRA, 1988, p. 165), que comungam de uma “mesma crença ou ideal” e que, portanto, buscam um estado de coesão a fim de estabelecer obrigações ou direitos comuns. Ou seja, apesar de tanto as “favelas” como as “comunidades carentes” terem em comum a característica da escassez de recursos socioeconômicos, estas últimas são grupos que estão tentando se constituir em seus locais de residência, o que pode ser alcançado através de associações, movimentos sociais ou outras modalidades de organização social e política.

Assim, as pessoas que vivem em “comunidades carentes” possuem seus próprios construtos, tais como: músicas (*hip-hop*, samba etc.), danças (*street dance*, *brake*, samba, congada etc.), crenças (ajuda mútua, Deus comum etc.) e saberes populares a respeito de saúde, educação e política que ajudam a constituir uma “cultura da comunidade”, a qual, por sua vez, contribui para o enfrentamento da pobreza e da violência. Nesse sentido, em contraste com as “favelas”, as “comunidades”, muitas vezes, estão engajadas politicamente a fim de resistir e negociar as diversas investidas da sociedade e até mesmo do governo que, muitas vezes, não respeitam essa cultura e tentam impor projetos e ações que se tornam autoritários e/ou assistencialistas.

Isso porque, apesar de as comunidades constituírem-se justamente a partir de uma tentativa de organização política e social, os investimentos da iniciativa governamental ainda são, em muitos casos, despendidos sem uma devida consulta aos membros da comunidade. Como exemplo disso, é possível citar o projeto Favela Bairro, que tem investido em parques, ruas e utilidades em 120 “favelas” desde 2005. No entanto, tal investimento tem sido feito, no mais das vezes, sem consulta à população local, o que ironicamente apenas aumenta o problema das “favelas” porque, quando as pessoas não são incluídas neste processo de reorganização, elas tendem a reproduzir a sua vida no interior do novo alojamento ou até mesmo a recusar as supostas melhorias⁵ e ir para novos agrupamentos ainda mais precários.

O governo brasileiro também tenta elaborar projetos para erradicar as “favelas” em diversas partes do Brasil e o que é possível constatar é que, em muitos desses projetos, o processo de envolvimento das pessoas é muito pequeno, seja por dificuldade dos técnicos ou pela própria desorganização e aparente falta de interesse dos mesmos. Quando as intervenções se fazem necessárias, as soluções são freqüentemente impostas sobre a “favela”: por exemplo, um surto de violência entre gangues é suficiente para justificar a remoção forçada de pessoas de suas habitações. É importante salientar que a opinião pública em grande medida ignora isso. Por essa razão, destacamos a importância de um processo psicossocial eticamente orientado que possibilite o engajamento dos sujeitos nele envolvidos e, assim, contribua politicamente para que os membros de uma “favela” possam se organizar, transformando-a em “comunidade”.

A partir de todas as diferenças existentes e já explicitadas entre “favelas” e “comunidades”, entendemos que esses dois termos não podem ser tomados como sinônimos, em especial por aqueles profissionais que se propõem a trabalhar em tais contextos. Sendo assim, consideramos que cabe à psicologia comunitária articular-se com outros campos de saber – tal como a psicanálise, conforme será articulado adiante – a fim de trabalhar para que essa naturalização existente na sociedade brasileira seja modificada e, assim, as pessoas passem a perceber as especificidades que fazem de uma “comunidade” uma “comunidade” e não uma “favela”.

2. PSICOLOGIA E CAPITALISMO: UMA BOA PARCERIA

Não é difícil encontrarmos referências no âmbito da Psicologia Comunitária em que são feitas tentativas de se delinear um conceito de “comunidade” (MONTERO, 2004; ZONTA, 2005; MENEZES, 2007). Porém, a amplidão de sentido com a qual tal termo é tratado dificulta uma definição exata desse construto. Para se ter uma idéia da polissemia existente nesse âmbito, Montero (2004) nos adverte da existência de pelo menos noventa e quatro definições de “comunidade”.

Tal dificuldade em demarcar as possibilidades e os limites do uso desse conceito tem como conseqüência um intenso desgaste desse termo, que passa a ser usado de maneira teórica e quase abstrata, algumas vezes beirando a tautologia – pois, na perspectiva atualmente propagada pela psicologia, tem-se a falsa impressão de que qualquer grupo humano pode ser considerado uma comunidade (ARENDDT, 1998). O fato de a psicologia insistir em manter conceitos meramente abstratos das questões materiais e políticas do cotidiano das pessoas – especialmente no que diz respeito à população pobre – faz com que esse campo de saber se alinhe de maneira ingênua e perigosa à lógica predominante no sistema capitalista, a qual, como há muito já salientou Marx (1977[1894]), intenta reproduzir e perpetuar a divisão de classes e a manutenção das polaridades.

Em um artigo escrito anteriormente (LARA JUNIOR; RIBEIRO, 2009), refletimos sobre as possibilidades da realização de um trabalho de intervenção psicossocial eticamente orientado pela psicanálise em comunidades. Neste artigo, alertamos ainda para o perigo do excesso do academicismo e do ativismo irrefletido para a atuação dos psicólogos e outros profissionais que atuam em tais contextos, pois, estes, muitas vezes, ao desenvolverem seus trabalhos a partir de uma posição de quem sabe, de antemão, o que é o melhor para a comunidade, não se preocupam em buscar fazer uma escuta qualificada das demandas e desejos que constituem o grupo social com o qual eles vão trabalhar e, assim, não conseguem implicar os sujeitos naquilo que estes realmente desejam.

Outro perigo existente nos trabalhos de intervenção psicossocial em comunidades é o de os psicólogos trabalharem visando à famosa “inclusão social” sem se perguntar onde querem incluir os chamados “excluídos” (pobres, portadores de necessidades especiais, negros, gays etc.). Pois sabe-se que, na lógica capitalista, os “incluídos” são os que detêm o capital e os que se propõem a seguir suas diretrizes. Dessa maneira, delinea-se um engodo, sustentado muitas vezes por psicólogos e outros profissionais que trabalham pela chamada “inclusão social”

e que acabam por reproduzir um discurso dos “direitos iguais”, segundo o qual todos devem ser incluídos na sociedade e se tornarem empreendedores ricos e bem sucedidos – esquecendo-se de que a lógica da inclusão implica, necessariamente, a existência de excluídos e, portanto, uma polarização. Por outro lado, a esse esforço pela “inclusão” subjaz um trabalho com os “excluídos” a fim de adequá-los ao modelo desigual que determina o perfil de ser humano que pode ser “incluído”. Nessa perspectiva, tais profissionais acabam esquecendo-se de que os “excluídos” são sujeitos e de que, como tais, precisam comprometer-se com os seus desejos a fim de que possam mobilizar-se também politicamente para enfrentar esse modelo de sociedade excludente.

De fato, é sabido que, desde a sua origem, a psicologia surgiu como uma ferramenta científica do capitalismo para oprimir e dominar os trabalhadores (PARKER, 2007). Prova desse pacto estabelecido pela psicologia com o sistema capitalista é o fato de essa ciência ter chegado ao Brasil, no início do Século XX, com o objetivo de ser implantada no interior das indústrias que começavam a se desenvolver. Tínhamos, então, a psicologia industrial, que ajudava a condicionar os trabalhadores às novas exigências que o trabalho no chão das fábricas exigia e um país essencialmente rural que precisava rapidamente preparar nova mão de obra para o mercado nascente do capitalismo industrial.

Depois, com o passar do tempo, a psicologia começou a fazer parte da grande mídia, usada para responder de modo rápido e irreflexivo às demandas apresentadas pelo grande público consumidor que, dessa maneira, passou a consumir a psicologia e a incorporar em seus discursos cotidianos palavras que justificam o peso da opressão capitalista como uma consequência individual, o que dificulta um maior comprometimento dos sujeitos com ações de cunho coletivo a fim de promover alguma mudança nesse modelo polarizado de sociedade (PARKER, 2007).

A tradição psicológica, portanto, tende a legitimar a opressão, afirmando-a como um fracasso individual e não como um fenômeno social, estrutural da sociedade (FOUCAULT, 1987). Nesse sentido, é uma ciência proveniente e articulada com o ideal liberal de “igualdade, liberdade, fraternidade”, segundo o qual as pessoas têm igualdade de condições e liberdade de oportunidades e se, nessa configuração, alguém fracassa, a culpa é do próprio sujeito.

No sujeito recai, então, o peso das contradições da sociedade capitalista. Se não encontra um emprego, a culpa é exclusivamente sua, já que não sabe “fazer um bom *network*” e, se não se destaca no trabalho, é porque não se esforça ou simplesmente “não quer”. A carreira de cada indivíduo é colocada, então, como algo que deve ser administrada, tal qual uma pequena empresa, e se o indivíduo não se torna rico e famoso é porque “carece de investimentos em imagem e marketing pessoal”.⁶

Por tudo isso, consideramos que a psicologia pode favorecer, de modo particular, que o processo de alienação social aconteça de modo mais efetivo, pois agora essa alienação não recai somente no campo ideológico, como alertava Marx (1977[1894]), mas também se constrói com elementos psicológicos que se encontram imbricados na forma de cada um considerar a si mesmo e o mundo a

sua volta. Pois, no mundo capitalista atual, o sujeito só se considera feliz se for bem sucedido, o que, no dicionário do capitalismo, significa dizer rico, condição essa que se reserva a apenas 1% da sociedade brasileira.

Assim, a psicologia muitas vezes, ao tentar mascarar o caráter estrutural das relações de dominação, acaba por legitimá-las, jogando a responsabilidade da opressão social no indivíduo psicológico oprimido, dominado e alienado da sua própria alienação, ou seja, alguém que ignora as proporções da alienação na qual está imerso na sociedade atual. Nesse sentido, o trabalho atualmente desenvolvido nas comunidades, na medida em que coloca os seus membros ora como culpados pelo próprio fracasso ora como vítimas impotentes de um contexto sobre o qual não têm o que fazer, acaba por reproduzir a dominação e a opressão reinantes na lógica das sociedades capitalistas.

Diferentemente dessa perspectiva, a psicanálise se propõe a ser uma subversão da lógica do capitalismo,⁷ na medida em que afirma que o sujeito do desejo não pode ser tamponado por nenhum *gadjet* capitalista (LACAN, 1992[1970]), pois esses objetos de consumo revelam justamente a falta estrutural do sujeito – já que, a cada dia, surgem novos, mais modernos, mais caros e “melhores”, deixando o sujeito que havia, no dia anterior, se saturado de comprar, novamente em falta.

3. O DESEJO NA PSICANÁLISE: A SUPERAÇÃO DA LÓGICA DA ALIENAÇÃO

Para falar da lógica do desejo na psicanálise e tecer algumas considerações sobre como esta interfere na configuração das relações sociais no âmbito do contexto atual, vamos recorrer àquele que foi uma das fontes de inspiração de Lacan para propor a sua lógica dos quatro discursos – os quais representam, em psicanálise, as quatro possibilidades de laço social: o filósofo alemão Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

Em sua obra *A fenomenologia do espírito*, Hegel (2002[1807]) esforçou-se por sistematizar o que, originalmente, faz do homem um ser humano, dotado de uma consciência de si que o diferenciaria do animal enquanto “pura coisa” (objeto coisificado sem humanidade). Na perspectiva hegeliana, o que faz o humano diferente do animal é o fato de o desejo⁸ animal ser um desejo dirigido a um objeto natural – tal como a fome é dirigida à comida – enquanto o desejo essencialmente humano se caracteriza por ser um desejo de desejo, um desejo de reconhecimento, um desejo de que “o valor que eu sou ou represento seja o valor desejado pelo outro” (HEGEL, 2002[1807], p. 14).

Apesar de Hegel ter apresentado o desejo animal e o desejo humano como sendo essencialmente diferentes, afirmou que ambos tendem a satisfazer-se “por uma ação negadora, ou até transformadora e assimiladora” (HEGEL, 2002[1807], p. 13). Em suas palavras: “o ser que come, por exemplo, cria e mantém sua própria realidade pela supressão da realidade diferente da sua, pela transformação de uma realidade outra em realidade sua, pela assimilação, pela interiorização de uma realidade estranha, externa” (HEGEL, 2002[1807], p. 12). Analogamente, “o ser humano se alimenta de desejos como o animal se alimenta de coisas reais”

(HEGEL, 2002[1807], p. 13). Assim sendo, Hegel defendeu a idéia de que todo ser se cria e se mantém pela supressão de outrem e, dessa forma, acabou por sustentar as relações de dominação como estruturais, na medida em que estão na estrutura e que estruturam as sociedades.

Para Hegel, o ser humano só pode se confirmar como realmente humano se arriscar sua vida, que é originalmente animal, em função de seu desejo humano, que, na perspectiva hegeliana, é desejo de desejo, desejo de reconhecimento. Para se confirmar como humano é preciso, então, que este seja reconhecido por outrem, também humano. Porém, se esse outrem reconhecer o seu desejo, será negado, transformado e assimilado por ele – já que, segundo Hegel, todo desejo é negador, transformador e assimilador, na medida em que para existir precisa suprimir outrem.

Desse modo, se para o ser humano se constituir enquanto tal é necessário que pelo menos dois desejos [humanos] de reconhecimento se confrontem, a constituição humana só pode ser resultante de uma luta de morte, pois cada um dos dois seres dotados de semelhante desejo “está decidido a ir até o fim na busca de sua satisfação, ou seja, está decidido a arriscar a vida – e, por conseguinte, pôr em perigo a do outro a fim de ser reconhecido pelo outro, de impor-se ao outro como valor supremo” (HEGEL, 2002[1807], p. 14).

No entanto, continuou Hegel (2002[1807], p. 14),

se todos os homens – ou, mais precisamente, todos os seres em via de se tornarem seres humanos – se comportassem de maneira idêntica, a luta levaria necessariamente à morte de um dos dois adversários, ou dos dois. [...]. Mas, se assim fosse, a realização e a revelação do Ser humano seriam impossíveis. Isso fica evidente no caso de morrerem os dois adversários. Mas a impossibilidade permanece caso seja morto apenas um dos adversários. Porque, com ele, desaparece esse outro desejo que era buscado pelo desejo, a fim de ser desejo humano. O sobrevivente, não podendo ser reconhecido pelo morto, não pode realizar-se e revelar sua humanidade

Sendo assim, Hegel concluiu que, para que a realidade humana possa constituir-se como realidade reconhecida, é preciso que os adversários se comportem de modo diverso durante a luta:

um, sem ter sido a isso predestinado, deve ter medo do outro, deve ceder, deve recusar-se a arriscar a vida em nome da satisfação de seu desejo de reconhecimento. Deve abandonar seu desejo e reconhecer o desejo do outro: deve reconhecê-lo sem ser reconhecido por ele. Ora, reconhecê-lo assim é reconhecê-lo como senhor e reconhecer-se (e fazer-se reconhecer) como escravo do senhor (HEGEL, 2002[1807], p.15).

A partir de tal perspectiva, é possível afirmar que “a sociedade só é humana sob a condição de implicar um elemento de dominação e um elemento de sujeição” (HEGEL, 2002[1807], p. 15) e, assim, a relação social fundamental da humanidade é a relação de dominação-sujeição, o que funda a dialética, que poderíamos chamar de trans-histórica, do senhor e do escravo. Segundo Hegel, o escravo é o adversário vencido, que reconhece o senhor em sua dignidade e realidade humanas, e comporta-se de acordo com a sua condição de escravo, e o senhor só é senhor pelo fato de ter um escravo que o reconheça como tal.

Assim, na dialética do senhor e do escravo, tem-se uma relação dual em que um submete o outro, dizendo-lhe o que fazer. Na teoria lacaniana, essa dialética hegeliana deu origem aos quatro discursos,⁹ que consistem em quatro estruturas discursivas, representadas por um aparato algébrico, que delimitam posições instauradas a partir das relações sociais. Cada discurso lacaniano é formado por uma fórmula geral de quatro lugares que representa um “agente”, dirigindo-se a um “outro”, para que este realize alguma “produção” – mas o que fica velado é a “verdade” que impulsiona essa relação, a qual implica quase sempre uma tentativa de dominação.

agente → outro

verdade // produção

Em cada um dos quatro lugares delimitados pela fórmula geral dos quatro discursos, alternam-se quatro elementos que giram sempre em sentido horário, delineando, assim, quatro possibilidades discursivas. Os quatro elementos são: S1 (significante mestre), S2 (saber), *a* (objeto mais de gozar/objeto causa de desejo) e \$ (sujeito) e as quatro possibilidades discursivas são o Discurso do Mestre (D.M.); o Discurso da Histérica (D.H.); o Discurso do Analista (D.A.); e o Discurso Universitário.

D.M.:	D.H.:	D.A.:	D.U.:
$\underline{S}_1 \rightarrow \underline{S}_2$	$\$ \rightarrow \underline{S}_1$	$\underline{a} \rightarrow \$$	$\underline{S}_2 \rightarrow \underline{a}$
$\$ // a$	$a // \underline{S}_2$	$\underline{S}_2 // \underline{S}_1$	$\underline{S}_1 // \$$

A leitura da fórmula do Discurso do Mestre é: um significante mestre (S1) dirige-se a um outro, colocado na posição de escravo devido ao seu saber-fazer (S2), para que este produza um objeto mais de gozar (*a*) que, tal como a mais-valia marxista, será apropriado pelo mestre – de modo que o que fica velado na relação entre o mestre e o escravo é que o mestre, por ser também sujeito (\$), é marcado por uma falta e depende do escravo tanto quanto este depende do mestre, haja vista que este só é reconhecido como humano se houver um outro humano que, tendo renunciado ao seu desejo de reconhecimento, coloque-se na posição de escravo e o reconheça como seu senhor. Além disso, o mestre, por não ter, necessita do saber-fazer do escravo.

Dessa forma, o Discurso do Mestre é o discurso da expropriação: o mestre faz o escravo trabalhar em troca da sua sobrevivência, porém o produto desse trabalho gera um excedente de produção (e um excedente de gozo) que não é nem contabilizado nem restituído ao escravo, pois é expropriado pelo mestre. É também o discurso da enganação: pois o mestre não quer que o escravo saiba que há algo que aquele não detém: o saber-fazer. Portanto, no Discurso do Mestre há a reprodução da relação ideológica dominação X sujeição. Esse discurso é, portanto, o discurso da alienação.¹⁰

O segundo discurso proposto por Lacan, o Discurso da Histérica, é o discurso da falta, pois o seu agente é um sujeito castrado (\$), que se dirige a um outro colocado na posição de mestre (S1), demandando deste um saber (S2) sobre o seu objeto causa de gozo (*a*) – a verdade velada nesse discurso é que o seu agente goza da própria condição de falta, já que é a condição de falta que o faz ser objeto causa de desejo¹¹ e a finalidade última do Discurso da Histérica é fazer desejar. Dessa maneira, de modo semelhante ao Discurso do Mestre, o Discurso da Histérica também guarda relação com a alienação, pois, em um primeiro momento, pela demanda, a histérica se aliena ao mestre, colocando-se como impotente para produzir uma verdade sobre o próprio gozo. Mas o agente do Discurso da Histérica, além de mostrar sua própria falta, também denuncia a falta do outro, pois, em um segundo momento, mostra que nenhum saber produzido pelo outro (mestre) será capaz de dizer a verdade sobre o seu gozo. Assim, é possível aproximar o Discurso da Histérica à posição da vítima inconformada que goza de ser vítima: nada será capaz de satisfazê-la.

Sendo assim, o Discurso do Mestre e o Discurso da Histérica podem fazer par. Nesse caso, um par alienado e alienante, assim como o par da dialética hegeliana do senhor e do escravo. Esse par pode servir de sustentáculo à manutenção da relação ideológica dominação X sujeição, pois a díade “Discurso do Mestre – Discurso da Histérica” é semelhante à relação “dominador – vítima”, haja vista que representa uma lógica dual que também se retroalimenta e tende a se perpetuar infinitamente, na medida em que o agente do Discurso da Histérica (\$) permanece na posição de quem demanda ao agente do Discurso do Mestre (S1), e o agente do Discurso do Mestre permanece na posição de quem quer que o outro a quem ele se dirige (S2) permaneça em falta, para continuar precisando de um mestre, e trabalhe na tentativa, sempre frustrada, de se reapropriar do objeto mais de gozar (mais-valia).

Acerca desse par que tende a se estabelecer entre senhor (S1) e escravo (S2) e entre histérica (\$) e mestre (S1), Lacan (1992[1970], p. 83), lançou um questionamento problematizador: “como não tentar romper com essa ambigüidade hegeliana? Como não ser conduzido a uma outra via de tentativa, [...], a qual cumpre voltar sempre para cingi-la melhor?”. E a esse questionamento, o próprio Lacan (1992[1970]), no mesmo Seminário, visou sistematizar a resposta: para pôr fim à relação polarizada e alienante entre o Discurso do Mestre e o Discurso da Histérica é necessário um discurso que se aproxime da lógica da operação de separação, proposta por ele (LACAN, 1995[1964]) como a operação que deixa em suspenso, ainda que de forma sempre parcial, a relação de alienação.

A operação de separação, descrita como logicamente posterior à alienação, é uma operação a partir da qual precisa haver uma disjunção entre o campo do sujeito e o campo do Outro. Mas, para a separação acontecer, é preciso que a falta seja reconhecida como algo estrutural, que habita cada sujeito singular, para que o desejo seja relançado para outro lugar, a partir do quê o sujeito perceba que não é capaz de completar o outro e que o próprio outro não é completo: o escravo (S2), por mais que produza (*a*), não será capaz de completar o mestre (S1), que guarda, como sua verdade, uma divisão estrutural (\$); e a histérica (\$), por mais que demande ao mestre (S1), não obterá deste um saber completo (S2), pois o limite do saber é o próprio gozo (*a*).

Na lógica discursiva proposta por Lacan, o discurso que se aproxima da operação de separação é o Discurso do Analista,¹² único contraponto ao Discurso do Mestre, por encontrar-se precisamente no pólo oposto a este (LACAN, 1992[1970]). O agente do Discurso do Analista, (*a*), por ser o único que toma o outro como sujeito (\$), é capaz de fazê-lo produzir novos significantes mestres (S1), relançando assim a cadeia significante e descortinando um saber (S2) na posição de verdade – verdade que é escondida e mascarada por todos os discursos e que o Discurso do Analista revela em todas as suas dimensões: a verdade da falta, que está inscrita em cada sujeito a partir do momento em que se constitui como tal.

Segundo Lacan (1992[1970], p. 31), “o que o analista institui como experiência analítica pode-se dizer simplesmente – é a histericização do discurso. Em outras palavras, é a introdução estrutural, mediante condições artificiais, do Discurso da Histérica”. Ou seja, o Discurso do Analista convoca o sujeito dividido a colocar-se no lugar de agente e conduzir-se em direção ao saber, mas não um saber que se queira completo, saturado, mas sim um saber sobre a própria falta e sobre o próprio gozo. Assim, ao convocar o Discurso da Histérica a partir de uma posição de quem sabe que a demanda é sempre insatisfeita, o Discurso do Analista possibilita ao agente do Discurso da Histérica – o sujeito (\$) – outro movimento.

Diferentemente do Discurso do Mestre, que torna impossível a articulação da fantasia, “na medida em que esta é a relação do *a* com a divisão do sujeito – (\$ \diamond *a*)” (LACAN, 1992[1970], p. 101), o que no Discurso do Mestre está impossibilitado por uma dupla barra (\$ // *a*); no Discurso do Analista ela pode surgir “de maneira perfeitamente equilibrada” (LACAN, 1992[1970], p. 101), de modo que o saber (S2) de que se trata no Discurso do Analista é o saber que sustenta a fantasia, saber que ocupa o lugar da verdade (verdade subjetiva, rejeitada e excluída pelo Discurso do Mestre). Sendo assim, o Discurso do Analista faz ato¹³ ao instituir outra verdade, a verdade do desejo (*a*), que não está nem do lado do mestre (S1) nem do lado do escravo (S2), mas dos dois e entre os dois (\$), e que surge rompendo com a dialética do senhor e do escravo e com a lógica dual da alienação.

A partir da compreensão dos quatro discursos lacanianos, é possível afirmar que o “para além” de Lacan em relação a Hegel e a Marx foi a proposição da operação de separação, a reflexão de que a lógica dialética (senhor e escravo, mestre e histérica etc.) se faz sobre um fundo de alienação que é estrutural e, para por fim a essa lógica dual alienante, é necessário a instauração de uma outra lógi-

ca, a partir de um elemento que faça ato e rompa com a cadeia das significações existentes, o que corresponde ao objeto causa de desejo (*a*) colocado como agente do Discurso do Analista. Sendo assim, foi nesse sentido que Lacan (1992[1970]) pôde oferecer minimamente uma saída a essa lógica dual e alienante que se estabelece de forma majoritária no campo das relações sociais.

4. O CAMPO DA POLÍTICA: UMA POSSIBILIDADE DE SAÍDA DA LÓGICA DUAL

A partir da lógica dos quatro discursos propostos por Lacan como modalidades de laço social, é possível tentar delimitar qual(is) estrutura(s) discursiva(s) perpassa(m) as relações estabelecidas entre os profissionais que trabalham com os chamados “favelados” e os próprios sujeitos recebedores dessa denominação. Acerca disso, primeiramente, é importante salientar que Lacan denominou de Discurso Universitário àquele que tem como agente o saber (S2). E, nesse sentido, os profissionais que se dirigem ao seu público como detentores do saber acabam reproduzindo a fórmula desse discurso segundo o qual um agente na posição de saber (S2) dirige-se a um outro colocado na posição de objeto (*a*), para que este produza o sujeito da ciência (\$) – mas a verdade é que essa relação se apóia em um fundo de mestria, em um significante mestre (S1).

De fato, segundo Lacan, o agente do Discurso Universitário (S2) é uma forma do mestre moderno, que não se apóia mais na tradição, posto que esta se esgarçou na modernidade, e sim na ciência. Sendo assim, analisando as atuais intervenções feitas pelos diversos profissionais nas “favelas” e “comunidades”, é possível afirmar que estas se situam, de forma majoritária, no âmbito do Discurso do Mestre ou do Discurso Universitário – este último chamado por Lacan (1992[1970], p. 174) de “discurso do mestre pervertido”.

No caso do Discurso do Mestre, o psicólogo se coloca como o mestre mandante (S1) que se dirige aos seus “favelados”/escravos (S2), no intuito de colocá-los para trabalhar a fim de produzir algo (*a*) que será convertido em favor do próprio mestre, como, por exemplo, nos casos em que cientistas, políticos, milícias ou até mesmo membros atuam na organização de uma favela, propondo tratos, regras e lei, garantindo a manutenção de uma certa ordem e segurança, mas, em troca, exigem pagamentos de taxas, impostos, mensalidades etc. que serão monopolizados por aquele que se designa como o “líder da comunidade”.

No caso do Discurso Universitário, o agente da intervenção apresenta-se geralmente como alguém que sabe (S2) o que a “favela” e os seus “favelados”, postos em posição de objeto de desejo (*a*), precisam fazer. Porém, esse saber que se apresenta é, via de regra, arbitrário e desconsidera as especificidades e os construtos próprios a cada conglomerado, visando, assim, a produção de algo artificial, posto que concebido *a priori*. Em comum, o psicólogo que ocupa o lugar de agente ou do Discurso do Mestre ou do Discurso Universitário toma a “favela” e os seus membros como objetos coisificados/escravizados e não como sujeitos de fala.

Diferentemente, a partir da instauração do Discurso do Analista, os membros de uma “favela” são tomados pelo psicanalista ou aquele que consegue suportar o lugar de objeto (*a*), como sujeitos (\$); sua visada é voltada para a produção dos significantes-mestres (S1) da história da comunidade e ele tem como verdade o saber (S2) de que o sujeito do inconsciente sempre está operando, seja em que contexto for. A partir daí, a aposta que se faz é que tais membros possam articular-se e, dessa forma, passar de simples moradores isolados em uma “favela” a uma comunidade organizada em torno dos significantes comuns de sua história e, portanto, engajada politicamente.

A fim de resistir às investidas de mestria e de saber protagonizadas pelos interventores sociais que encarnam o Discurso do Mestre ou o Discurso Universitário, faz-se necessário, como afirma Enriquez (2002, p. 34),

que os dominados possam se apoiar sobre um corpo de valores comumente aceitos (ao menos pelo subgrupo), tão sólido e tão agressivo quanto aquele de que dispõem os dominantes, e também que não sejam insidiosamente contaminados, na maior parte do tempo inconscientemente, pela ideologia dominante dos homens do poder, na qual eles não podem se impedir de acreditar, mesmo que pouco.

A partir da constituição desse corpo de valores comuns, entendemos que a “favela” transforma-se efetivamente em uma “comunidade”, entendida como um momento político, na medida em que a política pode ser definida como a arte de organizar e dirigir uma coletividade humana, através de um conjunto de meios postos em ação para regulamentar as relações entre os indivíduos pertencentes a um mesmo conjunto (PLON, 2002).

Desse modo, a comunidade, uma vez constituída, deve se tornar uma possibilidade para evitar as polarizações existentes tanto no âmbito do Discurso do Mestre como no do Discurso Universitário – polarizações marcadas pelo antagonismo “nós X eles”, “favelados X interventores”, “escravos objetificados X mestres sabedores” etc.

Nesse sentido, ao se considerar a comunidade como resultado de uma politização não alienada dos seus membros, busca-se manter ao mesmo tempo a união e o conflito, a identidade do grupo e a manutenção das diferenças existentes entre seus membros, para que se crie, assim, a alternância de posições, de lugares e de discursos e não a reinstalação, no próprio interior da comunidade, da alternância Discurso do Mestre/Discurso Universitário.

Sendo assim, a comunidade caracteriza-se justamente pela tensão e pela incompletude, pelo “já conseguimos, mas ainda não” – “somos comunidade, mas ainda não” – a qual aponta, inexoravelmente, para o caminho do engajamento no campo da política,¹⁴ um campo no qual não há garantias, mas que é capaz de ligar, num corpo, os cidadãos.

Freud (1996[1930]) afirmou que os seres humanos buscam fugir do desamparo e do medo e por isso fixam-se em crenças infantis acerca da existência de um lugar perfeito pleno de gozo e proteção – no qual se experimenta o que Freud, baseado em Romain Rolland, chamou de “sentimento oceânico”. É esse lugar que não é possível no campo da política. Esse campo se instaura a partir do caos, do nada, daquilo que ainda não foi descoberto, não é pleno, mas sempre parcial e imperfeito e, portanto, requer dos sujeitos um posicionamento de implicação com o desejo, com a história pessoal e com a sociedade que estão construindo. Ou seja, no campo da política, tal está sendo proposto aqui, não cabe a Deus, ao governante ou ao líder comunitário decidir pelos membros de um conglomerado, pois é apenas pela articulação dos próprios sujeitos em torno de um elemento (significante) comum que a comunidade irá se constituir. Caso a intervenção venha unicamente de fora, as conseqüências serão provavelmente a adesão pura e maciça aos discursos totalizantes do mestre e do douto.

Sendo assim, é preciso encontrar uma forma de se buscar um ponto em que os sujeitos sejam constantemente convocados a mudar de posição discursiva, a fim de que seja possível distanciar-nos da totalidade do Discurso do Mestre e das verdades da universidade reprodutora de burocracias e promessas triunfantes de saberes e grupos radicais (LACAN, 1992[1970]). Para tanto, é necessário partir da consideração de que não é só o aspecto material que diferencia uma “favela” de uma “comunidade”, mas principalmente o grau de frequência de seus membros no campo da política e das articulações discursivas feitas pelos mesmos dentro dela.

A frequência no campo da política implica a convocação dos sujeitos para que estes se envolvam e participem dos processos de confronto com as diferenças e, assim, possam lutar para que a lógica polarizada (inclusão X exclusão; dominação X opressão etc.) não suplante as possibilidades de construção de articulação discursiva e material dos membros da comunidade. É importante salientar que esse embate não se dá somente entre classes sociais porque a divisão de classes, apesar de ainda existir, já está um tanto desgastada pelo próprio sistema capitalista e pela rearticulação dos movimentos de resistência em outras configurações que vão desde as comunidades organizadas nas periferias até os movimentos sociais mais amplos.

Contrariamente à proposta aqui esboçada, o que vemos atualmente é uma dificuldade dos sujeitos em se sentirem convocados a participar ativamente do campo da política. Um dos motivos para tal realidade é a existência de um sistema capitalista opressor, que inocula os sujeitos, ludibria-os e convoca-os para o lugar de objeto (*a*) ou escravo (S2) na relação – delineando, assim, respectivamente, o Discurso Universitário e/ou o Discurso do Mestre. A estratégia capitalista é a de justamente pulverizar os debates ideológicos de dominação, fazendo-os circular rapidamente como verdades absolutas e discursos totalizantes de promessas vazias e cínicas.

No entanto, é necessário que cada sujeito se implique e se responsabilize pela constituição do que estamos chamando de “campo da política”. Pois, se a culpa da não configuração de tal campo e da falta de estratégias de organização das comunidades for somente endereçada ao sistema capitalista, pode-se perseverar na posição passiva de quem reclama do mestre opressor invisível, como no discurso da histórica alienada.

Percebe-se na sociedade atual que alguns sujeitos subvertem essa ordem, posicionando-se, muitas vezes, de forma não alienada no discurso da histórica, pois se organizam como movimentos sociais e passam a frequentar o campo da política questionando legitimamente o lugar autoritário do mestre, encarnado nos mais diversos sujeitos que reproduzem o sistema capitalista, especialmente o Estado com seus governantes.

Então, ao propormos a comunidade como um momento político e não como um conceito aplicável a qualquer grupo humano, estamos alertando para a possibilidade de reconstrução e repovoamento do campo político através de outras articulações que fujam ao jogo de cartas marcadas e aos discursos totalizantes da lógica capitalista. Tal possibilidade deixa de existir quando uma determinada população é tomada simplesmente como “favela” ou “favelados”, pois, nessa perspectiva, a tendência é que se (re)instaure a lógica dual, do Discurso do Mestre/Discurso do Universitário e do Discurso da Histórica em sua forma alienada, que toma os favelados como seus escravos (S2) e/ou objetos-dejeito (a). Sendo assim, a visada precisa ser voltada para a articulação dos sujeitos que fazem parte dessa população em um todo (comunidade), a partir do quê instaura-se uma terceira possibilidade (que rompa com a lógica dual), através da qual a comunidade irá mirar para o desejo que a constitui como grupo, viabilizando a emergência do campo da política.

NOTAS

¹O Brasil é um dos países com pior distribuição de renda do mundo de acordo com o índice de Gini – que mede a desigualdade de renda em valores de 0 (igualdade absoluta) a 1 (desigualdade absoluta). O índice do Brasil foi de 0,5304 em 2010, o que deixou o país atrás de países como China, Índia e Rússia (NERI, 2011). De acordo com o relatório, em 2009, os 10% mais ricos concentravam 43% da riqueza do país enquanto que os 50% mais pobres possuíam apenas 18% desta.

²Aqui, o termo comunidade aparece entre aspas para designar uma vulgarização ou deturpação desse conceito freqüentemente cometidas pelo ramo que se denomina de psicologia comunitária. Segundo Arendt (1998), esse emprego deturpado do conceito de comunidade refere-se a um sentido de lugar antropológico, psicologizado, sociologizado, mas despolitizado, porque o conceito se torna quase tautológico, perdendo assim sua intencionalidade.

³O termo “denegação” foi proposto por Freud para “caracterizar um mecanismo de defesa através do qual o sujeito exprime negativamente um desejo ou uma idéia cuja presença ou existência ele recalca. (...). O recalco é reconhecido de maneira negativa, sem ser aceito” (PLON; ROUDINESCO, 1998, p. 144).

⁴A título de ilustração da concretude de tal questão, é válido salientar que atualmente há no Brasil 16.433 favelas oficialmente registradas e certamente o número não oficial ultrapassa em muito esta quantia (IBGE, 2002).

⁵Para o aprofundamento da discussão sobre essa questão, recomenda-se a leitura do referido artigo dos autores (2009).

⁶Como exemplo da implantação cotidiana dessa lógica, é possível citar o exemplo do governo

inglês, que criou um programa para incentivar os jovens de 18 a 24 anos a administrarem sua carreira e dinheiro, transformando cada cidadão inglês em uma pequena empresa. Acerca disso, consultar: www.whataboutmoney.info

⁷ Em uma conferência feita em Milão, Lacan (1972) sistematiza a estrutura do Discurso do Capitalista e afirma que a psicanálise subverte a lógica deste na medida em que o Discurso do Analista é o único que toma o outro como sujeito (\$), diferentemente do capitalismo que faz com que os sujeitos sejam definidos em função dos objetos que consomem.

⁸ Na obra de Hegel, o desejo é conceituado como sendo um vazio a ser preenchido na busca. Portanto, diferentemente do conceito de desejo em psicanálise, que aponta para o impossível, na perspectiva hegeliana, o desejo pode encontrar seu objeto. Portanto, em Hegel, o desejo humano é um desejo consciente, um desejo portador de uma consciência de si (diferentemente do desejo animal, que é portador apenas de um sentimento de si).

⁹ Os discursos lacanianos são discursos sem palavras, mas não sem linguagem. Pois, segundo Lacan (1992[1970], p. 11), “mediante o instrumento da linguagem instaura-se um certo número de relações estáveis, no interior das quais pode inscrever-se algo bem mais amplo, que vai bem mais longe do que as enunciações efetivas”, que são as estruturas necessárias que subsistem em certas relações fundamentais, ou seja, as posições discursivas.

¹⁰ O termo alienação está sendo usado aqui tanto em sua acepção marxista quanto lacanianiana.

¹¹ Em psicanálise, o conceito de desejo está profundamente articulado à noção de falta, pois concebe-se que só é possível desejar algo se esse algo falta, está alhures. No caso da histérica, ela objetiva fazer da própria falta objeto causa de desejo e, portanto, mostra-se dividida na intenção de que algo ou alguém se candidate a completá-la. Porém, quando isso acontece, a histérica mostra que não é passível de ser completada e se esquivava, perpetuando a própria falta, a qual ela tem como grande trunfo.

¹² É válido salientar que o Discurso do Analista não é exclusivo do psicanalista; pode ser posto em funcionamento por qualquer um que suporte ficar situado no lugar de objeto para, assim, proporcionar que do lado do outro possa emergir um sujeito.

¹³ O ato é algo capaz de dar forma nova ao universo simbólico, produzir novos significantes e, a partir desses, uma realidade diferente. Está, assim, na direção oposta à da alienação (do sujeito ao Outro, do escravo ao senhor, da Histérica ao Mestre etc.), engendrando algo que pode ser lido mais como da ordem de uma “separação”: uma separação que, apesar de não negar um grau de alienação constituinte do humano, pretende ir além dela e, por isso, sair da lógica dual e do ciclo das repetições que esta implica.

¹⁴ Lugar das construções políticas e dos embates ideológicos.

REFERÊNCIAS

ARENDDT, R. Psicologia social, comunidade e contemporaneidade. *Psicologia: Reflexão & Crítica*, Porto Alegre, v. 11, n. 1, p. 135-145, jan./abr. 1998.

ENRIQUEZ, E. A society without resistance? *Tempo psicanalítico*, Rio de Janeiro, v. 34, p. 21-39. 2002.

FERREIRA, A. B. H. *Dicionário aurélio*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 1987.

FREUD, S. Mal-estar na civilização (1930). In: _____. *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. 18, p. 2040-2052. Edição Standard Brasileira.

HEGEL, G. *A fenomenologia do espírito* (1807). Petrópolis: Vozes, 2002.

IBGE. Censo Demográfico 2000. Rio de Janeiro: IBGE, 2002.

LACAN, J. *O seminário: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964). Rio de Janeiro: J. Zahar, 1995. Livro 11.

LACAN, J. *O Seminário: o avesso da Psicanálise* (1970). Rio de Janeiro: J. Zahar, 1992. Livro 17.

LACAN, J. Du discours psychanalytique. In: _____. *Lacan en Italie*. Paris: Seuil, 1972. p. 58-77.

LARA JUNIOR, N.; RIBEIRO, C. Intervenções psicossociais em comunidades: contribuições da psicanálise. *Psicologia & Sociedade*, Florianópolis, v. 21, n. 1, p. 91-99, jan./abr. 2009.

MARX, K. *Capital* (1894). Nova Iorque: Vintage Books, 1977.

MENEZES, I. *Intervenção comunitária: uma tentativa Psicológica*. Porto: Legis, 2007.

MONTERO, M. *Introducción a la Psicología Comunitaria: desarrollo, conceptos y procesos*. Buenos Aires: Paidós, 2004.

NERI, M. C. *Desigualdade de renda na década*. Rio de Janeiro: FGV/CPS, 2011. Disponível em: <http://www.fgv.br/cps/bd/DD/DD_Neri_Fgv_TextoFim3.pdf>. Acesso em: 14 ago. 2011.

PARKER, I. *Revolution in Psychology*. London: Pluto, 2007.

PLON, M.; ROUDINESCO, E. *Dicionário de Psicanálise*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998.

PLON, M. Da política em O mal-estar ao mal-estar da política. In: PLON, M. et. al. *Em torno de O mal-estar na cultura, de Freud*. São Paulo: Escuta, 2002. p. 145-185.

ZONTA, C. Principais questões teórico-metodológicas e políticas envolvidas em intervenções de Psicologia Social Comunitária. In: _____. *Práticas Psicológicas e reflexões dialogadas*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2005. p. 47-60.

Recebido em: 04 de agosto de 2009

Aceito em: 24 de agosto de 2011