



PUC RIO

LUCIANA GAGEIRO COUTINHO

ILUSÃO E ERRÂNCIA

ADOLESCÊNCIA E LAÇO SOCIAL CONTEMPORÂNEO NA INTERFACE ENTRE A
PSICANÁLISE E AS CIÊNCIAS SOCIAIS

TESE DE DOUTORADO

DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA

Rio de Janeiro, 22 de fevereiro de 2002

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO DE JANEIRO

Rua Marquês de São Vicente, 225 - Gávea

CEP 22453-900 Rio de Janeiro RJ Brasil

<http://www.puc-rio.br>

N.Cham. 150 C871i TESE UC
Autor Coutinho, Luciana Gageiro
Título Ilusão e errância



Ex.2 PUC-Rio - PUCB

00245652

119460

LUCIANA GAGEIRO COUTINHO

ILUSÃO E ERRÂNCIA

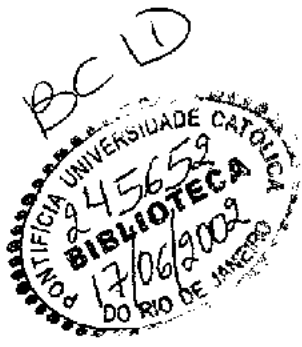
**ADOLESCÊNCIA E LAÇO SOCIAL CONTEMPORÂNEO NA INTERFACE ENTRE A
PSICANÁLISE E AS CIÊNCIAS SOCIAIS**

**Tese de doutorado apresentada ao
Departamento de Psicologia da PUC-Rio como
parte dos requisitos para a obtenção do título
de doutor em Psicologia Clínica.**

Orientadora: Claudia Amorim Garcia

**Departamento de Psicologia
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro, 22 de fevereiro de 2002**

119460



120
35-11
10000
1.2

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos aqueles que, direta ou indiretamente, me ajudaram nesse trabalho,

A Cláudia Garcia, minha orientadora, por tudo que tem me ensinado, pelo interesse e pelo incentivo às minhas idéias desde os meus primeiros contatos com a universidade e com a psicanálise.

A Octavio Souza, com quem muito tenho aprendido a pensar em psicanálise.

A Benilton Bezerra, pelos comentários em minha banca de qualificação, que muito me fizeram refletir.

A Maria Rita Kehl, por compartilhar de interesses tão próximos, pelas conversas e e-mails sempre marcados pelo entusiasmo que lhe é peculiar.

A Lucia Rabello, que testemunhou os primeiros passos dessa minha pesquisa.

A Tania Salem, pela oportunidade de discutir pessoalmente algumas de suas idéias que desenvolvo na tese.

Aos professores de Paris 7, em especial a Sophie de Mijolla-Mellor, que viabilizou o meu contato com a universidade; a François Richard e Michel Tort, com quem também tive oportunidade de discutir minhas idéias.

Ao professor Michel Maffesoli, pelo interesse em meu trabalho e por ter me colocado em contato com os pesquisadores do CEAQ – Centre d'Études sur l'Actuel et le Quotidien.

A todo o pessoal da Puc, professores e alunos, com quem tive oportunidade de partilhar minhas reflexões. Aos companheiros de turma, principalmente a Hebe Sigonrelli, pelas conversas de interesse comum.

A Marise e a Verinha, sempre disponíveis para orientar e ajudar nas coisas práticas que viabilizaram meu trabalho.

Ao pessoal do Núcleo de Base e a Renata, que tornaram possível minha entrada no “mundo funk”.

A todos os meus amigos, “psis” e “não-psis”, com os quais mantive verdadeiros “laços fraternais” durante esses quatro anos de tese. Em especial, a grande amiga Gisele e a Cláudia, minha mais nova amiga, que muito contribuíram para tornar os últimos meses de tese mais agradáveis.

Aos amigos de Paris, Oswaldo França, Leônia Cavalcante, Stéphane Hugon, Anne Claire Hubler, Yves, Benoit, Bruno, Alexandre, Monique e Marília, com quem compartilhei, além do trabalho de tese, a paixão pela cidade.

Aos colegas do Círculo, particularmente a Ana Maria Furtado e a Maria de Fátima Junqueira.

A Carmem Da Poian, pela escuta carinhosa e estimulante, sem a qual esse percurso não teria sido o mesmo.

Aos meus pais, que sempre contribuíram para minha formação.

À Capes e ao Cnpq, pelo apoio financeiro no Brasil e na França.

A Paris, pelo que me proporcionou de experiências, idéias e emoções.

RESUMO

Neste trabalho discutimos a relação entre a adolescência e o laço social na contemporaneidade, tomando como base as contribuições das ciências sociais a respeito do conceito de individualismo ao longo da história e articulando-o aos pressupostos psicanalíticos. Partimos do princípio de que, em psicanálise, estudar o sujeito é também estudar o contexto social no qual ele se constitui, onde os processos psíquicos são forjados e atualizados. Considerando a adolescência como um conceito construído na Modernidade, que tem como solo fundamental o paradigma individualista, e levando em conta a hipótese de que ela expressa determinados impasses na constituição e na transmissão do laço social, nossa proposta, nesta tese, consistiu em discutir as relações entre a adolescência e o laço social na sociedade ocidental contemporânea. Para isso centramos nossa discussão na questão da reelaboração dos ideais na adolescência, quando se dá a passagem da família ao *socius*, e, em seguida, discutimos a função que esses mesmos ideais desempenham na constituição de diversas figuras do laço social. Finalmente, levantamos algumas hipóteses psicanalíticas a respeito do estado do laço social na contemporaneidade, articulando-as com os impasses e as saídas encontradas pelos adolescentes frente a ele e utilizando-nos, para fins de ilustração, de um trabalho de campo a respeito do movimento *funk* no Rio de Janeiro.

PALAVRAS-CHAVE: INDIVIDUALISMO, ADOLESCÊNCIA,
LAÇO SOCIAL, IDEAIS, FUNK.

RÉSUMÉ

Dans ce travail, nous avons discuté la relation entre l'adolescence et le lien social dans la contemporanéité, en prenant appui sur les contributions que les sciences sociales ont apportées au concept d'individualisme au long de l'histoire, et en l'articulant à des présupposés psychanalytiques. Nous sommes partis du principe qu'en psychanalyse, étudier le sujet c'est aussi étudier le contexte social dans lequel il se constitue, et où sont forgés et actualisés les processus psychiques. En considérant l'adolescence comme un concept construit dans la Modernité, qui a dans ses assises le paradigme individualiste, et à partir de l'hypothèse qu'elle exprime certaines impasses dans la constitution et dans la transmission du lien social, nous nous sommes proposés, dans cette thèse, de discuter les relations entre l'adolescence et le lien social dans la société occidentale contemporaine. Dans ce but, nous avons axé notre discussion sur la question de la réélaboration des idéaux dans l'adolescence, lorsqu'il se produit le passage de la famille au *socius*, pour examiner ensuite la fonction qu'exercent ces mêmes idéaux dans la constitution de quelques figures du lien social. Finalement, nous avons soulevé quelques hypothèses psychanalytiques à propos de l'état du lien social dans la contemporanéité, en les articulant aux impasses et aux issues retrouvées par les adolescents devant lui-même, et en nous servant, à titre d'illustration, d'un travail de recherche sur le mouvement *funk*, à Rio de Janeiro.

MOTS-CLÉS: INDIVIDUALISME, ADOLESCENCE, LIEN SOCIAL,
IDÉAUX, FUNK.

SUMÁRIO

Introdução.....1 ~~X~~

Capítulo 1. Uma perspectiva histórica do individualismo6

1.1. A constituição do paradigma individualista no mundo ocidental6

1.1.1. A concepção de indivíduo como marco da Modernidade.....8

1.1.2. As duas revoluções individualistas: do ideal iluminista de igualdade à apologia romântica da diferença15

1.1.3. O individualismo na tensão entre o público e o privado.....21

1.2. Os novos rumos do individualismo no século XX27

1.2.1. Novas relações entre o público e o privado: a sociedade permissiva27

1.2.2. O individualismo libertário32

~~1.3.~~ 1.3. Uma discussão sobre o individualismo na contemporaneidade36

1.3.1. O tribalismo e o laço social contemporâneo: fim do individualismo?39

1.3.2. O indivíduo errante51

1.3.3. Errância e adolescência: metáforas da identidade em movimento57

Capítulo 2. Versões da adolescência: a construção social e a interpretação psicanalítica63

~~X~~ 2.1. A construção social do conceito de adolescência.....63

2.1.1 A adolescência como fato cultural e os rituais de iniciação65

2.1.2. A pré-história da adolescência: da Antiguidade greco-romana ao Renascimento.70

2.1.3. Individualismo e adolescência: o mito do herói romântico no século XIX.....83

2.1.4. Século XX: a “crise” adolescente como questão para a sociedade.....86 ←

2.1.5. O lugar paradoxal da adolescência na contemporaneidade: ideal cultural ou sintoma social?89

X 2.2. A adolescência na psicanálise.....	96
2.2.1. Introdução histórica: Freud, os anglo-saxões e a escola francesa.....	99
2.2.2. Adolescência como reedição do Édipo.....	103
2.2.3. Da idealização ao ideal: narcisismo e identificações na adolescência.....	109
2.2.4. Os grupos de adolescentes: alienação ou elaboração?.....	122
2.2.5. O adolescente e o laço social: novos rituais de iniciação?.....	130

X Capítulo 3. Figuras do laço social em psicanálise: a horda, o clã totêmico e a fratria..... 143

3.1. Articulações entre o individual e o social em Freud.....	143
3.2. Um mito freudiano de origem do laço social: relendo <i>Totem e tabu</i>	153
3.2.1. A horda como equivalente mítico do narcisismo primário.....	157
3.2.2. O clã totêmico: a Ilusão e a idealização na elaboração do laço social.....	163 X
3.2.3. O grupo fraternal e o registro edípico.....	175 X
3.3. Da horda ao grupo fraternal: tensões e articulações.....	180 X
3.4. As tribos como novas fratrias: clãs totêmicos ou grupos fraternais?.....	184 X

Capítulo 4. Estudo de caso: o movimento *funk* no Rio de Janeiro..... 191

4.1. Ser adolescente nos anos 90: uma nova sociabilidade.....	191 -
4.2. Os passos do <i>funk</i> dos EUA ao Rio de Janeiro.....	196
4.3. O trabalho de campo: a psicanálise escuta o <i>funk</i>	207
4.3.1. Impressões sobre o campo e considerações metodológicas.....	208
4.3.2. Discussão.....	211

X Conclusão.....	<u>227</u>
------------------	------------

Referências Bibliográficas.....	234 X
---------------------------------	-------

Anexos.....	251
-------------	-----

Por um lindésimo de segundo

tudo em mim
anda a mil
tudo assim
por um fio
tudo feito
tudo estivesse no cio
tudo pisando macio
tudo psiu

tudo em minha volta
anda às tontas
como se as coisas
fossem todas
afinal de contas

Paulo Leminski

Génération Y

Nous sommes dans la glisse sous toutes ses formes, dans l'esquive d'une façon générale plutôt que dans l'antique confrontation de la mythologie soixante-huitarde. Aucune expérience historique collective n'a fait naître pour notre génération de sentiment identitaire. Nous sommes une tribu avec son propre cryptage. La/les générations d'aujourd'hui sont satellisés en réseaux, fragmentées en niches. Nous sommes cette génération sans unité. Il n'est plus question de se confronter au système mais de trouver en lui les failles et les lignes de fuite. De sampler et de surfer les systèmes ambiants, de trouver dans les anciennes organisations pyramidales les combinatoires réticulaires et les agencements actifs. La génération X de Coupland est la dernière qui a vécu la vacance du travail et la crise d'activité. De la grunge attitude à la génération homestudio: nous sommes cette génération, invisible en termes d'identité et omniprésente en termes d'activité, de connectiques. Agrégats soniques, stylistiques, digitaux, enfants de l'interface, où musique/mode/digitale attitude/flux urbains sont un même bloc, et constitue notre bain amniotique. Le global digital a aplati toute provenance, nous sommes en temps réel et en connexions multiples. Nous sommes la première génération de cette globalité nouvelle. (FP)¹

¹ Frank Perrin, Diretor de Redação. *Crash* magazine, Paris, março 2000.

INTRODUÇÃO

O mundo ocidental contemporâneo caracteriza-se por uma instabilidade geral, pela ausência de certezas, de saberes e de crenças compartilhadas. Ao lado da globalização da economia mundial, nos deparamos, em diversos domínios, com a diluição de fronteiras e barreiras, seja na área das ciências, onde disciplinas distintas tendem cada vez mais a se mesclar, seja no campo das artes e da música, em que as múltiplas linguagens e tendências tornam-se híbridas. Ao declínio das tradições, dos rituais e da autoridade patriarcal, soma-se o esmaecimento da ética do trabalho com a ascensão da cultura do consumo, que, por sua vez, se conjuga à perda de referências fundamentais, gerada pela vida nos grandes centros urbanos, pelo multiculturalismo e pelos avanços tecnológicos.

Talvez possamos dizer que, enquanto a sociedade em que viveu Freud sofria de um excesso de restrições articuladas a uma moral instituída, que, no entanto, já começava a ruir, o mundo em vivemos caracteriza-se pela fragilização das instituições tradicionais, tais como o Estado, a Igreja e a Família, gerando um estado de vacilação de referências simbólicas e de lugares sociais predeterminados em diversos domínios da vida social. Assim, dissolvem-se os limites entre o permitido e o proibido, o privado e o público, o masculino e o feminino, o velho e o novo, o passado e o futuro. Este, com certeza, não é um mundo de valores e referências estáveis, com os quais os sujeitos se confrontam para aceder ao seu desejo na sua singularidade.

A adolescência evoca, por definição, um sujeito em processo de subjetivação, em relação a uma sociedade que também está em movimento. Não é possível concebê-la fora de um horizonte histórico, no interior do qual ela é forjada, enquanto um conceito socialmente construído no bojo de uma cultura individualista do qual as ciências humanas se apropriam fornecendo-lhe suas próprias versões. Não podemos falar em adolescência fora de uma ética individualista romântica, que prega a autenticidade e a espontaneidade na construção do projeto de vida como uma obra de arte. Em tal contexto social, a singularidade e a originalidade constituem valores fundamentais, de forma que a tradição passa a ser contradizer a tradição. Dessa forma, a subjetivação torna-se um processo bastante complexo, que assume diversos contornos ao longo da vida, tornando-se particularmente problemático no momento de passagem da família ao *socius*. Eis aí o solo fértil para o aparecimento do sujeito adolescente, que expressa

claramente os dramas de sua época desde suas origens, presentificando de maneira radical as questões de todo sujeito na relação com o seu desejo.

Tendo em vista sua origem social e histórica, podemos dizer que a adolescência encarna particularmente os impasses de uma sociedade, ao mesmo tempo em nos obriga a pensar sobre ela. Por isso, desde a Modernidade, o adolescente, sozinho ou em grupo, direta ou indiretamente, coloca questões sobre o seu estatuto e sua situação, que atravessam e ultrapassam o seu caso individual. Seja através dos suplícios literários românticos, dos atos delinquentes nas grandes cidades, dos movimentos estudantis e políticos, ou ainda, das novas "tribos" urbanas, os adolescentes expressam e representam bastante fielmente o mundo em que vivem. Mas o que é ser adolescente hoje, numa sociedade que idealiza a adolescência e faz dela objeto de identificação para diversas faixas etárias (Calligaris, 2000)?

Levando em conta a construção social do conceito de adolescência, pretendemos fazer dele um recurso para nossos questionamentos e investigações a respeito do sujeito contemporâneo. Se a adolescência é definida social e historicamente em função da complexificação dos modos de engajamento do jovem na sociedade, gerada sobretudo pelo advento do individualismo, em psicanálise, ela é entendida principalmente como o conjunto de determinados processos psíquicos fundamentais na elaboração do laço social por um sujeito. Porém o conceito de adolescência não é unívoco e imutável desde as suas origens, ao mesmo tempo em que o individualismo tem sido definido de diversas maneiras desde a sua concepção, de forma que estudar o sujeito adolescente hoje é também estudar o mundo contemporâneo.

Nesse sentido, a pertinência de um estudo pluridisciplinar se aplica particularmente à adolescência. O sujeito é social e a adolescência nos obriga a atentar para esse fato mais do que qualquer outra situação. A adolescência é algo que se constrói ao mesmo tempo na cena fantasmática de um sujeito e na cena social propriamente dita, seja no interior do grupo familiar, seja nas instituições e instâncias políticas. Sendo assim, nenhum corpo teórico isolado poderá abarcar totalmente a adolescência em sua complexidade, atravessada por diversos registros, tais como o psíquico, o familiar, o social e o político. Isso, por um lado, dificulta a discussão psicanalítica sobre a adolescência, mas, por outro, pode contribuir para enriquecer nosso campo de pesquisa, na medida em que ela presentifica radicalmente em si mesma a necessidade de uma pesquisa interdisciplinar.

Em psicanálise, estudar o sujeito é também estudar o laço social no qual ele se constitui. Partindo desse pressuposto, legítimo na psicanálise desde Freud, não pretendemos, no entanto, supor *a priori* um estado de crise do laço social na contemporaneidade, mas tentamos deixar o nosso campo de investigação o mais aberto possível. Pelo contrário, nossa intenção proposital é tentar escapar a esse discurso fatalista e homogeneizante sobre todas as formas do laço social, buscando observá-lo em sua novidade e pluralidade. Portanto, tentamos buscar novas referências teóricas para poder pensar o laço social contemporâneo em sua positividade enquanto um fenômeno que se renova historicamente.

Assim, se as ciências sociais constatarem atualmente uma instabilidade no laço social instituído na Modernidade, levando à suposição do “neo-tribalismo” contemporâneo (Maffesoli, 1987) ou do “pós-contratualismo” (Boaventura Santos, 1998) como modelos para pensar a sociedade contemporânea, devemos refletir sobre como essas novas propostas podem ser pensados pela psicanálise. Em Freud temos uma teoria do social ancorada principalmente na questão da interdição e da culpa, formulada a partir do modelo da neurose, que pressupõe um lugar fundamental do pai ou do ideal como instância terceira na sustentação do laço social. Trata-se de um social instituído, cujo recurso de análise fundamental é o esquema das massas artificiais proposto em 1921 (Freud, [1921]1969). Cabe a nós, portanto, pensar variações para a interpretação desse modelo, em função do novo panorama social que se apresenta.

Vale deixar claro, porém, que consideramos a pesquisa freudiana a respeito do social como mais um vetor no campo da investigação dos fenômenos psíquicos, e não como um simples estudo de psicanálise aplicada. Isso se justifica pelo fato de que o próprio Freud, através dos seus trabalhos ditos “sociológicos”, tomou os eventos sociais como material fundamental para o desenvolvimento de alguns de seus conceitos, como foi o caso da teoria das identificações em 1921. Assim, supomos que a investigação a respeito do laço social contemporâneo faz parte do estudo sobre o sujeito que nele se constitui, o que é aqui analisado através da questão da adolescência como momento crucial na relação do sujeito ao *socius*. A peculiaridade e os impasses gerados por essa relação no mundo contemporâneo podem ser pensados através das novas “tribos” urbanas, tal como são designadas essas novas modalidades de laço social nascidas de uma cultura adolescente que ganha cada vez mais espaço no imaginário social.

Dito isso, podemos destacar quatro objetivos fundamentais que nos propomos a trabalhar nessa tese. O primeiro diz respeito a um mapeamento das categorias sociológicas com as

quais trabalharemos, mais especificamente, o individualismo e seus destinos na contemporaneidade. O segundo envolve a construção de uma argumentação teórica a respeito das relações entre o conceito de individualismo e a concepção da adolescência, destacando principalmente sua intrincação na sociedade contemporânea. O terceiro consiste em fazer um recorte do campo teórico em psicanálise sobre a adolescência e sobre o laço social, problematizando as relações entre ambos sobretudo através do conceito de ideal, constituído na interface entre o sujeito e o social. E, finalmente, o quarto e último visa articular os três primeiros pontos trabalhados, através de uma análise das novas formas assumidas pelo laço social engendradas nas “tribos” de adolescentes.

Visando alcançar os objetivos acima explicitados, recorreremos inicialmente às ciências sociais, nas quais optamos por centrar nossa investigação num percurso histórico sobre o individualismo no Ocidente. No primeiro capítulo, apresentamos o individualismo em Dumont (1985) e Simmel (1971[1903; 1904;1908a; 1908b; 1957]), enfatizando a constituição do conceito de individualismo como marca da Modernidade, através de sua versão iluminista e de sua versão romântica, trabalhada principalmente por Simmel (1971[1957]) com a concepção do individualismo de *uniqueness*. Chamamos a atenção para o fato de que a obra de Simmel faz referência à dimensão subjetiva singular do indivíduo (individualismo de *uniqueness*), possibilitando pensar o próprio nascimento da psicanálise e a constituição do conceito de sujeito do desejo marcado pela singularidade na cultura individualista (Bezerra, 1989; Figueiredo, 1996)

Ainda no primeiro capítulo, continuamos a trabalhar a questão do individualismo e apresentamos uma discussão sobre dois novos destinos do conceito, referentes especificamente à ideologia libertária predominante nos anos 70 e à sociedade contemporânea: o individualismo libertário (Salem, 1991) e a idéia do indivíduo errante, que desenvolvemos como hipótese. Essas duas novas manifestações do individualismo são concebidas como atualizações do individualismo de *uniqueness* (Simmel, 1971[1957]), sendo relacionadas, respectivamente, com o declínio das instituições tradicionais, que resulta numa instabilidade social, e com o surgimento de novas modalidades de laço social, pensadas sobretudo a partir da noção de neo-tribalismo trabalhada por Maffesoli (1987).

Da errância típica ao individualismo contemporâneo, somos remetidos à questão da adolescência, que ganha progressivamente um maior relevo na nossa pesquisa. A adolescência torna-se, então, um recurso teórico através do qual pretendemos investigar a constituição do

sujeito na sociedade contemporânea. No segundo capítulo, inicialmente, buscamos nos aproximar do fenômeno através de uma análise da construção social do conceito de adolescência, para em seguida nos servirmos das contribuições da psicanálise sobre o que caracteriza o psiquismo do sujeito adolescente. A adolescência é trabalhada, em linhas gerais, como um momento de passagem da família ao laço social (Rassial, 1997), com as devidas repercussões na esfera dos ideais e das identificações que esse deslocamento promove. Trata-se de uma reelaboração das instâncias ideais, impulsionada pelo afastamento dos modelos parentais e pela entrada no mundo social mais amplo, o que nos faz voltar a pensar sobre o estado do laço social no mundo contemporâneo, dessa vez recorrendo à psicanálise.

No terceiro capítulo nos dedicamos ao estudo do laço social em psicanálise, o que nos remete diretamente ao conceito de ideal, privilegiado por Freud na discussão a respeito das massas em 1921. Partindo do esquema proposto naquela ocasião, e articulando-o com os pressupostos fundamentais a respeito da origem do laço social formulados em *Totem e tabu*, nos propomos a pensar em diferentes modelos de formações sociais. O ideal é, então, problematizado em relação à função da idealização e da identificação na constituição do laço social através de possíveis figuras do laço social extraídas do mito freudiano construído em *Totem e tabu*. Vemos, enfim, de que forma podemos nos servir de uma teoria psicanalítica a respeito do laço social para discutir o seu estado atual, abrindo novas perspectivas para pensá-lo e apontando para algumas saídas subjetivas/coletivas para os entraves que se apresentam.

Ao final desse percurso teórico, no quarto e último capítulo, apresentamos um trabalho de campo feito com adolescentes que fazem parte do movimento funk na cidade do Rio de Janeiro. O objetivo dessa pesquisa de campo é, fundamentalmente, ilustrar e enriquecer algumas das hipóteses teóricas discutidas nos capítulos anteriores, principalmente no que diz respeito aos problemas relativos à transmissão e à elaboração do laço social presentificados pela adolescência na sociedade contemporânea. O movimento funk é entendido aqui como uma expressão das novas modalidades de laço social criadas pelos adolescentes e para eles próprios.

Para finalizar, gostaríamos de propor a seguinte questão: de que forma a adolescência, nascida de um *impasse*, constrói possíveis *passagens*?

CAPÍTULO 1

UMA PERSPECTIVA HISTÓRICA DO INDIVIDUALISMO

1.1. A constituição do paradigma individualista no mundo ocidental

O conceito de individualismo tem sido empregado no campo das ciências humanas de diversas formas e com múltiplos sentidos, de acordo com os diferentes propósitos a que se presta. Portanto, antes de tudo, torna-se necessário situá-lo histórica e semanticamente no contexto da cultura ocidental moderna, tal como foi pioneiramente definido por Tocqueville em *De la Démocratie en Amérique* (1835). Neste capítulo, abordaremos o contexto histórico e cultural originário do individualismo, investigando as categorias fundamentais para a própria definição do termo, afim de que possamos repensar a pertinência do mesmo no mundo contemporâneo.

A idéia de *indivíduo*, tão corriqueira em nossa cultura ocidental, apresenta um nascimento histórico gradual e complexo, que se consolida com a queda do Antigo Regime, e ainda hoje se encontra em processo de transformação. A concepção de indivíduo depende de diversos fatores socioculturais, que emergiram gradativamente no Ocidente, mantendo complexas articulações e sobredeterminações. Do ponto de vista filosófico, o paradigma individualista tem raízes tanto no romantismo quanto no iluminismo, que remontam ao humanismo e ao iluminismo renascentistas, nos quais já podemos identificar, como observa Renaut (1998), as questões da liberdade e da autonomia fundamentais para a emergência do individualismo. Assim, a idéia do homem como centro do universo, que detém autonomia do espírito, a liberdade da razão e da vontade é central na passagem do mundo medieval ao mundo moderno, tornando possível a afirmação do indivíduo como princípio e como valor. Nesse sentido, o indivíduo jurídico moderno, reúne traços iluministas e românticos, na medida em que é definido sobretudo pela razão e pela vontade humanas, diferenciando-se bastante do indivíduo pré-moderno, orientado fundamentalmente por uma ordem imanente ou transcendente.

Do ponto de vista das transformações sociais, no qual centraremos nosso interesse mais especificamente, as teses apresentadas por Dumont (1985) em *O Individualismo. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna* são bastante esclarecedoras. Essa obra tornou-se uma referência para o estudo do individualismo nas ciências humanas, na medida em que

Dumont retorna a análise do indivíduo na Modernidade inaugurada por Tocqueville em 1835 e ao mesmo tempo consolida definitivamente a desnaturalização do conceito, através de uma discussão comparativa entre a cultura ocidental e a organização sociocultural da Índia. Dumont (1985) apresenta a instauração da cultura individualista no Ocidente como um fato articulado intrinsecamente à instauração da ideologia moderna, em seus aspectos econômicos, políticos e religiosos¹, cujo marco é a Revolução Francesa. Assim, Dumont articula a consolidação da concepção de indivíduo enquanto um ser uno, responsável pelos seus próprios atos e autônomo ao surgimento do cidadão moderno, célula mínima do Estado democrático moderno que lhe garante contratualmente direitos e deveres. Desse modo, o individualismo em Dumont remonta ao contrato social e às origens do pensamento democrático, que rejeita a legitimação do poder político por herança ou pela vontade divina, e fundamenta a sociedade política em bases totalmente distintas, isto é, as bases dos direitos iguais para todos, a partir do pensamento de Hobbes, Locke e Rousseau.

Por outro lado, a base social do individualismo também nos remete aos trabalhos de Georg Simmel, escritos no início do século, mas que apontam caminhos que vão além da definição dumontiana. A obra de Simmel, com suas peculiaridades, nasce no contexto do romantismo alemão, em que as idéias de privacidade, singularidade e de uma biografia pessoal única para cada sujeito são intensamente cultivadas. Sendo assim, a concepção de individualismo elaborada por ele, diferente da versão de Dumont (1985), tem como marca original essa filiação romântica, marcada por um certo subjetivismo, que serviu de solo também para a descoberta freudiana em Viena no início do século.

Simmel introduz a idéia de “duas revoluções individualistas” (Simmel 1971, [1957]) na história do Ocidente, que consiste na postulação de dois tipos de individualismo: o individualismo de *singleness* e o individualismo de *uniqueness*. Ele considera que a primeira revolução individualista teria sido uma revolução quantitativa ou numérica, aproximando-se dos ideais iluministas que servem de base para todo pensamento moderno. Trata-se do indivíduo que emerge como “um”, destacado do todo social, que, segundo Simmel (1971, [1957]), se faz representar em 1789 através dos ideais de igualdade, liberdade e fraternidade. Por outro lado, a segunda revolução individualista, relativa ao individualismo de *uniqueness*, diz respeito à

¹ Em linhas gerais, resumimos aqui esses diversos aspectos característicos da Modernidade: no plano econômico, a ascensão do liberalismo; no plano político, a democracia; no plano religioso, o protestantismo.

dimensão de excepcionalidade e singularidade do indivíduo moderno, aproximando-se do ideário romântico que se disseminou na Europa no século XIX. Essa segunda concepção de individualismo introduzida por Simmel, em particular, é fundamental para a psicanálise no que ela aproxima o conceito de *indivíduo* ao de *sujeito*, no caso do sujeito adolescente, com o qual trabalhamos ao longo da tese.

Neste capítulo, o recurso ao estudo de Dumont nos servirá sobretudo para destacar os componentes religiosos e políticos que coincidiram com a emergência do projeto iluminista do indivíduo enquanto ser abstrato e universal em 1789. Em seguida, apresentaremos as contribuições de Simmel acerca do individualismo, tendo em vista, de antemão, que a originalidade de sua produção sobre o tema diz respeito essencialmente à vertente romântica do mesmo, bem como às transformações sociais que acontecem com o crescimento das cidades e o aumento dos círculos sociais dos quais emerge o indivíduo em sua singularidade. Como observam Velho (1981) e Salem (1991), o recurso a esse segundo sentido formulado por Simmel para o termo individualismo, vem suprir a lacuna deixada pelo alto nível de generalidade e abstração presente na análise dumontiana².

Desta maneira, tentaremos apresentar a complexidade do conceito de individualismo, que foi se configurando entre os séculos XVI e XIX, participando assim da constituição da ideologia moderna em seu caráter filosófico, político, econômico e religioso. Não se trata porém de conceber a constituição de diversas formas de individualismo como processos estanques e dissociados, mas sim como movimentos articulados, “versões do mesmo processo de constituição da subjetividade moderna através das lutas e acomodações entre as esferas públicas e privadas”(Figueiredo, 1996: 110). Assim, neste primeiro capítulo partiremos das faces iluministas e românticas do individualismo na Modernidade, para que, em um segundo momento, possamos nos interrogar sobre como o individualismo se apresenta na sociedade contemporânea.

1.1.1. A concepção de indivíduo como marco da Modernidade

A Revolução Francesa é frequentemente tomada como marco histórico na instauração do paradigma individualista moderno no Ocidente. Esse processo não é de modo algum linear, mas

² Notamos que, se por um lado a obra de Dumont visa uma crítica a uma noção abstrata e naturalizante de indivíduo, como sinaliza Lukes (1985), paradoxalmente, ela cai em um outro tipo de abstração e generalização, desta vez referente ao indivíduo enquanto ser moral ou jurídico, como demonstram Velho (1981) e Salem (1991).

permeado por inúmeros conflitos, suscitados principalmente por contra-revolucionários franceses e pensadores socialistas ingleses, que, como observa Lukes (1985), situam o individualismo como uma ameaça à ordem social tradicional e à possibilidade da constituição de uma sociedade igualitária pautada em uma noção de bem comum. Assim, durante muito tempo prevaleceram resistências e críticas quanto à ameaça que o individualismo constituiria à ordem social.

É somente em 1835, com a publicação de *La Démocratie en Amérique*, o estudo de Tocqueville sobre a sociedade americana, que o termo individualismo perde sua conotação exclusivamente pejorativa e passa a integrar um corpo teórico ligado ao pensamento democrático-liberal. Mas, ainda assim, como observa Renaut (1998), o pensamento de Tocqueville insiste bastante sobre os perigos da democracia e os riscos de atomização do social presentes nas sociedades modernas.

“O individualismo origina-se da democracia e ameaça desenvolver-se na medida em que as condições se tornam iguais (...) Na medida em que as condições se tornam iguais, aumenta o número de indivíduos que, já não sendo ricos ou poderosos o bastante para exercer grande influência sobre o destino de seus semelhantes, conservaram ou adquiriram, não obstante, instrução e bens suficientes para bastar-se a si mesmos. Nada devem a ninguém; habituam-se se considerar sempre de forma isolada e até imaginam que seu destino esteja em suas mãos. Assim, a democracia não só leva cada homem a esquecer-se de seus antepassados, mas também lhe esconde seus descendentes e os separa de seus contemporâneos; sem cessar, ela o traz de volta para si mesmo, ameaçando enclausurá-lo inteiramente na solidão de seu próprio coração”(Tocqueville [1835]1981, apud. Renaut, 1998:31).

Um século e meio depois, Dumont(1985) retoma a discussão tocquevilleana de uma outra maneira, esforçando-se sobretudo para desconstruir a concepção universalizante de indivíduo, que durante muito tempo predominou nas ciências humanas. Dumont é herdeiro de uma tradição francesa nas ciências sociais, representada principalmente por Mauss e influenciada por Durkheim. A obra de Durkheim centra-se no argumento em favor da primazia das “tendências sociais” (Durkheim, 1986) como determinantes para o agir humano, o que é levado adiante por Mauss e se evidencia de forma exemplar no seu célebre estudo a respeito da noção de “pessoa”, cuja função e significado não poderiam ser apreendidos fora de uma lógica própria às sociedades tradicionais (Mauss, 1974).

Dando prosseguimento a essa tradição sociológica, as contribuições de Dumont (1985) sobre o individualismo são fruto do desenvolvimento de um projeto de antropologia comparada que confronta os padrões de sociabilidade que prevalecem na sociedade tradicional indiana com aqueles presentes no Ocidente da Modernidade. Conforme anuncia em sua introdução, Dumont

parte de uma referência básica ao modelo de Mauss, que valoriza o estudo das diferenças entre as diversas formas de organização social, em detrimento da perspectiva predominante até então que valorizava o estudo aprofundado de cada cultura isoladamente.

Dumont (1985) situa o individualismo em relação aos pressupostos da ideologia moderna, comentando particularmente sua vertente religiosa e política. Partindo da oposição moderno/não-moderno, Dumont (1985) faz um estudo comparativo entre o modelo holista da sociedade tradicional indiana e o modelo individualista vigente nas sociedades modernas ocidentais. No primeiro caso, conforme apresenta Figueiredo (1995), observa-se uma dominância das formas coletivas e hierárquicas de existência social, onde os indivíduos assumem “identidades posicionais”, ou seja, identidades que se definem a partir da posição (ou posições) que ocupam no quadro social estratificado e hierarquizado. Em contraste, nas sociedades individualistas, os indivíduos, além de serem unidades empíricas, são representados como elementos a-sociais, independentes e autônomos, sobre os quais se organizam ou deveriam se organizar os modos de funcionamento e as estruturas da sociedade.

Da formação social típica da Índia, Dumont destaca a figura do renunciante espiritual numa tentativa de tornar possível um paralelo com a figura do indivíduo moderno. Naquela sociedade, esta é a única condição possível para alcançar a individualidade³. O renunciante, porém, renuncia ao mundo em função de uma busca espiritual. Dumont se utiliza, então, da condição de renúncia para definir o renunciante como um “indivíduo-fora-do-mundo” contrastando-o ao moderno “indivíduo-no-mundo”.

“O renunciante basta-se a si mesmo, só se preocupa consigo mesmo. O pensamento dele é semelhante ao do indivíduo moderno, mas com uma diferença essencial: nós vivemos no mundo social, ele vive fora deste. Foi por isso que chamei ao renunciante indiano um *indivíduo-fora-do-mundo*. Comparativamente, nós somos *indivíduos-no-mundo*, indivíduos mundanos; ele é um indivíduo extra-mundano...O que é essencial para nós, é o abismo que separa o renunciante do mundo social e do homem-no-mundo. Em primeiro lugar, o caminho da libertação somente está aberto a quem abandona o mundo. O *distanciamento* em face do mundo social é a condição do desenvolvimento espiritual individual!” (Dumont, 1985: 38. Grifos do autor).

³O termo *individualidade* está presente de forma indiscriminada tanto no texto de Dumont quanto nos de Simmel, de Sennett e de Lasch, podendo ser considerado, possivelmente, como uma derivação do conceito de individualismo e da idéia de indivíduo. Em Simmel, também podemos encontrar os termos *indivíduoação* e *individualização*, que dão uma noção de processo. Nesta tese trabalharemos principalmente com os termos *individualismo* e *indivíduo*.

A distinção entre o “indivíduo-fora-do-mundo” e o “indivíduo-no-mundo” é fundamental para o argumento de Dumont sobre a caracterização das sociedades individualistas modernas, em oposição às organizações holistas pré-modernas⁴. Com isto, ele visa apontar que a sociedade moderna se constitui como um conjunto de indivíduos atomizados, e não como um todo homogêneo e indistinto.

Na vertente religiosa, Dumont explora principalmente as modificações do Cristianismo pós-reforma decorrente do advento do Protestantismo. Tomando o Cristianismo como referência histórica inicial para o estudo da gênese do moderno “indivíduo-no-mundo”, Dumont afirma que, na Idade Média, os primeiros cristãos eram “indivíduos-em-relação-a-Deus”, e, portanto, tinham uma relação “extra-mundana” com Deus. Segundo esse mesmo raciocínio, para os primeiros cristãos, o poder sobre o mundo está fora deles, concentrando-se exclusivamente em Deus, e o território da espiritualidade pessoal não se confunde com o mundo terreno, sendo a relação entre ambos necessariamente mediada por Deus.

Os primeiros cristãos viviam na expectativa do regresso iminente do Messias que viria estabelecer o reino de Deus. Havia um laço “extra-social”(Silveira, 1997: 20) presente na relação dos indivíduos com Deus, que, pouco a pouco, vai desaparecendo e dando lugar a um processo de “mundanização do indivíduo”(Silveira, 1997:21) impulsionada principalmente por Calvino (final do século XVI/ XVII). Remetendo-se à doutrina calvinista, Dumont afirma: “O indivíduo está agora no mundo, e o valor individualista reina sem restrições nem limitações”(Dumont, 1985: 63). Portanto, na análise de Dumont, o Protestantismo é o maior responsável pela transposição do “indivíduo-fora-do-mundo” para o “indivíduo-no-mundo”, na medida em que abala as mediações externas na relação do homem com Deus e centra seus pressupostos na vontade e ação próprias de cada indivíduo no mundo.

No protestantismo, a ênfase nas categorias de *vontade* e *ação* assinala uma postura mais ativa por parte dos devotos, em detrimento da participação mais tradicional contemplativa. Assim, ao invés da idéia de encontrar em um outro mundo o refúgio para os problemas deste mundo, o protestantismo prega a importância de nossa ação sobre este mesmo mundo em que

⁴ Segundo Dumont, a predominância de uma dessas formas de sociabilidade não exclui a outra, sendo possível que ambas coexistam em determinados contextos sociais. Por exemplo, ele vê no nazismo e em outras formas de totalitarismo exemplos de uma combinação moderna de aspectos do holismo com aspectos do individualismo. “O individualismo é, por uma parte, onipotente e, por outra, perpétua e irremediavelmente perseguido pelo seu contrário” (Dumont, 1985:29). A hipótese a respeito da combinação entre holismo e individualismo é frequente nas

vivemos. A respeito deste movimento de transição, é interessante o ponto de vista de Silveira (1996):

“No final do movimento, é precisamente esta *exterioridade* que é suprimida...Ou para dizer melhor: a exterioridade se reverte em *interioridade*. Há agora, no fim desse processo histórico, ao final dessa dialética, uma *interioridade absoluta*”(Silveira, 1996: 32)

A noção de interioridade surge, então, atrelada à noção de responsabilidade moral, que, se já estava de alguma forma presente desde os primórdios do Cristianismo, segundo Dumont (1985), com o Protestantismo torna-se individualizada e dinamizada. A categoria de interioridade é uma marca central do individualismo moderno, sobre a qual se baseia, em grande parte, a noção de sujeito freudiano.

Diferentemente de Dumont, Duarte (1983) enfatiza que, já no período pré-moderno e pré-reforma, o Cristianismo contribuiu para a constituição de um dos alicerces no qual se sustentaria a concepção de indivíduo na Modernidade. Alguns traços deste sujeito já estão marcados pela constituição original paradoxal da pessoa cristã: “um ‘território’ dotado de uma interioridade delimitada exatamente pelo que tem de mais condenável, a rebeldia contra Deus, e constituída na medida mesmo de sua exteriorização, da confissão a outrem” (Duarte, 1983: 21). Segundo Duarte, há uma relação inegável entre o engendramento de uma dimensão de interioridade e as noções de desejo e pecado. Para ele, o mito de Adão e Eva ilustra claramente a relação conflituosa entre desejo e pecado no Cristianismo, que se reproduz internamente na consciência cristã. Nesse sentido a principal novidade do Cristianismo está em ter considerado o *desejo interior* como um critério capaz de definir a verdade de cada indivíduo em sua singularidade (Duarte, 1983). Portanto, na visão de Duarte (1983), pode-se estabelecer continuidades entre o período cristão pré-moderno e a Modernidade, que se sustentam principalmente na prevalência dos valores de verdade, interioridade e vontade, ainda que por vezes transmutados ou articulados de formas diferentes.

Na passagem da Idade Média para a Idade Moderna, as transformações no plano religioso são determinantes nas mudanças na esfera política. Na sociedade medieval, o político e o religioso se confundiam. O laço social era marcado por um sentimento de pertencimento a um “povo de Deus” e o poder da fé sustentava o poder da Igreja enquanto instituição (Mourre, 1996).

análises a respeito de fenômenos sociais tipicamente brasileiros (Da Matta, 1993; Vianna, 1997), o que será aqui

O nascimento do Estado como instituição, sustentado pelo próprio surgimento da categoria do político desvinculada do religioso, é um fato tipicamente moderno. Assim, na ideologia moderna, o Estado ocupa o lugar da Igreja como instituição soberana, sendo a “revolução política” e a “revolução religiosa” eventos interdependentes que fazem parte da constituição da ideologia moderna.

Além das mudanças motivadas pelas questões de ordem religiosa, no plano econômico, a ideologia individualista moderna coincide com ascensão do liberalismo e o apelo à intervenção do Estado através de medidas de salvaguarda social. Esse processo culmina na Revolução Francesa, momento *princeps* do “triunfo do Indivíduo” (Dumont, 1985:109), cuja origem remonta ao contrato social descrito nos tratados de Locke, Hobbes e Rousseau. É o que observa Dumont quando comenta a Declaração Universal dos Direitos do Homem:

“A liberdade de consciência foi o direito essencial, o núcleo em redor do qual os direitos do homem iriam constituir-se mediante a integração de outras liberdades e de outros direitos. A liberdade religiosa, nascida da Reforma e das lutas subsequentes, foi o agente da transformação das especulações de direito natural numa realidade política” (Dumont, 1985: 111).

Assim, a partir do século XVIII, a liberdade torna-se a demanda universal e se faz presente em várias esferas: na economia surge o conceito de livre competição, na política os ideais da Revolução Francesa, na filosofia a autonomia do valor moral em Kant. O argumento da liberdade baseia-se na noção de *igualdade natural* dos indivíduos, sendo as desigualdades e injustiças produzidas pelas restrições artificialmente impostas ao longo da história. A noção de igualdade é solidária da concepção de um homem universal, ou melhor, da concepção abstrata de um homem livre e igual a todos os outros, sendo as prerrogativas da liberdade e da igualdade reciprocamente constituídas.

Levando em conta esses fatores, Dumont enfatiza que é o indivíduo que se encontra em primeiro lugar na ideologia moderna do homem e da sociedade, ou melhor, é o indivíduo que, na esfera da ideologia, inaugura a Modernidade. Assim, ao instituir o individualismo como valor fundamental das sociedades modernas, Dumont chega a uma definição da própria Modernidade. Na sua concepção, o processo de constituição das sociedades modernas é acompanhado por uma passagem de um predomínio das relações entre os homens (holismo) para as relações dos homens com as coisas, estando o indivíduo visivelmente destacado do todo (individualismo). Observa

também articulado à tribalização contemporânea.

também que há um distanciamento do indivíduo em relação à natureza, concomitante ao surgimento da ciência. Desta forma, ocorre uma compartimentação dos valores em científicos, estéticos e morais como novas referências em detrimento dos valores religiosos.

Como observam Duarte e Emerson (1993), a ruptura em direção à Modernidade pode ser definida pela universalização, racionalização e laicização, prerrogativas da Revolução Francesa, momento em que se consolida a doutrina da igualdade e liberdade. Entretanto, no entender dos autores, esse processo não foi tão linear e definitivo como pode parecer, mas se deu através de uma articulação contínua entre esses três termos até a configuração do indivíduo moderno, que ainda carrega em si, no entanto, as marcas da “pessoa cristã” - verdade, interioridade e vontade - nele depositadas há muitos séculos.

“O que nos interessa ressaltar aqui a respeito de um quadro complexo e fascinante de correlações entre a nova ordem da pessoa e o novo mundo público, é que este último se articula em direção ao ideal individualista, consubstanciado nas ‘Declarações de Direitos do Homem’. Essa universalização do ‘respeito à pessoa humana’, tradicionalmente desenvolvido no seio do Cristianismo, é um bom exemplo final de uma continuidade principal que justifica a identidade mesma de nossa cultura” (Duarte, L.F. & Emerson, A. G., 1993: 28).

Este trecho demonstra a preocupação destes autores em detectar no próprio ideário individualista que sustentou a Revolução Francesa sua origem cristã pré-reforma. Desta forma, eles estabelecem linhas de continuidade entre a “pessoa cristã” pré-reforma e o “indivíduo” moderno, de maneira diferente de Dumont, que articula o individualismo especificamente ao Protestantismo e à Reforma Católica.

A introdução dos valores de verdade, interioridade e vontade já no Cristianismo pré-reforma, marcando a presença de uma dimensão subjetivista no individualismo desde os seus primórdios, antes mesmo do objetivismo iluminista, faz com que tanto Duarte (1983) quanto Bezerra (1989) remontem os primórdios do sujeito da psicanálise também a um período anterior à emergência do individualismo moderno. Entretanto, estamos de acordo com Bezerra (1989) quando ele ressalta que estes valores só se tornam hegemônicos na história das mentalidades no século XIX.

“Se a noção de singularidade e de reflexão sobre uma realidade íntima pessoal é algo cuja origem é longínqua no pensamento ocidental cristão, sua penetração no tecido social, nas mentalidades, exigiu a construção de uma sociedade cujos processos de socialização, cujos modelos de subjetivação as reproduzisse em escala coletiva. E embora Simmel aponte o século XIX como aquele que radicalizou a noção de individualidade como expressão de uma

realidade incomparável e insólita, uma realidade misteriosa interior, as premissas desse fenômeno se encontram em desenvolvimento bem antes disso. Esse processo, acelerado pelas necessidades impostas pela revolução econômico-social provocada pela ascensão da burguesia, afetou a sociedade em diversos níveis, da esfera da economia e da política até a organização da família e as relações entre seus membros”(Bezerra, 1989:229).

Assim, a instauração do individualismo no Ocidente deu-se de forma lenta e gradual, e envolveu fatores econômicos, políticos e religiosos, que se consolidaram na Revolução Francesa. Vejamos agora, através das contribuições de Simmel, uma outra descrição da constituição do paradigma do individualismo, que privilegia os aspectos subjetivistas do mesmo, tornados hegemônicos a partir do século XIX.

1.1.2. As duas revoluções individualistas: do ideal iluminista de igualdade à apologia romântica da diferença.

De acordo com Simmel (1971[1957]), podemos identificar na história do Ocidente os traços de duas “revoluções individualistas”: a primeira, quantitativa, promotora do individualismo de *singleness*; e a segunda, qualitativa, correspondente ao individualismo de *uniqueness*. Enquanto na primeira revolução individualista, que remonta ao contrato social, os indivíduos são considerados como unidades equivalentes em relação ao todo social, na segunda revolução, a qualitativa, sobressaem-se os aspectos de distinção entre os indivíduos que compõem a sociedade. Porém é importante esclarecer, em primeiro lugar, que ele considera tais revoluções como “sucessivas mas não substitutivas” (Simmel, 1971[1957]:225), ou seja, ele afirma a coexistência dos dois tipos de individualismo no século XIX. Nesta tese, propomos que essa posição também pode mantida em relação à contemporaneidade, e supomos que as intuições de Simmel relativas à falência do ideal universalista presente no contrato social, que contribuiu para a configuração de um novo modelo de individualismo, são atualíssimas no mundo de hoje.

Podemos considerar que, tanto em Simmel quanto em Dumont, o individualismo surge a partir do Renascimento, com a liberação interna e externa da pessoa em relação à ordem transcendente típica da Idade Média, que a mantinha constrangida em grupos homogeneizantes, proporcionando, pouco a pouco, o desenvolvimento da noção de liberdade individual, intrínseca à responsabilidade por si próprio como ser moral. Da mesma maneira, para ambos autores, o

triunfo do *indivíduo* se dá historicamente com a Revolução Francesa e é representado pelos ideais de igualdade, liberdade e fraternidade entre os homens.

Acreditamos que o individualismo concebido por Dumont (1985) corresponde, em linhas gerais, à primeira revolução individualista descrita por Simmel (1971[1957]), ou seja, ao individualismo de *singleness*. Entretanto, Simmel vai além disso, quando se propõe a pensar naquilo que escapa ao ideário contratualista moderno, o pode ser bem representado pelos ideais românticos que conviviam lado a lado com o projeto iluminista desde o período revolucionário. Pensamos que é a partir deste olhar que ele chega ao conceito de individualismo de *uniqueness*.

“Devo agora esboçar a forma peculiar de individualismo que dissolveu a síntese oitocentista que baseava a igualdade na liberdade, e a liberdade em igualdade. No lugar daquela idéia de igualdade que expressa o mais profundo do ser humano, e ainda está por ser realizada, esta outra forma de individualismo substitui a desigualdade. Do mesmo modo que era verdadeiro para a igualdade na outra forma de individualismo, agora, também a desigualdade não requer nada mais que a liberdade para moldar a existência humana na medida em que ela emerge de sua mera latência e potencialidade. A liberdade continua a ser o denominador comum, apesar da oposição entre seus dois correlatos” (Simmel, 1971[1957]: 222. Tradução minha).⁵

Como podemos observar através do trecho acima, o pressuposto básico para a hipótese de Simmel a respeito das duas revoluções individualistas é a progressiva ênfase na *desigualdade* entre os indivíduos, determinando a diferença entre eles ao longo do século XIX, de forma avessa à proposição de *igualdade* presente nos três lemas que nortearam a Revolução Francesa. Na perspectiva simmeliana, o que ocorre no século XIX é uma dissolução da síntese que fundamenta a constituição recíproca das noções de igualdade e liberdade, resultando na segunda revolução individualista. A idéia de liberdade se mantém, mas a idéia de *diferença*, e já não mais de igualdade, emerge. Os indivíduos não somente buscam ser cidadãos de direito, autônomos, mas também querem ser diferentes uns dos outros, cada um quer se sentir como um indivíduo particular e insubstituível.

“Assim que o ego tornou-se suficientemente fortalecido pelo sentimento de igualdade e universalidade, buscou mais uma vez a desigualdade – mas desta vez uma desigualdade determinada de dentro para fora. Depois do indivíduo ter sido, em princípio, liberado das cadeias enferrujadas da guilda, do status, da hereditariedade, e da Igreja, a busca da

⁵ “I shall now sketch the peculiar form of individualism that dissolved the eighteenth-century synthesis which based equality on freedom, and freedom in equality. In place of that idea of equality which expresses the deepest being of man and yet is still to be realized, this other form of individualism substitutes inequality. As was true for equality under the other form of individualism, so now inequality requires nothing but freedom in order for it to shape human existence as it emerges from its mere latency and potentiality. Freedom remains the common denominator, despite this opposition between its two correlatos” (Simmel, 1971[1957]: 222).

independência continuou até o ponto em que indivíduos que haviam se tornado independentes dessa maneira também queriam distinguir-se uns dos outros. O que importava agora não era mais ser um indivíduo livre como tal, mas ser um indivíduo singular e insubstituível" (Simmel, 1971[1957]. Apud Figueira, 1981: : 91).

O trecho acima resume bem o que caracteriza o individualismo de *uniqueness*, que, como afirma Simmel (1971[1957]) tem suas origens no romantismo alemão e se consolida durante o século XIX, particularmente através da própria literatura romântica, com sua ênfase nas experiências, sentimentos e histórias singulares.

Simmel faz uma analogia entre as duas revoluções individualistas e as mudanças na organização da esfera econômica na virada do século XIX. A doutrina da liberdade e da igualdade seria a base da livre competição, enquanto a doutrina da personalidade diferenciada seria a base da divisão do trabalho, e, conseqüentemente da desigualdade social. Isso justifica porque a segunda revolução individualista, no entender de Simmel, resulta da falência dos ideais igualitários propostos em 1789, gerando uma desigualdade que não estava claramente prevista nas origens do liberalismo. Devido a isso, Simmel (1971[1957]) arrisca a hipótese de que a inclusão do termo fraternidade, além de liberdade e igualdade, no ideário da Revolução Francesa representaria, de certa forma, um prenúncio desta possível falência.

Figueiredo (1996) analisa as duas revoluções individualistas de Simmel, discutindo-as em articulação com os movimentos iluminista e romântico. Na visão deste autor, a primeira revolução diz respeito ao *individualismo ilustrado*, em que se enfatizam a igualdade dos direitos do homem como ser racional e a liberdade individual; e a segunda ao *individualismo romântico*, cuja ênfase recai na diferença qualitativa e na singularidade individual. Entretanto, o autor considera discutível que tenha havido uma significativa diferença quanto às épocas em que as duas tradições (e as respectivas "revoluções") se tornaram dominantes, com o movimento romântico vindo a suceder o iluminismo. Deste modo, marca que "as duas revoluções individualistas foram mais simultâneas do que sucessivas" (Figueiredo, 1996:108), assim como o iluminismo e o romantismo apresentam mais relações do que se podia esperar.

Lukes (1985) também defende a hipótese de que as duas revoluções individualistas apresentadas por Simmel são simultâneas. Em sua análise semântica da noção de individualismo, ele parte da mesma premissa que Simmel (1971[1957]), ressaltando que a igualdade e a liberdade constituem as bases cruciais nas quais se sustenta o ideário individualista. No seu entender, a igualdade, fundamentada na noção de um indivíduo abstrato que se faz presente desde a idéia

crisã de igualdade perante Deus até o argumento kantiano da razão universal, é o que fundamenta o princípio da liberdade. Por outro lado, a liberdade, que diz respeito às noções de autonomia, privacidade e desenvolvimento pessoal, só é garantida se as condições de igualdade forem respeitadas ou seja, só se é livre na medida em que se é igualmente autônomo em relação ao outro. Assim, Lukes (1985) propõe que as idéias de liberdade e de igualdade podem se articular de diferentes maneiras, o que possibilita diferentes rearranjos semânticos do individualismo, que, no entanto estão intimamente interligados. Partindo dessa premissa, de modo diferente de Simmel, ele considera que mesmo o individualismo romântico – que podemos equivar ao individualismo de *uniqueness* de Simmel - centrado principalmente nas noções de privacidade e desenvolvimento pessoal, já tem um lugar de ancoragem nos ideais políticos da Revolução Francesa, apesar de ser mais afeto à cultura alemã e ter sido mais difundido na Europa ao longo do século XIX.

Esses pontos de vista nos ajudam a pensar, como já afirmamos na introdução a este capítulo, que o paradigma individualista deve tanto ao iluminismo quanto ao romantismo. Pensamos que esta é uma observação que enriquece nossa análise, apesar de, didaticamente, preferirmos dividir as etapas de construção do paradigma individualista segundo a prevalência de determinados aspectos em relação a outros. Dessa forma, sem entrar nas minúcias das articulações entre ambos, nem tampouco tratar da influência do romantismo nos ideais revolucionários, ainda preferimos considerar, com Simmel, que o individualismo romântico torna-se mais pregnante a partir do século XIX, em um momento, histórico e/ou cultural, em que o contrato social é abalado em suas bases⁶. Isso nos leva a adotar uma posição semelhante à de Simmel e a supor que o paradigma do individualismo persiste ao longo dos séculos, embora tenha sofrido e ainda venha sofrendo transformações significativas em suas prerrogativas fundamentais. Da mesma forma, acreditamos que a hipótese de Simmel a respeito das mudanças no individualismo em função da ascensão da diferença como valor em detrimento do ideal de igualdade se mantém para além do século XIX e estará presente de diferentes maneiras nas novas formas que esse paradigma assumirá no século XX.

Enfim, no nosso entender, a definição do individualismo de *uniqueness*, ou ainda, do individualismo romântico, é a contribuição mais original trazida por Simmel para o debate

⁶ Nossa hipótese, inclusive, pretende abarcar as situações sociais de crise do contrato social e/ou de pré-contratualismo, tal como define Santos (1998), em sociedades que jamais entraram inteiramente em um regime democrático.

acerca do individualismo e, de alguma forma, está articulada com os mais diversos temas explorados por ele ao longo de sua obra, tais como as repercussões subjetivas da vida na metrópole (Simmel, 1976[1903]), as diferenças entre a convivência em círculos sociais maiores ou menores (Simmel, 1971[1908a]) ou a análise da moda enquanto fenômeno social (Simmel, 1971 [1904]) em uma cultura que ele define como “objetiva” (Simmel, 1971[1908b]). A partir desses estudos, Simmel (1971[1957]) observa que, a partir do século XIX, há uma modificação na relação do indivíduo com o seu próprio *self*, que passa a ser tomado como o ponto de referência principal para orientar sua trajetória de vida. O que ele observa a respeito disso é algo muito interessante para a psicanálise: o indivíduo busca cada vez mais em si próprio um ponto de referência fixo e não-ambíguo, na medida em que não pode mais encontrá-lo em nenhum ponto exterior a ele.

“Com este desenvolvimento, a moderna busca de diferenciação cresceu a ponto de repudiar a forma que havia acabado de conquistar. Ao mesmo tempo, o impulso subjacente a este desenvolvimento permanece o mesmo: através da era moderna, o que o indivíduo busca é o seu *self*, um ponto fixo e claro de referência. A necessidade de um tal ponto fixo é cada vez mais urgente em vista da expansão sem precedentes de perspectivas teóricas e práticas e da complicação da vida, à qual se interliga o fato de ter se tomado impossível encontrar este ponto senão dentro de si mesmo (Simmel, 1971[1957], apud Figueira, 1981: 91).

Portanto, a hipótese do individualismo de *uniqueness* aponta para uma profunda modificação subjetiva decorrente das modificações socioculturais que caracterizaram o advento da Modernidade e a ruptura com a sociedade tradicional medieval. Assim, fora de um contexto social onde prevalecia o holismo e em que o lugar e as expectativas em relação a cada membro eram predeterminadas socialmente pela tradição, o indivíduo moderno deve voltar-se para si próprio, sendo levado a buscar em si mesmo as referências para se sustentar no mundo, ou seja, torna-se desamparado.

Pensamos que estes tipos de observação tornam a obra de Simmel muito interessante do ponto de vista da própria história do surgimento do sujeito da psicanálise freudiana. Como observam Figueira (1981), Bezerra (1989) e Figueiredo (1996), Simmel faz referência à dimensão subjetiva do indivíduo, possibilitando pensar a própria emergência da psicanálise e a constituição do conceito de sujeito do desejo marcado pela singularidade na cultura individualista. Figueira (1981) é ainda mais preciso ao afirmar que a inspiração freudiana ao constituir o sujeito da psicanálise pouco partilha com a teoria do indivíduo de Dumont, mas é

derivada do individualismo romântico alemão, representado pelo individualismo de *uniqueness* postulado por Simmel.

Além disso, Bezerra (1989) mostra que o discurso psicanalítico só pôde fazer sentido socialmente a partir da noção de singularidade, a qual implica na possibilidade de apropriação por parte de cada um de uma biografia única que desliza entre o passado, o presente e o futuro. É sobre esse solo que a psicanálise pôde nascer e se desenvolver como uma prática social no século XIX, como ele demonstra:

“Nascida no momento de consolidação do individualismo como ideologia hegemônica no Ocidente, ela seria a versão mais sofisticada das práticas que, durante séculos, foram moldando uma certa experiência subjetiva compartilhada pelos sujeitos humanos, experiência que se funda numa consciência de si enquanto universo único, dotado de uma dimensão interior insondável e articulada por uma imbricação entre subjetividade, sexualidade e verdade interior”(Bezerra, 1989: 222).

Assim, pensamos que o “individualismo romântico” descrito por Simmel, mais do que o “individualista iluminista” representado no ideário do contrato social, nos permite entender de que forma configurou-se essa verdadeira revolução na história das mentalidades, à qual podemos ter acesso tanto a partir da produções literárias do romantismo (Kehl, 1998), quanto através do traços românticos presentes nos próprios sujeitos, dentre os quais destacam-se os adolescentes, personagens literários e reais tipicamente modernos. Porém, no nosso entender, Simmel vai além do momento inaugural da psicanálise na Modernidade, e é capaz de apontar questões relativas ao individualismo de *uniqueness* que se intensificam ao longo século e podem contribuir para pensarmos sobre o sujeito na contemporaneidade, o que torna sua obra atualíssima. Gostaríamos de destacar, principalmente, a perda de referências tradicionais e a sua busca no próprio sujeito, o que pode resultar num sentimento de forte solidão, ou ainda, engendrar certos laços sociais cuja função primordial é funcionar como meios de sustentação subjetiva.

Vejamos agora mais de perto de que forma o individualismo se articula com uma nova apresentação do laço social, na qual torna-se possível fazer a distinção entre uma esfera pública e uma esfera privada, embora em um segundo momento isso se complexifique e se reorganize incessantemente de diversas formas.

1.1.3. O individualismo na tensão entre o público e o privado

Depois desse breve percurso sobre a constituição do paradigma individualista na Modernidade, é possível observar que sua consolidação na sociedade ocidental confunde-se com a instauração dos limites entre as esferas públicas e o privadas. Em outras palavras, a ascensão do privatismo na história do Ocidente, cuja face mais marcante pode ser reconhecida no individualismo, determinou a própria constituição do público. Isso está presente tanto na análise de Dumont quanto de Simmel, mas cada um deles explora essas tensões de uma maneira diferente ao privilegiar um ou outro lado da balança. Enquanto Simmel privilegia o modo como as transformações referentes ao universo público tem efeitos sobre o privado, ou seja, de que forma as transformações socioculturais se manifestam subjetivamente, Dumont enfatiza a forma pela qual as transformações ocorridas na esfera privada repercutem no âmbito público, como se deu na formulação do contrato social.

De todo modo, o nascimento do individualismo na Modernidade confunde-se com o surgimento de uma distinção entre a esfera pública e a esfera privada que se consolida com a Revolução Francesa. Essa distinção se instaura a partir de uma tensão inaugural entre interesses privados e interesses públicos.

“Neste processo, a Revolução Francesa opera uma ruptura dramática e contraditória, sendo preciso, aliás, distinguir seus efeitos a curto e a longo prazo. No nível imediato, há a desconfiança de que os ‘interesses privados’, ou particulares, oferecem uma sombra propícia aos complôs e às traições. A vida pública postula a transparência; ela pretende transformar os ânimos e os costumes, criar um homem novo em sua aparência, linguagem e sentimentos, dentro de um tempo e de um espaço remodelados, através de uma pedagogia do signo e do gesto que procede do exterior para o interior” (Ariès, 1991, 17).

Assim, como mostra Ariès, no período revolucionário, aquilo que remete à ordem do privado é visto como algo conspiratório, uma verdadeira “traição à nação” (1991: 21). Nesse sentido, o privado remete àquilo que é repudiado ou proibido, cuja referência exemplar pode ser encontrada nas obras de Sade, escritas nesse período, nas quais o caráter de perversidade marcante é condenado publicamente mas atrai a atenção de milhares de leitores. Nesse período, o aspecto público é exaltado, o que repercute até mesmo nos hábitos privados, tais como a utilização da indumentária e dos objetos pessoais ou decorativos com motivos revolucionários. A invenção do direito civil é herdeira direta deste ambiente, e pode nos servir como recurso para demonstrar de que forma a esfera privada e esfera pública se constituem reciprocamente.

Mas enquanto durante a Revolução Francesa “ a coisa pública, o espírito público invadiram os domínios habitualmente privados da vida” (Ariès, 1991), ao final do século XIX, o indivíduo se distancia progressivamente de suas funções públicas e se reduz cada vez mais a sua face privada (Ariès, 1992). Sennett (1988) trabalha exatamente esse processo de inflação progressiva da esfera privada em detrimento da esfera pública desde o século XVIII ao século XX, mostrando-nos as modificações da experiência privada que se processaram em diferentes momentos. Como ele observa, os próprios hábitos vestimentares sofrem enormes transformações com avanço da privatização paralelo ao crescimento da sociedade de consumo, que começa a se desenvolver no século XIX.

“Uma pessoa conhecia verdadeiramente a outra entendendo-a em seu nível mais concreto, que consistia em detalhes da roupa, do discurso, do comportamento. Nas roupas e nos discursos da Paris de Balzac, as aparências já não eram mais um distanciamento do eu, mas antes pistas para o sentimento privado. Inversamente, o “eu “ já não mais transcendia suas aparências no mundo. Esta era a condição básica da personalidade”(Sennett, 1988: 194).

É interessante notar a verdadeira inversão de valores que se opera nesse momento de transição e se evidencia através da moda. A roupa deixa de ser um índice do lugar social e político (público) e torna-se muito mais um veículo de manifestação da experiência privada, da singularidade. Mas a vinculação da aparência e da imagem com a questão da singularidade e da originalidade, não está livre do julgamento moral e não se dá sem pudores, de modo que a escolha das roupas assume, nesse momento inicial da sociedade de consumo, um caráter de perigo iminente. Assim, a escolha do traje envolvia uma verdadeira negociação entre interesses privados e interesses públicos, presentificado o conflito entre subjetividade e moralidade então constituído.

O argumento de Figueiredo (1996) acerca da constituição da subjetividade moderna também se baseia na distinção entre as esferas pública e privada, a partir do crescente cultivo à privacidade, da qual o iluminismo e o romantismo constituem duas formas de exteriorização segundo um modelo racional ou sentimental, respectivamente. Segundo ele, em Simmel (1971[1957]), podemos identificar essas duas formas de apresentação da experiência privada nos dois tipos de individualismo, o individualismo de *singleness* e o individualismo de *uniqueness*, os quais, para ele, se sucedem. No entanto, como já observamos anteriormente, pensamos que a originalidade dos argumentos de Simmel sobre o individualismo está na sua vertente romântica e

subjetivista, e é através dessa mesma vertente que podemos extrair das produções simmelianas elementos para caracterizar a delimitação entre o público e o privado na Modernidade.

Consideramos que a obra de Simmel tem se destacado particularmente por ser ele um dos pioneiros a pensar sobre as relações entre a subjetividade e a vida na metrópole (Simmel, 1976 [1903]). Sua visão sobre o individualismo caracteriza-se por sua estreita proximidade com as questões concernentes ao universo dos grandes centros urbanos que se desenvolveram a partir do final do século XVIII na Europa. Em *A metrópole e a vida mental*, Simmel parte do seguinte pressuposto: “a metrópole extrai do homem, enquanto criatura que procede a discriminações, uma quantidade de consciência diferente da que a vida rural extrai” (Simmel, 1976[1903]: 12). Simmel afirma que isto se dá porque a cidade promove uma intensificação de estímulos nervosos nos indivíduos, resultante de uma alteração brusca e ininterrupta entre estímulos exteriores e interiores. Segundo Simmel, esta é uma das razões para o predomínio da atitude *blasé* (Simmel, 1976[1903]: 16) do indivíduo urbano, que, pela impossibilidade de responder discriminadamente a cada um dos estímulos que lhe acometem, adota uma postura uniforme em relação aos objetos e aos outros, assumindo um comportamento social de reserva ou de preservação de determinadas aparências esquematizadas de fora. Desta forma, através da análise da atitude *blasé* Simmel (1976[1903]) nos permite pensar em um certo distanciamento do homem urbano em relação ao mundo público, na busca de um refúgio privado em sua própria interioridade, devido ao excesso de estímulos aos quais ele é submetido constantemente. Segundo Simmel, a vida metropolitana contribui, para um aumento da consciência de si e dos processos afetivos daqueles que nela habitam, como tentativa de proteção em relação ao excesso de sensações e sentimentos aos quais estão submetidos, e que devem ser metabolizados simultaneamente.

“Isso resulta em que o indivíduo apele para o extremo no que se refere à exclusividade e particularização, para preservar sua essência mais pessoal. Ele tem de exagerar esse elemento pessoal para permanecer perceptível até para si próprio” (Simmel, 1976[1903]: 24).

Assim,

“Os mesmos fatores que assim redundaram na exatidão e precisão minuciosa da forma de vida, redundaram também em uma estrutura da mais alta impessoalidade; por outro lado, promoveram uma subjetividade altamente pessoal” (Simmel, 1976[1903]: 15).

O trecho acima nos faz pensar, então, que a Modernidade e o crescimento das cidades, obrigam o indivíduo a lidar permanentemente com a tensão entre o pessoal e o impessoal, ou,

porque não dizer, o privado e o público, própria ao novo contexto social que se apresenta. Em seus próprios termos, com a ampliação dos círculos sociais, Simmel (1971[1908a]) observa nos indivíduos o conflito entre uma “tendência para a individualização”(p. 259) e uma “tendência para a não-diferenciação”(p. 259).

“Levamos, por assim dizer, uma existência duplicada, ou, se alguém preferir, uma existência cortada ao meio. Vivemos como um indivíduo dentro de um círculo social, tangivelmente separado de seus outros membros, mas também como um membro deste círculo, separado de tudo que não pertence a ele. Se existe, dentro de nós, uma necessidade tanto de individuação quanto de seu oposto, então essa necessidade pode ser satisfeita em qualquer um dos dois lados de nossa existência. O impulso de diferenciação é satisfeito através do contraste entre a personalidade específica de cada um e os outros membros, porém, este mais corresponde a um menos na satisfação que a mesma pessoa, como ser puramente social, deriva da unidade com seus companheiros. (Simmel, 1971[1908a]: 259, apud. Figueira, 1981:94).

Assim, o surgimento do conflito interno ao indivíduo é proporcional a um enfraquecimento do laço social universal que se dá à medida em que a individualização se intensifica. Isso nos remete à função que a família passa a desempenhar no âmbito social a partir da Modernidade, assumindo em larga escala o papel de núcleo social (e socializante) fundamental para o indivíduo, que era desempenhado até então principalmente pelas instituições religiosas. O próprio Simmel (1971[1908a]) faz menção ao esse novo papel desempenhado pela instituição familiar com o aumento dos círculos sociais na metrópole. Com a expansão da cultura industrial urbana, os indivíduos passam a conviver com pessoas de fora do círculo familiar, seja em ambientes de trabalho, seja em ambientes públicos, como bares ou cafês que começam a surgir no cenário das cidades, adquirindo determinadas “exigências de civilidade” (Sennett, 1988:33) e adotando atitudes padronizadas ou, como vimos, “blazés” (Simmel, 1976[1903]). Assim, a possibilidade de expressar seus sentimentos íntimos e experiências passou a se restringir ao domínio familiar e os problemas públicos passaram a ser resolvidos cada vez mais no âmbito privado. A família, como representante da esfera privada, torna-se um refúgio em relação ao mundo público, considerado perigoso e competitivo (Sennett, 1988; Lasch, 1991), participando, portanto, do processo de individualização da sociedade moderna através do seu retraimento em um universo privado da existência distinto do mundo público do trabalho e da cidade.

“A importância da família é inicialmente política e real, depois, com o crescimento da cultura, é cada vez mais psicológica e ideal. A família, como um indivíduo coletivo, oferece a seus membros uma diferenciação preliminar que, pelo menos, os prepara para a diferenciação absoluta; por outro lado, a família oferece a seus membros um abrigo sob o qual esta

individualidade absoluta pode se desenvolver até que tenha força para se opor à universalidade mais ampla”(Simmel, 1971[1908a]: 262, apud Figueira, 1981: 103).

Portanto, com a consolidação da Modernidade no século XIX, a família adquire a função de demarcador dos limites entre a esfera pública e a esfera privada, à medida em que “o público veio a significar uma vida que se passa fora da vida da família e dos amigos íntimos...”(Sennett, 1988: 32). Assim, a nova família burguesa torna-se palco privilegiado para a manifestação de questões e conflitos íntimos (Ariés, 1992: 62), articulados, por sua vez, à instauração do individualismo.

Os teóricos da Escola de Frankfurt (Marcuse, 1962, Adorno & Horkheimer, 1981; Fromm, 1981; Habermas, 1981) analisam bastante a função que a família exerce como célula intermediária entre a ideologia social e a constituição da subjetividade. Advindos de uma tradição marxista, os autores da teoria crítica estão preocupados, de uma maneira genérica, em detectar de que forma se dá a transmissão da ideologia capitalista nas várias esferas da sociedade industrial. Dessa forma, como observa Freitag (1990), principalmente Marcuse e Habermas desenvolvem seus argumentos no sentido de demonstrar que o sistema capitalista, legitimado pela ciência e pela técnica, funciona dentro de uma determinada lógica que ofusca a consciência dos trabalhadores. Partindo disso, utilizam o referencial freudiano para fundamentar suas hipóteses e consideram que o complexo de Édipo denuncia uma situação de dominação ideológica, veiculada originalmente pela família, mas que se amplia fora dela no macrocosmo.

Segundo esta linha de argumentação, a família monogâmica patriarcal, fundada na autoridade paterna, é responsável pela transposição de um poder externo e público para uma instância subjetiva, o supereu (Canevacci, 1981). Seguindo a proposição freudiana de que “a civilização é fundada na repressão das pulsões” (Freud, [1930]1974), Marcuse ([1955]1962) afirma que a cultura industrial capitalista veicula uma ética da produtividade e exige uma “sublimação repressiva” contínua de Eros, que se dá exclusivamente através do trabalho. Assim, segundo ele, o imperativo do trabalho é disseminado através de uma imposição de “dessexualização” pela “civilização repressiva” que induz a uma cisão entre prazer e trabalho, com limites claramente marcados para o exercício de cada um deles.

Dessa forma, na Modernidade, a ética do trabalho, as noções de respeito ao bem público, o significado do permitido e do proibido, veiculadas fundamentalmente pela família, contribuíram imensamente para um determinado modo de constituição subjetiva. Com isso, o

que gostaríamos de acentuar é que, se concebemos a psicanálise como herdeira da Modernidade, a partir de uma leitura frankfurtiana, é perfeitamente possível supor que o complexo de Édipo é um dispositivo teórico ancorado justamente nesse contexto da família como a grande depositária das paixões e dos conflitos, na qual a interdição e a censura culturalmente engendradas são encenadas em um âmbito privado. De fato, esse momento histórico, que corresponde à instauração da tensão entre as esferas públicas e privadas do laço social, deixa como marca cultural na constituição da subjetividade a presença das interdições, que se fazem nitidamente presentes no psiquismo através de um jogo de forças que se impõe entre o desejo do sujeito e a moral social, o que se faz representar nitidamente pela teoria do complexo de Édipo. Nesse sentido, é interessante a observação feita por Sennett (1988) de que a histeria é a expressão clara deste conflito, já que é interpretada por Freud como sinal de interrupção de um movimento desejante por uma censura. Pensamos ser importante articular a invenção do complexo de Édipo ao seu momento histórico de origem para que possamos ter em mente que o estudo do panorama cultural das sociedades contemporâneas muitas vezes exige novas leituras do texto freudiano, que privilegiem outras questões além do Édipo.

De qualquer maneira, o que nos interessa marcar principalmente aqui é que o individualismo de *uniqueness* (Simmel, 1971[1957]), que prevalece ao final do século XIX e remonta às primeiras experiências psicanalíticas surge no contexto de uma inflação do privado em oposição ao público que se perpetua ao longo do século XX dando origem a novas manifestações de individualismo. Desta forma, o próprio âmbito do privado é redefinido ao final do século XIX. Ser indivíduo, então não é mais ser cidadão acima de tudo, cuja "dignidade" (Lukes, 1985) se ancora na ética protestantista centrada no trabalho, mas sim é ser diferente, sentir-se único, em contraposição a um sentido de posse de um bem comum e de cidadania.

Enfim, o que podemos começar a constatar, dando continuidade na próxima parte, é que essa invasão do privado sobre o público acabou por descaracterizar a distinção entre ambos. Pouco a pouco, mesmo os eventos públicos passam a ter sentidos predominantemente privados, assim como o privado torna-se cada vez mais objeto de intervenção das agências públicas, tais como o Estado e os agentes da mídia. E, se a vida privada adquire um novo aspecto, podemos supor novas configurações subjetivas apoiadas em novas concepções de individualismo que se desdobram a partir do individualismo de *uniqueness*. Vejamos agora mais detalhadamente esse

processo de declínio do privatismo articulando-o com as transformações na função que a família tem desempenhado na cultura individualista ocidental.

1.2. Os novos rumos do individualismo no século XX

Na passagem do século XIX para o século XX, a concepção de privado e individual tende a se afastar cada vez mais das utopias igualitárias de 1789, voltando-se para a atomização e a afirmação da diferença. Assim, no século XX, podemos notar uma expansão da sociedade de consumo, articulada à ascensão do liberalismo no âmbito político, ambos favorecendo um aumento dos ideais libertários no lugar dos ideais ligados ao trabalho e às instituições tradicionais, tais como o Estado e a família, o que determina um novo lugar para o privatismo.

Uma das faces desse fenômeno consiste nas mudanças ocorridas na esfera familiar. Enquanto o nascimento da família nuclear burguesa pode ser articulado ao individualismo moderno, no século XX nos deparamos com inúmeras transformações sofridas por essa instituição nas últimas décadas. Podemos notar que a função que a família desempenha na constituição da subjetividade vem sendo alterada em função da passagem de uma sociedade repressiva para uma sociedade permissiva (Zaretsky, 1976, Lasch, 1991). Tais alterações têm repercussões inegáveis na esfera individual, a partir das quais Salem apresenta uma nova versão do conceito de individualismo, paradigmático do contexto social contestatório que predominou nos anos 60 e 70: o individualismo libertário (Salem, 1991). Assim, supomos que o período libertário significou uma profunda transformação na esfera dos ideais sociais na cultura ocidental, pautada em uma nova configuração das relações entre o público e o privado, delineando novos laços sociais, novas formas de lidar com as diferenças entre os sexos e entre as gerações, que ainda hoje marcam fortemente nossa sociedade.

1.2.1. Novas relações entre o público e o privado: a sociedade permissiva

O século XX deu continuidade ao movimento de expansão do privatismo que acompanhou a instauração do paradigma individualista no Ocidente. Essa questão é problematizada por Sennett em *O Declínio do Homem Público*. A tese de Sennett está em continuidade direta com o pensamento de Simmel, na medida em que privilegia a análise da cultura

urbana e suas relações com a sociedade do consumo, apontando para a ênfase que essa cultura, alimentada pela ética romântica, dá à autenticidade, ou melhor, ao privado em detrimento do público, o que, segundo ele, pode ocupar um lugar tão tirânico e dominante quanto o que os ideais do trabalho e da austeridade, típicos da ética protestante, ocupavam na Modernidade.

“O espaço público morto é uma das razões, e a mais concreta delas, pelas quais as pessoas procuram um terreno íntimo que em território alheio lhes é negado. O isolamento em meio a visibilidade pública e a exagerada ênfase nas transações psicológicas se complementam(...) A troca que vem ocorrendo entre preocupação pública e preocupação privada, ao mobilizar estas questões obsessivas da legitimidade do eu, tornou a despertar os mais corrosivos elementos da ética protestante, em uma cultura que já deixou de ser religiosa mas que tampouco está convencida de que a riqueza material é uma forma de capital moral”(Sennett, 1988:25).

O culto à autenticidade na cultura do consumo também é trabalhado por Lasch (1983) em *A Cultura do Narcisismo*, concebida a partir da experiência americana do esvaziamento da ética do trabalho em prol da ética do consumo, na qual reina uma incessante busca de prazer articulada a uma promessa de satisfação narcísica alimentada pela publicidade e pela moda. Ambas, assegura Lasch, estimulam não só a preocupação com as aparências, mas também têm como consequência o fato de homens e mulheres passarem “a ver a criação do eu como a forma mais alta de criatividade” (Lasch, 1983: 124). Lasch (1983) define a cultura do narcisismo, em linhas gerais, pelo enfraquecimento do sentido de tempo histórico e pelo colapso da autoridade e das tradições, que promovem um sentimento de vazio interior como experiência subjetiva paradigmática.

“O narcisista não se interessa pelo futuro porque, em parte, tem muito pouco interesse no passado...Em uma sociedade narcisista - uma sociedade que dá crescente proeminência e encorajamento a traços narcisistas -, a desvalorização cultural do passado reflete não só a pobreza das ideologias predominantes, as quais perderam o pulso da realidade e cederam à tentativa de dominá-la, mas a pobreza da vida interior do narcisista.”(Lasch, 1983: 15).

Partindo dessa afirmação, Lasch esboça uma oposição entre o narcisista constituído na sociedade de consumo e o individualista moderno, nascido na era da produtividade, afirmando que “para o narcisista, o mundo é um espelho, ao passo que o individualista áspero o via como um deserto vazio, a ser modelado segundo seus próprios desígnios”(Lasch, 1983: 31). Nesse sentido, o papel ascendente da ética romântica, em detrimento da ética protestante predominante nos primórdios da Modernidade, é central na configuração desse novo modelo de subjetividade, e se harmoniza perfeitamente com a cultura do consumo que começa a se configurar

(Campbell, 1991; Featherstone, 1997), na qual é ressaltado o anseio pela vida sem restrições, expressiva e espontânea, o que é projetado claramente na publicidade em torno das mercadorias e se manifesta particularmente no fenômeno da moda.

Esse novo cenário configurado com a constituição da sociedade de consumo, que exacerbava ao extremo os ideais românticos relativos à liberdade e à autenticidade, nos traz questões a respeito da nova modalidade de individualismo que se delineia com a transição entre esses dois momentos históricos, expressão de uma nova configuração do individualismo romântico, descrito por Simmel no início do século, que tem se reatualizado de diversas maneiras desde a Modernidade. Entretanto, afim de melhor nos aproximarmos dessa questão, torna-se necessário investigarmos melhor as mudanças nos modos de vivenciar a experiência privada no século XX, atrelados ao novo lugar que a família ocupa nesse momento, afim de que o próprio conceito de individualismo possa ser reavaliado e renomeado.

A crescente privatização da cultura ocidental no século XX articula-se essencialmente com as transformações sofridas pela instituição familiar. Herdeiros do pensamento frankfurtiano, tanto Lasch (1991) como Zaretsky (1976) e Sennett (1988), constataam a presença de uma "nova família" na esfera social, que representa bem as novas relações entre o público e o privado nesse século. A tese desses autores baseia-se fundamentalmente na hipótese de que a família perde o seu lugar de referência como uma instituição repressiva estruturada em torno da autoridade patriarcal, passando a caracterizar-se, pelo contrário, pelo predomínio de uma atmosfera de liberdade e permissividade. O que ocorre, na verdade, é que a família delega, cada vez mais, à escola, a especialistas, e à própria mídia, sua função como agente na formação das crianças (Sodré 1984; Maffesoli, 1987; Lasch, 1991; Castro, 1998b).

Zaretsky (1976) explica o declínio da família patriarcal em termos do impacto do capitalismo sobre a família, mostrando que a subjetivação na cultura do século XIX abandona a referência primordial ao trabalho e assume características cada vez mais "pessoais" ou "subjetivas" (Zaretsky, 1976: 65). Ao mesmo tempo, a esfera da "vida pessoal", restrita ao âmbito familiar, deriva precisamente da cisão entre "trabalho" e "vida", o que descompromete a família da reprodução e transmissão do laço social.

"Progressivamente alijada da esfera da produção, a família contemporânea ameaça se tornar uma fonte da subjetividade divorciada de qualquer significado social. Nela um mundo de uma grande complexidade psicológica foi desenvolvido como contrapartida ao extraordinário grau de racionalização e impessoalidade alcançado pelo capital na esfera da produção de

mercadorias. Os valores individualistas gerados por séculos de desenvolvimento burguês – consciência de si, perfeccionismo, independência – assumiram uma nova forma a partir da insaciabilidade da vida pessoal na sociedade capitalista avançada. A vida interna da família é dominada pela busca por um preenchimento pessoal para o qual parece não haver nenhuma regra” (Zaretsky, 1976: 74. Tradução minha)⁷.

Ao mesmo tempo, há um deslocamento de valores que enfatizam a relação com o trabalho e com a produção para valores ligados ao consumo e à fruição. A partir da tese de Marcuse, relativa à “sublimação repressiva” (Marcuse, 1962), típica da Modernidade, que apontava para a o imperativo do trabalho levando a uma sublimação repressiva alijada do prazer, no século XX fala-se em “dessublimação repressiva” (Adorno, apud Zizek, 1992), numa alusão à imposição de prazer absoluto e sem conflitos presente na cultura do consumo. Assim, a dessublimação repressiva atua como um mecanismo hipnótico que aliena o eu em uma “automaticidade” (Zizek, 1992) ou “instrumentalidade” (Calligaris, 1991), que, de modo similar à sublimação repressiva, também produz um efeito alienante e “repressor”⁸ sobre o mecanismo de satisfação da pulsão, favorecendo, entre outras coisas, os engajamentos totalitários.

Enquanto a sublimação repressiva está em relação direta com a repressão exercida pela família moderna, a dessublimação repressiva, por outro lado, pode ser articulada à atmosfera permissiva que predomina na família e na cultura contemporânea. Segundo Lasch (1991), há uma transição da ideologia do trabalho à ideologia do lazer criativo, que começa a se delinear no século XIX, culminando no século XX com a ascensão da “ideologia dos compromissos não obrigatórios” (Lasch, 1991: 177). Os compromissos não-obrigatórios representam os frágeis vínculos que passam a unir os casais e a família de um modo geral, compromissos que podem ser desfeitos facilmente, que se tornam dominantes na sociedade em detrimento de regras preestabelecidas que garantiam uma maior continuidade dos laços. É assim que, a partir da

⁷ “Increasingly cut off from production, the contemporary family threatens to become a well of subjectivity divorced from any social meaning. Within it a world of vast psychological complexity has developed as the counterpart to the extraordinary degree of rationalization and impersonality achieved by capital in the sphere of commodity production. The individualistic values generated by centuries of bourgeois development – self-consciousness, perfectionism, independence – have taken new shape through the insatiability of personal life in developed capitalist society. The internal life of the family is dominated by search for personal fulfillment for which there seem to be no rules” (Zaretsky, 1976: 74).

⁸ A dessublimação repressiva está na base de algumas formulações a respeito do supereu contemporâneo, que o concebem, não como derivado de um recalque do prazer e da agressividade – o que levou a Freud a concebê-lo como herdeiro do complexo de Édipo (Freud, 1923) – mas como resultante de um complexo de Édipo indomado ou pouco dominado (Freud, 1923), situando-o então como herdeiro do desamparo original (Garcia, 1999) ou como um supereu materno (Zizek, 1992). O que esses autores evocam é um contexto de constituição subjetiva incestuoso,

década de 60, com a contracultura e a ascensão do movimento feminista, a família nuclear começa a sofrer críticas diretas “enquanto símbolo de um culto sentimental à privacidade, repudiado por todos em favor de uma busca da ‘comunidade’ (Lasch, 1991:178). Nesse contexto, o vínculo conjugal passa a ser concebido como um “compromisso não-obrigatório” (Lasch, 1991:183).

De modo similar, na “família permissiva”, os modos de relação entre os pais e os filhos são redefinidos. Segundo observa Lasch (1991), o elemento essencial da vida conjugal passa a ser o companheirismo e não mais a criação de filhos, o que acarreta o esmaecimento entre os papéis desempenhados por cada um dos membros da família. Ao mesmo tempo, exagera-se o culto à juventude, tomada como faixa etária ideal, o que leva a uma minimização das diferenças etárias e à desvalorização das tradições. Simultaneamente, os pais abandonam o lugar de autoridade perante seus filhos relacionando-se com eles como meras projeções narcísicas de suas próprias fantasias onipotentes (Calligaris, 1996b, Castro, 1998c). Além da ausência de limites claros entre o permitido e o não-permitido, que nesse contexto deixam de ser transmitidos pelos pais, como constata Lasch (1991), os filhos passaram a ter uma relação de menor convivência e menor confronto direto com eles, o que favoreceu a exacerbação da fantasia e das idealizações.

Gostaríamos de deixar claro que não estamos supondo que o declínio da família patriarcal está em correspondência imediata com um declínio da função paterna, como tem sido discutido em psicanálise. Podemos perfeitamente supor que essa função se exerce de outras maneiras, através de outras agências mediadoras, tais como a escola e o Estado (Lajonquière, 2000). Ou melhor, que se trata de uma relação recíproca entre a família como microcosmo e a sociedade como macrocosmo, em que ambas são afetadas e se afetam de acordo com as mudanças no plano da cultura. Não podemos negar que as mudanças nas relações entre o público e o privado, que as transformações da família tão bem representam, têm efeitos mais amplos na esfera dos laços sociais e dos ideais culturais, que se pulverizam e se multiplicam incessantemente em função das mínimas diferenças reinvidicadas pelos sujeitos. De qualquer maneira, a pulverização das referências simbólicas, que se acentua no século XX, repercute inegavelmente na constituição psíquica dos sujeitos na contemporaneidade, que ficam cada vez

sem a presença do terceiro no lugar da Lei, mesmo supondo que esse lugar não é necessariamente ocupado pela figura do pai, o que diz respeito a nova configuração social mais ampla que a nova família reproduz.

mais mais à mercê de si mesmos na busca e na escolha dos meios, dentre a multiplicidade de recursos simbólicos oferecidos pela sociedade, para elaboração do Édipo e do laço social.

Enfim, por ora vamos nos deter apenas no pressuposto laschiano de que o indivíduo moldado por essa “cultura do narcisismo”, constituída nas metrópoles ocidentais durante o século XX trata questões públicas como questões privadas, na medida em que as fronteiras entre o espaço público e o espaço privado dissolvem-se progressivamente. Assim, podemos identificar uma verdadeira “cultura da privacidade”, que acabou por tornar público o que havia de mais privado (Costa, 1994). O privado é exposto a público, dissecado e consumido vorazmente na forma de informação e entretenimento. Inversamente, a privacidade é moldada por valores provenientes de meios públicos, tais como a mídia e a internet, que por sua vez tornam-se mais e mais especializados em atender de forma particularizada a demandas de grupos com interesses e estilos de vida singulares.

Veremos em seguida como, a partir das décadas de 60 e 70, não é mais possível discriminar causas políticas de causas subjetivas, ambas são igualmente marcadas por um tom essencialmente libertário, de rebelião aos valores hegemônicos instituídos. Consideramos que essa virada histórica também pode ser pensado a partir da ascensão de um novo tipo de individualismo, definido por Salem (1991) como “individualismo libertário”, que julgamos ser bastante representativo desse momento de transição entre a Modernidade e a contemporaneidade.

1.2.2. O individualismo libertário

O “individualismo libertário-psicologizante”, tal como defende Salem (1991), se expressa de forma culminante no imaginário social dos anos 60/70, mas, no entanto, não se origina nem se esgota exclusivamente nesse período. Trata-se apenas, segundo ela, de um recurso analítico para discorrer sobre certa modalidade de individualismo articulado a um código moral prescrito e cultivado de forma privilegiada nessas décadas. Ela observa que tal código moral se destaca pela confluência de tendências de pensamento que, originárias das mais diferentes esferas da vida social, estabelecem influências recíprocas e se alimentam mutuamente de um ideário revolucionário. Este ganha uma repercussão avantajada, segundo Salem (1991), particularmente, devido aos meios de comunicação de massa, de modo que movimentos de contestação despontam quase simultaneamente em vários países ocidentais.

Dessa forma, a primeira característica do ideário libertário, como aponta Salem (1991), é o questionamento radical a todas as formas de poder e a todas as autoridades constituídas – Estado, família, Igreja -, tendo em vista suas inclinações normalizadoras, o que contribui para a proposta de implantação de sistemas ou estilos de vida alternativos. O movimento da contracultura, como exemplo paradigmático, evoca o modelo da comunidade, isto é, “um sistema rudimentarmente estruturado, relativamente indiferenciado e no qual os aspectos afetivos da vida social dominam sobre os jurais”(Salem, 1991: 65). Esta ideologia, somada à anti-psiquiatria, leva ao extremo da proclamação e defesa da abolição da família, em nome do pleno desenvolvimento individual (Cooper, 1974, apud, Salem, 1991).

“A prevalência assumida pelo indivíduo, pelo pessoal, e a valorização imputada às idiossincrasias e à subjetividade evidenciam-se ainda, por um lado, na ênfase em direção à intimização – conforme salientado por Lasch em sua análise do ‘narcisismo moderno’. De outro, tais valores afirmam-se como os fundamentos éticos últimos dos discursos sociais e como razão de ser das instituições. Ou seja, vinga a representação do social como derivando sua inteligibilidade última do indivíduo, e da totalidade como subordinada e estando a serviço do pleno desenvolvimento das potencialidades individuais” (Salem, 1991: 72)

Nesse trecho evidencia-se a proximidade das hipóteses de Salem em relação à discussão que estamos encaminhando, relativa à progressiva privatização da cultura ocidental, que trabalhamos aqui através da tese de Lasch sobre a “cultura do narcisismo”(Lasch, 1983)⁹. Dessa forma, o individualismo libertário (Salem, 1991) associa-se à dissolução dos limites entre o público e o privado, seja na esfera subjetiva propriamente dita, seja no que diz respeito ao declínio da família como instituição intermediária entre os dois mundos.

O tema crucial na definição do individualismo libertário é a liberação, tomada como regime ideal a que deve ser submetido o indivíduo em sua relação com o social. O ideário da liberação questiona todo e qualquer constrangimento social, mas recai particularmente sobre a esfera da sexualidade, pedra de toque desse modelo individualista¹⁰. O corpo, um corpo do

⁹ O fato de trabalharmos aqui as hipóteses de Lasch em relação à “cultura do narcisismo”, articulando-as com o individualismo libertário, não significa, na nossa concepção, que as questões levantadas por ele estejam restritas exclusivamente a essa modalidade individualista defendida por Salem. Consideramos, no entanto, que as hipóteses de Lasch poderiam auxiliar na delimitação de um campo sobre o qual o individualismo libertário se ergue. Mas como a própria autora que o concebe defende, não se trata de restringir questões a um determinado momento histórico, mas sim acentuar algo que prevaleceu no imaginário dos anos 60/70, ao que acrescentamos, algo que têm repercussões na contemporaneidade. Nesse sentido recorremos novamente a Lasch para discutir o individualismo contemporâneo, dessa vez enfatizando a hipótese sobre o “mínimo eu” como forma de apresentação do narcisismo.

¹⁰ Do conjunto do ideário libertário, Salem(1991) destaca Marcuse (1962) com suas hipóteses repressivas da sexualidade, dentro da proposta mais ampla também abraçada por Reich, que visa articular revolução e prazer.

prazer, torna-se a fonte de expressão mais clara do cultivo do eu e da liberação, objeto primário de exercício da ideologia libertária, podendo ser tomado como o representante visível da auto-identidade. Da mesma maneira, a valorização do natural, do espontâneo, da anti-normatividade, do subjetivo, desembocam numa “ética que exacerba valorativamente as diferenças individuais” (Salem, 1991: 69), de modo que o individualismo libertário pode ser tomado como uma reedição do individualismo de *uniqueness* (Simmel, 1971[1957]).

Nesse sentido, como observa Salem (1991), o individualismo libertário traz à tona a tensão entre a utopia igualitária e o idiossincrático, paradoxo que remonta às origens do individualismo e, como vimos, se faz presente desde o contrato social através dos preceitos de liberdade e igualdade. Segundo ela, os argumentos de Simmel a respeito do individualismo permitem reavaliar o valor imputado à igualdade, uma igualdade essencialmente jurídica, tal como entendida por Dumont (1985). Nas décadas de 60 e 70, somos levados a avançar na compreensão dessa relação paradoxal entre os valores de igualdade e liberdade, evidenciada nos movimentos sociais que pretendem lutar por “direitos iguais” reivindicando o direito à diferença. Assim, o movimento hippie, o feminismo, a liberação sexual etc, contribuíram para engrossar a contestação dos valores instituídos, tanto no nível micro das relações familiares quanto em uma escala social mais ampla, resultando em uma modalidade de crença individualista libertária. Esses movimentos atestam de maneira concreta a superposição do público ao privado que se consolida nesse momento, mudando os rumos das práticas políticas e de suas relações com as “questões pessoais”.

“Seja porque a sociedade é pensada como redutível à soma de indivíduos, seja porque se postula que os fins sociais devem subordinar-se aos individuais, o fato é que a utopia da época dissipa os antagonismos entre indivíduo e sociedade, entre interesses privados e públicos, entre psicologismo e política. Atender aos primeiros equivaleria a atender aos últimos. Entende-se, assim, porque o êxito de uma revolução político-social é condicionado por, senão confundido com, revoluções em nível pessoal e subjetivo. A compatibilidade entre essas instâncias parece ancorar-se na idéia de que o regime ideal a que deve submeter-se o *self* é consoante com o regime ideal estipulado para a própria sociedade: em ambos os casos, a plenitude está na liberação” (Salem, 1991: 73).

Assim, a inflação do privatismo como individualização radical, diferença radical, abre um espaço para o incremento do indivíduo psicológico e para a ascensão das práticas

Nesse sentido a seguinte frase de Marcuse, contida em *Eros e Civilização*, torna-se magistral: “Hoje, a luta pela vida, a luta por Eros, é uma luta política”.

terapêuticas. Por isso, o individualismo libertário também é considerado como um “individualismo psicologizante” (Salem, 1991:62). Nesse sentido, é importante mencionar o papel que a ideologia terapêutica dominante nas décadas de 60/70 pode ter exercido na constituição do ideário libertário, bem como contribuído no processo de modificação da subjetividade e da função da família na sociedade permissivo-liberal. Dessa forma, é possível articular o individualismo libertário ao *boom* das terapias, entendidas aqui como certas modalidades psicoterapêuticas, fundamentadas em diferentes referenciais teóricos, que se propõem a responder à demanda culturalmente imposta de liberação, autonomia, autenticidade, a despeito de qualquer outra ética que as possa desviar desses objetivos imediatos. Albee (1977) é contundente ao observar que a ética terapêutica está tão essencialmente vinculada à sociedade de consumo quanto a ética protestante esteve ligada aos primórdios do capitalismo. Observa que a ética protestante, caracterizada pela ênfase no controle e adiamento dos impulsos sexuais e agressivos, moldados, por sua vez, por uma atmosfera de culpabilização, torna-se incompatível com o alto nível de consumo requerido pelo desenvolvimento da produção industrial, e a culpa dá lugar à ansiedade¹¹. Assim, segundo Albee (1977), a ética terapêutica vem suprir a ausência de referências tradicionais, os terapeutas tornam-se os novos gurus e a terapia, a nova religião.

Coincidentemente, mas não por acaso, é nesse período que a “crise adolescente”, tal como define a ideologia terapêutica, torna-se um tema do senso comum, todos têm algo a dizer sobre ela (Reymond, 2000). Mas a “crise adolescente” é interpretada por uma sociologia crítica como nada menos que o reflexo de uma crise de responsabilidade social, de uma crise moral, muito mais profunda, grave e interminável (Fize, 1998). Dessa forma, se os jovens são os protagonistas da maioria dos movimentos libertários, conquistando um novo lugar social, eles também passam a despertar nos adultos, sentimentos simultâneos de admiração e de ameaça. Trata-se de um novo ideal cultural que se vem se instaurando ao longo do século no Ocidente, herdeiro do sonho libertário difundido pela geração de 68, que passa a marcar e ainda marca a constituição das subjetividades ao final do século XX: a adolescência como um ideal cultural (Calligaris, 2000). Nascida na Modernidade, a concepção de adolescência ocupa agora uma lugar diferenciado no campo social, cujo sonho libertário aliado aos ideais de juventude disseminados

¹¹ Por causa disso, Campbell (1991) defende a hipótese de que a ética romântica, do culto aos sentimentos e à auto-promoção, vence a ética protestante no estágio contemporâneo do capitalismo. Podemos perceber uma nítida relação entre essa transição da qual fala Campbell (1991) e as duas revoluções individualistas propostas por Simmel

pela publicidade favorece o deslocamento do conceito para além de uma faixa etária determinada e a atribuição de um novo valor ao mesmo, um valor idealizado, que não deixa de apresentar uma articulação evidente com os novos caminhos tomados pelo individualismo na contemporaneidade, como veremos a seguir.

1.3. Uma discussão sobre o individualismo na contemporaneidade¹²

O fim do século XX corresponde, para muitos dos que se propõem a pensá-lo, ao final de muitas outras coisas. Fim da Modernidade, fim da história, fim do indivíduo, os discursos sobre o final nostálgico de um tempo de grandes sonhos, marcados por um pessimismo explícito, disputam a cena com outros em que prevalece uma certa celebração alegre do recomeço. A coexistência lado a lado de tal disparate já é bastante representativa do momento contemporâneo, momento de incertezas, de verdadeiras revoluções nos grandes paradigmas, o que não deixa apontar para seu potencial criativo. Tal como define Augé (1997: 7) “O paradoxo do dia quer que toda ausência de sentido apele o sentido, como toda uniformização apela a diferença”¹³

Antes de definir o que estamos chamando aqui de contemporaneidade não podemos deixar de evocar a noção de Pós-modernidade, introduzida por Lyotard em *A condição Pós-Moderna*, publicado em 1979. Os argumentos desenvolvidos por Lyotard nesse livro, baseiam-se na suposição de que a racionalidade moderna leva à ruína os discursos míticos fundadores do laço social, de modo que a Pós-modernidade corresponderia, então, ao momento em que esses discursos perdem a sua legitimidade em favor da ciência e da técnica, das quais estaria ausente uma justificativa moral. Augé (1997) coloca em evidência um aspecto que nos interessa bastante na análise de Lyotard: a ambiguidade própria à instauração do contrato social no Ocidente a partir da Revolução Francesa, onde uma comunidade particular fala em nome da humanidade inteira. Como ele observa, é esse consenso forçado que faz do contrato social, sob o qual se funda o individualismo abstrato-iluminista moderno, um artifício fadado à falência.

(1971[1957]), na medida em que a primeira se enquadra mais no projeto iluminista que serve de base para 1789, enquanto a segunda coincide com a disseminação do romantismo.

¹² Lembramos que os termos contemporaneidade, Pós-modernidade ou até mesmo modernidade são usados de modos relativamente arbitrários por diversos autores na designação do momento histórico atual da sociedade ocidental. Optamos aqui pelo termo contemporaneidade, do qual apresentaremos uma definição própria logo adiante.

¹³ “Le paradoxe du jour veut que toute absence de sens appelle le sens, comme toute uniformisation appelle la différence”

A “crise do contrato social” é bastante discutida por Boaventura Santos (1998), que fala em uma nova contratualização liberal, que pouco tem a ver com que a foi fundada na Modernidade através do Estado. Trata-se de uma contratualização instável, configurada sobretudo pelos direitos civis, que pode ser desfeita a qualquer momento por cada uma das partes e caracteriza-se pela predominância estrutural dos processos de exclusão sobre os processos de inclusão. A exclusão por sua vez remete, segundo ele, a duas situações que coexistem no mundo contemporâneo denominadas por ele de pós-contratualismo e pré-contratualismo. Na primeira delas, certos grupos e interesses sociais até então incluídos no contrato social são dele excluídos definitivamente, perdendo-se os direitos de cidadania anteriores, enquanto que, no pré-contratualismo, pelo contrário, a cidadania é bloqueada à determinados grupos que tinham a expectativa de a ela aceder.

“O pós-contratualismo e o pré-contratualismo são o produto de transformações profundas por que estão a passar os três dispositivos operacionais do contrato social anteriormente analisados: a sociabilização da economia, a politização do Estado, a nacionalização da identidade cultural. As transformações são diferentes em cada um deles mas, direta ou indiretamente, decorrem do que podemos designar por consenso liberal”(Santos, 1998: 25).

Dito isso, Boaventura Santos (1998) observa, ainda, que na prática, como é comum nos países de desenvolvimento intermédio, passa-se do pré-contratualismo ao pós-contratualismo sem nunca se ter passado pelo contratualismo, ou seja, o contrato social não é mais representativo do laço social, ele não é mais eficaz, ou talvez nunca tenha realmente o sido. Isso nos faz pensar bastante na situação do Brasil - a famosa “belíndia” - tantas vezes evocada nos debates sobre o mundo contemporâneo como paradigmática, levando até mesmo à suposição quanto ao “abrasileiramento do mundo” (Featherstone, 1997: 25), ao condensar aspectos de uma sociabilidade arcaica à tecnologia de ponta, o que favorece ainda mais o sincretismo cultural já tão característico.

Presumimos que a atual crise política representada através da falência do contratualismo moderno, está ligada, no plano econômico, à ascensão do neo-liberalismo, aliada à globalização econômica, que instaura uma economia de mercado global, fazendo declinar o poder do Estado-Nação. A ausência de perspectivas para o crescimento econômico via produção, o que não ocorria quando predominava a economia industrial, gera, paralelamente, uma crise de desemprego generalizada no mundo, de modo que há pouco incentivo para “a vida vivida como

um projeto" (Bauman, 1997), para planejamentos de longo prazo e esperanças de longo alcance. O indivíduo é definido antes como um consumidor do que como um trabalhador. Nesse sentido, o ponto de vista de Baudrillard apresentado em *A Sociedade de Consumo* (1970) nos parece bastante coerente. Em linhas gerais, Baudrillard defende que o consumo é o grande regulador da sociedade e da cultura na atualidade, influenciando desde a esfera das relações sociais até a relação dos indivíduos com o trabalho e com o tempo de lazer, que também passam a ser objetos consumíveis.

As análises de Featherstone (1997) e de Canclini (1987), evocam as consequências culturais das transformações no plano econômico e político. Segundo elcs, a ampliação da cultura do consumo não determina uma "crise cultural", mas sim aponta mudanças significativas na maneira de compreendê-la. Em primeiro lugar, a oposição cultura/cultura de massa já não parece mais apropriada, já que as culturas heterogêneas tornam-se incorporadas e integradas a uma cultura dominante, produzindo o que se chama de "culturas híbridas" (Canclini, 1987; Featherstone, 1997), as quais passam a ser mais regra do que exceção. A partir disso, o que ocorre nas *banlieus* parisienses ou nas favelas do Rio de Janeiro, retratos típicos da situação atual dos grandes centros urbanos, onde as diferenças sociais se confundem com a diversidade cultural, é apontado muitas vezes como situação paradigmática do contemporâneo (Rassial, 1998; Maffesoli, 1987). Dessa forma, como aponta Featherstone, a Pós-modernidade pode nos servir para rever a imagem de cultura operante muito tempo nas ciências sociais, nos fazer incluir em nossa análise novos níveis de diversidade e complexidade.

"Conforme veremos, o termo pós-modernismo pode ser visto como algo que aponta para o processo de fragmentação cultural e para o colapso das hierarquias simbólicas que, na minha opinião, ganha muito de seu ímpeto a partir da percepção de uma modificação do valor simbólico e do capital cultural do Ocidente, mais do que de um direcionamento para um novo estágio da história(...)Este é, portanto, um conceito importante, no qual o pós-modernismo aponta para a descentralização da cultura e a introdução da complexidade cultural" (Featherstone, 1997: 31)

Assim, Featherstone marca o quanto a globalização cultural contemporânea traz repercussões no plano simbólico das trocas sociais, nos fazendo pensar sobre o momento delicado que estamos vivendo no Ocidente de uma maneira geral no que diz respeito à fragilização do laço social. Talvez uma das evidências disso seja, como ele adverte ainda, que "o processo de globalização não apenas produz novas variedades de cosmopolitismo, mas também

desencadeia uma série de reações desglobalizantes, o refúgio em vários localismos, regionalismos e nacionalismos” (Featherstone, 1997: 118), nos remetendo à questão da tribalização (Maffesoli, 1987), a ser discutida mais adiante.

Partindo dessas premissas, esboçamos uma definição da contemporaneidade, em seus diferentes aspectos, da seguinte forma: em um nível econômico pela ascensão do neo-liberalismo, atrelado a uma concentração de interesses na esfera do consumo em detrimento dos investimentos no campo da produção; no nível político, pela crise do contrato social; e no nível sociocultural, pelo policulturalismo decorrente da globalização e pelo declínio das grandes ideologias, que podem gerar uma crise do sentido generalizada ou abrir a possibilidade de se pensar numa nova ordem cultural. Todos esses aspectos apontam para o declínio de um paradigma universalisante e estável do indivíduo como centro da organização social e política moderna, levando-nos a pensar em um *laço social instável* e em um *indivíduo errante*, temas de nossa próxima discussão.

1.3.1 O tribalismo e o laço social contemporâneo : fim do individualismo ?

Os termos « neo-tribalismo » ou « tribalização », tal como os emprega Maffesoli (1987, 1992, 2000) com o objetivo de caracterizar a sociedade contemporânea, remetem a um laço social dinâmico, em permanente estado de dissolução e recomposição, onde os projetos futuros orientados por uma racionalidade que sustentavam a sociedade moderna, cedem lugar ao hedonismo e à fruição do simples prazer de estar junto. O neo-tribalismo refere-se a um evento coletivo pontual, centrado no presente, cuja plasticidade repousa também no fato de não haver lugares diferenciados para aqueles que a compõem. Trata-se de um fenômeno do cotidiano, dos pequenos rituais nos quais as paixões coletivas são vividas e revividas, que pode passar despercebido pelo olhar do academicismo, mas que, segundo Maffesoli, consiste no objeto por excelência da sociologia contemporânea.

A análise de Maffesoli trata de questões muito complexas, sem discuti-las exaustivamente, o que é justificado pela maneira de pensar pós-moderna, em rompimento com o paradigma da racionalidade, tal como é defendida por ele. Entretanto, consideramos que a hipótese relativa à tribalização pode trazer elementos bastantes interessantes para a discussão relativa ao estado do laço social contemporâneo e o modelo individualista ao qual ele se articula.

De acordo com Maffesoli (1987), o fenômeno da tribalização não se restringe aos setores jovens da sociedade, mas se difunde amplamente, evidenciando um movimento “rejuvenescedor” (Maffesoli, 2000) da sociedade e ressuscitando aquilo que tinha tendência à se esclerosar. Dessa forma, segundo ele, entender a tribalização exclusivamente como um movimento jovem, é negar uma profunda transformação de paradigma que está sendo operacionalizada na sociedade contemporânea.

“Em uma palavra, uma vez que isso faz parte de minha reflexão atual, me parece que à estrutura patriarcal, vertical, está se sucedendo um estrutura horizontal, fraternal. A cultura heróica, própria ao modelo judaico-cristão e depois moderno, repousava sobre uma concepção do indivíduo ativo, mestre de si mesmo, se dominando e dominando a natureza. O adulto moderno é a expressão alcançada de um tal heroísmo”(Maffesoli, 2000:9. Tradução minha).¹⁴

Na citação acima, Maffesoli evoca que o culto à juventude e ao prazer na cultura contemporânea tomam o lugar que o adulto e a sobriedade ocupavam na Modernidade e, assim entende que a tribalização nos obriga a pensar numa mudança de paradigmas tanto para o estudo do laço social quanto do indivíduo na atualidade, na medida em que a estrutura patriarcal vigente no modelo contratual moderno está sendo substituída por uma estrutura horizontal, fraternal.

Os argumentos de Maffesoli relativos à tribalização da sociedade contemporânea baseiam-se no pressuposto de que a humanidade vive hoje um “período empático”, em que prevalece a indiferenciação e o perder-se em um “sujeito coletivo” (Maffesoli, 1987:16). As tribos¹⁵ são definidas como “comunidades emocionais” (Maffesoli:1987:17) ou “nebulosas

¹⁴ “D’un mot, puis que cela fait l’objet de ma réflexion actuelle, il me semble qu’à la structure patriarcale, verticale, est en train de se succéder une structure horizontale, fraternelle. La culture héroïque, propre au modèle judéo-chrétien puis moderne, reposait sur une conception de l’individu actif, ‘maitre de lui’, se dominant et dominant la nature. L’adulte moderne est l’expression achevée d’un tel héroïsme.”

¹⁵ Em comunicação pessoal, Maffesoli esclarece que a escolha do termo tribo para tratar dos fenômenos sociais contemporâneos não atende a nenhuma intenção particular de recuperar algum sentido específico na história etimológica do termo. Sabemos, entretanto, que a palavra *tribo* vem do latim *tribus*, sendo utilizado na Antiguidade Romana para designar os três povoados que compunham a civilização romana, estando na origem de vários termos jurídicos (*tribunal*, *tributum*, *tribunus*). Isso nos leva a supor que essa terminologia surge exatamente pela necessidade de uma certa ordenação do todo social com fins administrativos (Pechou, 1993). O termo *tribo* também foi bastante empregado pelos evolucionistas do século XIX para designar sociedades caracterizadas por um determinado modo de organização política, próximo à barbárie, situadas em um determinado estágio da evolução da humanidade (Bonte-Izard, 2000). Ambos os usos do termo remetem a uma certa fluidez do laço social, designando situações de ausência de uma ordem social estabelecida ou de sua reformulação em outros termos. Nesse sentido, o termo tribo, que está presente também na nossa linguagem cotidiana sob a forma de gíria, nos parece interessante e revelador do estado atual do laço social, cujas apreciações mais comuns oscilam exatamente entre a concepção de uma certa “barbárie” decorrente da decadência de determinados pilares sobre os quais o mesmo teria se sustentado na Modernidade, ou, de modo contrário, a idéia de que estamos passando exatamente por uma reinstauração dessas bases.

afetivas” (Maffesoli, 1987:126), em oposição a um modelo social racional típico da Modernidade. Trata-se de um engajamento transitório, resultando em “condensações instantâneas” (Maffesoli, 1987: 107), frágeis, fugazes, mas de forte teor emocional, muitas vezes sem um projeto definido, político, social ou econômico que possa assegurar a sua continuidade. As tribos são redes pontuais de relações, grupos que se reúnem ritualisticamente com a função exclusiva de reafirmar o sentimento que têm de si mesmos, o que pode ser notado, por exemplo, nas “efervescências musicais” (Maffesoli, 2000:8), ou seja, as diversas formas de festividade são promovidas em torno de estilos musicais variados nos grandes centros urbanos do mundo ocidental, que já adquirem o estatuto de objeto de estudo para antropólogos e sociólogos.

Maffesoli situa as “tribos atuais” (Maffesoli, 1987: 9), sustentadas pelas relações horizontais entre seus membros, em oposição aos “grupos contratuais” (Maffesoli, 1987: 9), cuja organização hierárquica remonta ao laço social típico da Modernidade. Contrariamente a um modelo onde o indivíduo pode ser pensado isoladamente, Maffesoli observa que a tribalização nos induz a uma lógica relacional, caracterizada pela superação da dicotomia filosófica clássica entre sujeito e objeto, o que o leva a postular o fim do paradigma do individualismo (Maffesoli, 1987:92). Essa hipótese é sustentada a partir do argumento central de que, enquanto na Modernidade a razão impera e determina o culto ao “eu” como uma identidade separada e fechada sobre si mesma, para Maffesoli (1987), este não é mais o paradigma vigente no mundo contemporâneo, que segundo ele, se caracteriza muito mais por uma ênfase nas experiências afetivas compartilhadas por um “nós”, como se dá nas tribos.

“...eu sintetizarei minha novas palavras através de dois grandes eixos essenciais: por um lado, enfatizando os aspectos simultaneamente arcaicos e juvenis do tribalismo. Por outro lado, sublinhando sua dimensão comunitária e a saturação do conceito de indivíduo. Aí estão, me parece, as duas raízes do tribalismo pós-moderno” (Maffesoli, 2000: 5. Tradução minha).¹⁶

O trecho acima nos permite pensar que, ao postular o fim do individualismo, Maffesoli refere-se especificamente ao fim de um determinado modo de organização individualista da sociedade ocidental, ou seja, ao individualismo iluminista, articulado ao projeto político moderno tal como foi implantado na Revolução Francesa. No entanto, de acordo com o percurso que estamos fazendo aqui, essa modalidade de individualismo se fez acompanhar, desde muito cedo -

¹⁶ “Je synthétiserai les ‘mots’ nouveaux au travers de deux grands axes essentiels: d’une part, celui mettant l’accent sur les aspects à la fois ‘archaïques’ et juveniles du tribalisme. D’autre part, celui soulignant sa dimension

ou mesmo simultaneamente como defendem alguns autores (Figueiredo, 1996) – pelo seu complemento antagônico, isto é, o individualismo romântico, que, como supomos, ainda hoje se reatualiza sob as mais diversas formas. Dessa maneira, a afirmação de Maffesoli referente ao fim do individualismo será por nós desconsiderada em seu aspecto mais radical, de modo que o neo-tribalismo possa ser pensado como mais um dos instrumentos interessantes para a discussão a respeito do individualismo contemporâneo.

A denúncia da falência do individualismo tal qual o modelo sociopolítico moderno também está presente no pensamento de Baudrillard (1985). Na visão dele, vivemos um momento em que o “fim do social” deu lugar ao surgimento das massas e do espetáculo. Baudrillard afirma que as massas contemporâneas expressam um certo anonimato, sendo por definição, irrepresentáveis do ponto de vista político. Produzidas artificialmente pela indústria do consumo e da informação, elas se caracterizam justamente por mobilizar uma demanda de sentido incessante e se constituem em uma engrenagem essencial para o funcionamento do sistema, ainda que ocupem o lugar de espectador. Nesse sentido, são silenciosas e, mesmo quando se manifestam, por exemplo, em atos terroristas, não comunicam uma queixa política representada, expressando-se, segundo ele, em um nível performático (Baudrillard, 1985).

Desta forma, na visão de Baudrillard, o indivíduo imerso na massa não tem saída, está aniquilado. O pensamento de Maffesoli, que também aponta para um certo aniquilamento do individualista moderno na contemporaneidade vem, entretanto, se confrontar com o referencial de Baudrillard, ao propor o tribalismo como outra modalidade de engajamento social e, inclusive, político.

“Na verdade, eu tenderia a postular que a saturação da forma política caminha lado a lado com a saturação do individualismo. Estar atento para esse fato é, pois, uma outra maneira de se interrogar sobre as massas. Tanto no que diz respeito ao conformismo das gerações mais jovens, à paixão pela semelhança, nos grupos ou tribos, aos fenômenos da moda, à cultura padronizada, até e inclusive isto que se pode chamar de *unissexualização da aparência*, tudo nos leva a dizer que assistimos ao desgaste da idéia de indivíduo dentro de um massa bem mais indistinta. Essa massa não sabe o que fazer da noção de identidade (individual, nacional, sexual) que foi um das conquistas mais importantes do burguesismo. Do meu ponto de vista, uma interrogação a respeito do fundamento sócio-antropológico desse fato pode nos esclarecer sobre a relação antinômica que existe entre a massa e o político. Assim dizendo, trata-se de mostrar que a massa, já existente, é uma modulação do ser/estar-junto, e que ela tende a favorecer elementos que o projeto político (tautologia) esquece ou denega.”(Maffesoli, 1987:92).

communautaire et la saturation du concept d'Individu.. Voilà, me semble-t-il, les deux racines du tribalisme postmoderne.

Assim, de maneira distinta de Baudrillard, Maffesoli atribui ao fenômeno das massas e ao surgimento das tribos uma certa positividade, entendendo essas situações como a reedição de uma “socialidade” espontânea arcaica, que remonta às origens do político e das instituições (Maffesoli, 1992) e que não deixa de nos remeter ao holismo pré-moderno¹⁷, tendo sido neutralizada pela racionalidade moderna.

“Quanto a mim, a intuição que está em ação em todas as minhas análises é a da força societária. Eu a chamei de socialidade, centralidade subterrânea; pouco importa o termo. Tratava-se de ficar atento a essa força interna, que precede e funda o poder em suas diversas formas. Parece-me que é essa força que está em ação no néo-tribalismo contemporâneo. Após o domínio do ‘princípio do logos’, o de uma razão mecânica e predizível, o de uma razão instrumental e estritamente utilitária, assiste-se ao retorno do ‘princípio do eros’. Eterno combate entre Apolo e Dionísio” (Maffesoli, 2000:6. Tradução Ana Lúcia Ribeiro).¹⁸

De acordo com Maffesoli (1987, 1991, 1992, 2000), ancorado em Durkheim, ([1912]1991) a tribalização contemporânea põe em evidência uma modalidade de exercício político, que remonta historicamente a um momento arcaico pelo qual passam necessariamente todas as sociedades, precedendo aquilo que se pode chamar de civilização e política. Desse modo, para Maffesoli, ainda que seja próprio da tribo o fato de não fazer projetos, não se politizar e viver em um nível puramente afetivo da experiência presente; esse movimento, por si só, já pode ser caracterizado como político. Trata-se de uma nova concepção de política e de exercício da cidadania, através engajamentos sociais informais, cotidianos, muitas vezes sustentados por hábitos de consumos comuns tais como a opção por um determinado estilo musical, em vez de uma representação política legal. Esse é, para ele, o paradoxo essencial da pós-modernidade, que colocando em cena a origem, a fonte, o primitivo e a barbárie ao lado da mais nova tecnologia, e, assim, redinamiza, de uma maneira nem sempre consciente, um corpo social um pouco enrijecido ou “envelhecido”, em suas próprias palavras.

¹⁷ De fato, considera-se que o holismo não se extinguiu completamente na cultura ocidental, mas sobrevive, ainda que sob a forma de ocorrências locais e pontuais, como observam Da Matta (1991) em relação à “cultura da rua” que faz com que o individualismo típico do Brasil contenha em si traços de holismo, e Vianna (1997), quando ressalta o holismo presente nos bailes funks que marcam a cultura carioca.

¹⁸ “Pour ma part, l’intuition qui est à l’œuvre dans toutes mes analyses est celle de la puissance sociétale. Je l’ai appelée socialité, centralité souterraine; peu importe le terme. Il s’agissait de rendre attentif à cette force interne, précédant et fondant le pouvoir sous ses diverses formes. Il me semble que c’est cette force qui est à l’œuvre dans le néo-tribalisme contemporain. Après la domination du ‘principe du logos’, celui d’une raison mécanique et prédictible, celui d’une raison instrumentale et, strictement, utilitaire, on assiste au retour du ‘principe de l’eros’. Éternel combat d’Apollon et Dionysos”.

"É isso o nativo, a barbárie, o tribal, : ele diz e reedita a origem e assim volta a dar vida à aquilo que tinha tendência à se esclerosar, se emburguçar, se institucionalizar. Nesse sentido, o retorno ao arcaico em vários fenômenos contemporâneos exprime, na maior parte das vezes, uma forte carga de vitalidade".(Maffesoli, 2000:8. Tradução minha).¹⁹

Reminiscência que vem de par com um revivescência. Segundo Maffesoli (1987, 1992, 2000), é isso que o « neo-tribalismo » ou a « tribalização » contemporâneo expressa : um retorno ao estado originário do laço social, que também pode ser pensado como um resgate da potência social instituinte, ao contrário do poder instituído em suas diversas formas. Nesse sentido, segundo ele, esse processo remete às raízes do político, articulando-se a uma certa reprise da noção de « efervescência » na origem do laço social em Durkheim ([1912]1991). Segundo Durkheim o laço social é sustentado por um retorno permanente à sua forma originária, ao estado de efervescência, momento de fusão, do compartilhar do imaginário, que está na origem de todo sentimento de comunidade, da criação dos ideais coletivos e das religiões. Para Durkheim, os deuses são ideais coletivos personificados, que, por sua vez, permitem a uma sociedade se personificar, ela mesma, tornando-se um objeto de crença ou de culto, e o objetivo de toda religião é fazer comunhão, reafirmar os laços sociais.

A hipótese de Maffesoli, em linhas gerais, é que a Modernidade, com seu furor cientificista, abafou os movimentos espontâneos de efervescência social e gerou o « desencantamento do mundo », já previsto pelo pensamento weberiano. No entanto, segundo ele, nos dias de hoje podemos identificar um retorno a diversas formas de efervescência na esfera social, dentre as quais situa a tribalização contemporânea. Em suas próprias palavras :

« Não podemos deixar de assinalar a eflorescência a a efervescência do neo-tribalismo que, sob suas diversas formas, recusa reconhecer-se em qualquer projeto político, não se inscreve em nenhuma finalidade e tem como única razão de ser a preocupação com um presente vivido coletivamente » (Maffesoli, 1987: 105).

Nesse sentido, para Maffesoli, o tribalismo é uma forma de efervescência, através do qual o laço social é reafirmado nas experiências coletivas espontâneas, de forma distinta de qualquer projeto político institucionalizado. Os pressupostos relativos ao tribalismo nos quais se

¹⁹«C'est cela le natif, le barbare, le tribal: il dit et redit l'origine et par là redonne vie à ce qui avait tendance à se scléroser, s'embourgeoiser, s'institutionnaliser. En ce sens, le retour à l'archaïque dans nombre des phénomènes contemporains exprime, la plupart du temps, une forte charge de vitalité".

baseia Maffesoli são bastantes próximos da concepção de Moscovici, que também retoma Durkheim discutindo-o em relação a Freud em sua análise da sociedade como uma “máquina de fabricar deuses”(Moscovici, 1988), mas tenta repensar o lugar central dado por ambos aos sistemas religiosos na instauração e manutenção do laço social, tendo em vista as consequências da Modernidade. Segundo Moscovici, nas massas analisadas por Freud, não se trata de regressão a um estado primitivo de horda, mas sim de um ciclo social que tem se perpetuado nas sociedades ocidentais, passando necessariamente pela mania, que coincide com os estados de efervescência, e pela melancolia, quando as origens e as marcas originárias de uma cultura são encapsuladas. No entanto, ele supõe que a cultura moderna institucionalizou a melancolia, com a secularização das crenças e dos rituais aliada à racionalização da economia e à administração pelo cálculo. Com isso, como ele observa, a representação da sociedade se apaga, juntamente com as identidades individuais e suas aderências subjetivas e pessoais, e conclui que, no mundo contemporâneo, “ não é mais o homem que fornece as provas da existência de Deus, mas Deus que fornece uma das provas da existência do homem” (Moscovici, 1988: 86). Enfim, tanto Moscovici quanto Maffesoli infantizam a anomia, a perda das referências simbólicas que singularizam uma dada sociedade, anteriormente atreladas à esfera religiosa, mas que, a partir da Modernidade, caíram em um vazio.

Dito isso, voltando a Maffesoli, as tribos representam um resgate desse movimento de auto-afirmação social, através das efervescências, onde o que conta é o fato de estar junto, ou de sentir junto, tal como a vibração de uma torcida no momento em que seu time está jogando. Segundo ele, com isso, busca-se uma experiência estética²⁰, típica do laço social contemporâneo, o que, de fato, se coaduna à profusão de imagens carregadas de afetos presente na atual cultura do consumo que caracteriza o mundo ocidental globalizado. A partir disso, Maffesoli (1987, 1999), de modo similar a Featherstone (1997), afirma que caminhamos em direção a uma nova ética: a ética da estética. O argumento principal utilizado por ambos para fundamentar a ética da estética parece consistir na constatação do declínio de uma orientação mais racional baseada em um projeto de vida, tal como apresentou Weber em seu estudo sobre a ética protestante e o capitalismo na Modernidade. De modo radicalmente diferente, supõe-se que as “intensidades”

²⁰ De modo um pouco diferente da definição mais tradicional de estética, concebida como “ciência que trata do belo e do sentimento que ele desperta em nós”(Julia, 1969), Maffesoli entende por estética a “faculdade comum de sentir, de experimentar” (Maffesoli, 1987: 105); ou ainda, “experimentar junto emoções, participar do mesmo ambiente,

(Jameson, 1996) e afetos momentâneos são os fatores determinantes do modo como o indivíduo se situa no mundo de hoje, de modo que, para Maffesoli (1987, 1999) e Featherstone (1997), a ética da estética é o modo contemporâneo de ordenação no mundo e se constitui num fator de favorecimento à formação de “coletividades afetivas transitórias”(Featherstone, 1997:72). Nessa nova ética, o que contam não são os projetos racionais futuros, mas a experiência estética-afetiva do presente, o que nos instiga a pensar a respeito dos ideais e das identificações que sustentam um laço social de tal ordem.

A partir desses pressupostos apresentados por Maffesoli a respeito do neo-tribalismo contemporâneo, gostaríamos de destacar um aspecto que nos interessa em particular em sua análise sobre a sociedade contemporânea: a hipótese relativa à dissolução das fronteiras entre o sujeito e o objeto, mediada pela imersão na experiência estética típica das tribos.

“Fragilidade da distinção, às vezes mesmo indistinção entre o eu e o outro, entre sujeito e objeto, eis algo que se presta à reflexão. A idéia de uma extensibilidade do eu (‘um ego relativo e extensível’) pode ser uma alavanca metodológica das mais pertinentes para a compreensão do mundo contemporâneo” (Maffesoli, 1987: 16).

Com isso, Maffesoli visa marcar a falência de uma concepção de identidade que vigorou durante muito tempo nas ciências sociais em favor de uma lógica presidida por identificações. Essa hipótese consiste no seu argumento central sobre o qual se apóia sua tese a respeito do fim do paradigma do individualismo no mundo contemporâneo. Entretanto, numa leitura psicanalítica, esse argumento perde bastante a sua consistência, já que, em psicanálise, falamos sobretudo em identificação, referindo-nos a um mecanismo que envolve o sujeito e o objeto, sendo promovido e promovendo o trabalho psíquico incessantemente. Portanto, numa leitura orientada pela psicanálise, podemos pensar em uma individualismo sem precisar supor um indivíduo hermético, fechado em si mesmo.

Entretanto, pensamos que a psicanálise pode dar sua contribuição para uma discussão a respeito do individualismo e do laço social contemporâneo através de uma reflexão quanto à natureza das identificações em jogo na tribalização, que, visivelmente, não correspondem às mesmas identificações que predominaram no modelo social hierárquico típico da Modernidade.

comungar dos mesmos valores, perder-se, enfim, numa teatralidade geral, permitindo, assim a todos esses elementos que fazem a superfície das coisas e das pessoas fazer sentido” (Maffesoli, 1996:163).

Assim, levando em conta as observações de Maffesoli a respeito da “extensibilidade do eu” ou mesmo a “indistinção entre o sujeito ao objeto”, pensamos que elas apontam para uma determinada modalidade identificatória, cuja fluidez e instabilidade se combina com um aspecto totalitário e imediato, o que talvez explique o êxtase afetivo vivido nas tribos. Por outro lado, a tribalização nos remete também à hipótese de Gauchet (1998) a respeito da importância do mecanismo da desidentificação em detrimento da identificação na constituição da subjetividade contemporânea, como se ser sujeito hoje implicasse constantemente romper laços. Nesse sentido, estamos falando de uma subjetividade extremamente vulnerável, plástica, que permanece sempre à mercê do objeto e assume diversas configurações em função das diversas situações que se apresentem.

Mas não é a identificação o que mais interessa Maffesoli ao recorrer ao texto freudiano. O que ele destaca é muito mais a importância da ilusão e da idealização na constituição de um grupo, as quais remetem à função que ele atribui ao “imaginário” e à “estética” na formação das tribos contemporâneas.

“Que isso seja uma ilusão pouco importa, se a compreendemos como um imaginário que atrai, que fascina, em torno do qual se cristalizam as atitudes, as representações que constituem a sociedade. As figuras idealizadas suscitam um mecanismo de atração, uma estética, tendo uma função ética a fascinação que elas exercem, como uma fonte luminosa, suscita o que se chama de laço social, bem incompreensível sem isso”(Maffesoli, 1999: 328)

Tendo em vista o valor dado à idealização e à ilusão na discussão sobre a atual “pulsão em se identificar com os outros” que se faz presente através das tribos (Maffesoli, 1999:126), nos perguntamos se esses processos, sob os quais se sustenta, em última instância, como supõe Maffesoli, todo laço social em sua origem, não favorecem uma certa fluidez identificatória, presente sob a forma de identificações totais e imediatas, porém transitórias. Será que trata-se do mesmo modelo dos grupos institucionalizados, artificiais, tratados por Freud em 1921?

A ética da estética e as efervescências contemporâneas, tal como as concebe Maffesoli através da noção de neo-tribalismo, encontram eco em outros autores que se dedicam ao atual debate sobre a origem do laço social. Como observa Descombes (1980), os pressupostos de Lévi-Strauss referentes à autonomia do simbólico como regulador fundamental do laço social são atualmente questionados, em proveito de uma concepção mais relativista, na qual a transgressão da Lei é inerente ao processo de instauração da mesma. Essas idéias, bastante difundidas com o

pensamento de Bataille e Lacan, por sua vez, nos remetem novamente à tradição sociológica de Durkheim e Mauss, que enfatizava a função do sagrado e do ritual na origem do laço social, e que haviam sido, há um tempo atrás, desbancadas pelos primeiros. Assim, ao falar em efervescência, termo adotado da teoria durkheimniana, ou ainda, em pregnância do imaginário na vida social, Maffesoli situa-se muito próximo de uma certa corrente sociológica contemporânea, ao lado de Moscovici (1988) e Enriquez (1983), que questiona o papel central atribuído ao simbólico na origem do social, indagando-se, por outro lado, sobre qual seria então a origem do simbólico (Descombes, 1980).

Dessa forma, apesar da análise de Maffesoli a respeito da tribalização tender para uma certa ingenuidade ou para um otimismo meio exagerado, em contraposição ao racionalismo moderno no qual se sustentou o contrato social e a concepção de política vigente, acreditamos que essa análise levanta sérias e pertinentes questões respeito do mundo contemporâneo. Em primeiro lugar, gostaríamos de destacar a relação do tribalismo com a sociedade de consumo, que consideramos realmente bastante complexa, ainda que a esse fator não seja dada grande importância na análise do autor. Não é difícil notar que a pluralização e a segregação, presentificadas na tribalização contemporânea, são dois processos que caminham juntos na complexa sociedade de consumo em que vivemos. É o que observa Calligaris (1998) ao fazer uma análise da função paradoxal que o consumo ocupa na contemporaneidade:

“Existe uma certa sabedoria nesta perspectiva: uma espécie de aceitação (resignada?) da função do consumo como produtor ao mesmo tempo de coesão e de diferenciação social. Em suma, foi-se a idéia de mudar o mundo transformando as relações produtivas. Parece mais abordável e eficiente nesta altura modificar o consumo. O problema, em breve, é que fica bem complicado propor e inventar modelos de consumo que sejam equitativos. Acontece que o consumo se tornou tão importante justamente por ser o artifício encarregado de produzir e instituir diferenças” (Calligaris, Folha de São Paulo, 11/12/98).

O trecho acima vem reforçar nossa posição de que a lógica do consumo é inegavelmente dominante na cultura contemporânea e está articulada, necessariamente, à promoção de diferenças e à multiplicidade, que supomos estar na raiz da tribalização. Mas, se por um lado, esse fenômeno pode ser entendido como uma reação à massificação e ao achatamento das diferenças na sociedade de consumo, daí a imposição de renovação permanente das tribos, por outro lado, são os próprios hábitos de consumo, tais como o que vestir, que músicas ouvir ou o que comer, que são utilizados na demarcação das mesmas. É a isso que Baudrillard (1995) se

refere quando afirma que na cultura do consumo os bens materiais não são apenas utilidades, mas tem um valor simbólico, um valor de signo. No caso das tribos, servem, simultaneamente, de signo de diferenciação e de identificação (Sarlo, 1997).

Além disso, voltando ao ponto de vista de Canclini (1987), no mundo contemporâneo, não é mais possível discriminar nossa inserção social como cidadãos do lugar que ocupamos enquanto consumidores, de modo que o próprio conceito de política deve ser revisto e estendido a um domínio cultural mais amplo. Nesse sentido, parece-nos que a tribalização pode representar uma possibilidade de exercício da cidadania por parte de seus membros, e a linguagem do consumo talvez seja a via privilegiada para isso. Essa posição também se reforça à medida em temos acesso a informações e pesquisas (Herschmann, 1998) sobre os efeitos sociais transformadores, do ponto de vista da integração de determinados setores, mediante movimentos coletivos sustentados a partir de gêneros musicais específicos, tal como foi o caso do *rap* em São Paulo e do *funk* no Rio de Janeiro.

Enfim, para concluir, pensamos que a noção de tribalização pode nos ser muito útil para pensar o estado do laço social contemporâneo, bem como o estatuto da política no mundo atual. Em *A Condição Política Pós-moderna*, Heller (1987), parece chegar a uma conclusão não muito diferente da nossa, após analisar os movimentos culturais ligados ao pós-modernismo. Ela afirma que o fato dos jovens não levantarem mais bandeiras políticas nem sempre diz respeito à indiferença por parte dos mesmos quanto ao rumo dos acontecimentos sociais:

“Por que é uma crença tão disseminada que ‘os movimentos desapareceram’, que os últimos quarenta anos foram um período em que ‘nada aconteceu’? Talvez porque estamos demasiado acostumados à história como história política. E no entanto a história é, primeiro e acima de tudo, social e cultural; é a história da vida diária de homens e mulheres. Posta sob cerrado escrutínio, a história revelará mudanças que incluem uma revolução. As três ondas de movimento cultural acima analisadas eram as principais despenseiras dessa transformação. Não alteraram o navio, mas mudaram o oceano onde navega o navio”(Heller, 1987: 208).

Servindo-nos dessa suposição, levantada por uma pensadora política bastante importante no mundo de hoje, consideramos que as tribos podem ser uma forma alternativa de manifestação do político, que não se discrimina das funções subjetivas por elas desempenhadas na constituição de seus membros como sujeitos sociais, admitindo ainda que cada sujeito possa fazer uso desse recurso de maneira singular de acordo com sua própria história. Assim, talvez possamos pensar

que a tribalização contemporânea diz respeito a um mecanismo em que se mesclam simultaneamente razões públicas e interesses privados, tal como o período libertário inaugura, trazendo repercussões tanto no âmbito público da cidadania quanto no âmbito subjetivo ou privado. Aliás, é precisamente a articulação entre ambos o que está em questão, numa reprodução atualizada do trabalho originário do laço social, como supôs Maffesoli (1992).

Nesse sentido, a hipótese da tribalização contemporânea evoca um novo estado do laço social, que precisa ser instaurado e restaurado permanentemente, tal qual observa Gauchet (1998). De modo bastante similar ao que demonstramos nesse nosso percurso a respeito do individualismo, Gauchet atribui esse novo estado do estado do laço social, que requer a presença adesiva e imediata do outro em detrimento de uma relação mediada por determinadas instâncias simbólicas, à crescente privatização da sociedade ocidental, acentuando o fato de que a família deixa de ser uma coletividade significativa do ponto de vista do seu estabelecimento e transmissão.

Além disso, nossa sociedade contemporânea não é sustentada por uma tradição hegemônica uniforme, nem por referências simbólicas estáveis, mas sim por construções sucessivas e ininterruptas de micro-culturas, nas quais podemos reconhecer a questão da tribalização levantada por Maffesoli. Essas micro-culturas, das quais os movimentos tipicamente jovens são paradigmas, promovem uma relativização constante das tradições e dos hábitos próprios a um determinado grupo social. Assim, as tribos representam uma nova ordem social, que talvez possa ser definida justamente pela pluralização das referências simbólicas e dos modos de fazer laço.

Assim, consideramos que a tribalização não justifica a hipótese quanto ao fim do individualismo defendida por Maffesoli, mas aponta muito mais para uma nova versão do individualismo de *uniqueness* ou individualismo romântico (Simmel 1971, [1957]), numa nova maneira de reivindicar a liberdade e a diferença, não mais através das bandeiras libertárias, mas que nem por isso exclui uma modalidade (outra) de laço social, ainda que não apresente uma finalidade política explícita nem tenha necessariamente uma continuidade garantida. Nesse sentido, podemos constatar que o ideal da diferença, herdeiro da liberdade moderna, continua a valer no individualismo contemporâneo, presentificando-se num processo incessante de demarcação das fronteiras entre o igual e o estranho, o que se torna explícito através da tribalização.

Portanto, o indivíduo contemporâneo não está mais orientado prioritariamente pelos ideais libertários propriamente ditos, tal como em 60, quando buscava a superação de todos os limites e interditos. Parece-nos, por outro lado, que o excesso de liberdade ao qual ele está submetido, vinculado à perda de referências simbólicas, leva-o a uma busca constante de uma afirmação identitária pelas diferenças, direcionada para a demarcação de novas fronteiras e limites, ainda transitórios, o que nos faz pensar em uma nova versão do individualismo.

1.3.2. O indivíduo errante

Voltando-nos para a produção teórica a respeito da sociedade contemporânea, também designada como Pós-moderna, nos deparamos frequentemente com diversas descrições de uma situação de dissolução do indivíduo enquanto uma entidade estável, marcado por uma identidade fechada em si mesma e sustentada por referências socioculturais relativamente fixas. Inúmeras são as imagens de um indivíduo que desliza e se desengaja permanentemente, tal como afirma Gauchet (1998), de um indivíduo errante, turista ou vagabundo na visão de Bauman (1998), ou ainda, de um nômade que não cessa de se tribalizar, segundo as idéias de Maffesoli (1987, 1997). Podemos encontrar também hipóteses mais alarmistas sobre a “morte do sujeito” (Jameson, 1993) ou da “supremacia do objeto sobre o sujeito” (Baudrillard, 1983).

Supondo que a questão da liberdade vem se caracterizando, mais e mais, como o fator *princeps* na discussão a respeito dos novos rumos que o individualismo tem tomado desde a Modernidade, como já havia previsto Simmel (1971[1957]), resta-nos, agora, pensar sobre o lugar que ela ocupa na sociedade contemporânea. Diferentemente da época libertária, a liberdade já não é mais uma bandeira, mas não deixa de marcar profundamente o modo do indivíduo se posicionar no mundo. Nesse sentido, em sua análise sobre o mal-estar contemporâneo, Bauman prioriza exatamente o estatuto que a liberdade como valor assumiu na nossa cultura contemporânea, fazendo um contraponto com a Modernidade:

“Os mal-estares da Modernidade provinham de uma espécie de segurança que tolerava uma liberdade pequena demais na busca da felicidade individual. Os mal-estares da Pós-modernidade provêm de uma espécie de liberdade de procura do prazer que tolera uma segurança individual pequena demais” (Bauman, 1997: 9).

Partindo desses pressupostos, Bauman oferece uma descrição interessante sobre a condição móvel do indivíduo na contemporaneidade, utilizando-se, para isso, da figura do turista.

“O eixo da estratégia de vida pós-moderna não é fazer a identidade deter-se - mas evitar que se fixe(...)A figura do turista é a epítome dessa evitação(...) O nome do jogo é mobilidade: a pessoa deve poder mudar quando as necessidades impelem, ou os sonhos o sollicitam. A essa aptidão, os turistas dão o nome de liberdade, autonomia ou independência, e prezam isso mais do que qualquer outra coisa, uma vez que é a *conditio sine qua non* de tudo o mais que seus corações desejam. Este é também o significado de sua exigência mais frequentemente ouvida: ‘Preciso de mais espaço’. Ou seja, a ninguém será permitido discutir o meu direito de sair do espaço em que atualmente estou trancado(...) É por isso que a vida do turista não é um mar de rosas. Há um preço a ser pago pelos prazeres que ela traz. A maneira como o turista põe de lado certas incertezas ocasiona suas próprias incertezas” (Bauman, 1997: 114-116).

Assim, Bauman (1997) ressalta o paradoxo dessa posição de turista frente ao mundo, de um sujeito à deriva, na medida em que o anseio incessante pela liberdade, gera prazer mas também mal-estar, pela situação permanente de incerteza, de inadequação ou esvaziamento moral em que se encontra.

Outros atribuem esse esvaziamento principalmente aos efeitos do consumo. Em *As Estratégias Fatais* (1983), Baudrillard avança em seu argumento a respeito da expansão generalizada da lógica do consumo para todas as esferas da sociedade, inclusive para o plano individual. Nesse sentido, observa que, na sociedade de consumo, “o sujeito desaparece no horizonte do objeto” (Baudrillard, 1983: 102). A partir de uma lógica da “sedução”, onde “não é mais o sujeito que deseja, é o objeto que seduz” (ibid: 100), afirma ainda que “a posição de sujeito tornou-se simplesmente insustentável” (ibid: 101), oscilando com o fluxo das mercadorias. O raciocínio de Baudrillard (1970,1983) abala claramente o paradigma moderno do indivíduo cartesiano que gerencia seu desejo e sua história, na medida em que demonstra que, no mundo contemporâneo, a força e a possibilidade de se afirmar socialmente se dá pela sedução e está associada exatamente com a falta de subjetividade e de desejo.

Já a análise de Maffesoli relativa ao neo-tribalismo ou à tribalização como modo paradigmático do laço social contemporâneo, em oposição ao modelo de organização social moderno, nos informa sobre uma nova socialidade sustentada por “identificações temporárias de afeto”(Maffesoli, 1987: 100), na qual somos convidados a um incessante “*traveling*”(Maffesoli, 1987: 107). Segundo Maffesoli, o neo-tribalismo contemporâneo implica a substituição da lógica da *identidade* pela lógica da *identificação*, o que o faz ressaltar a importância de uma lógica relativista, que privilegia a *relação* entre um sujeito e um objeto, e não mais o conceito

sociológico de um indivíduo estável e contínuo, o que o leva até mesmo a questionar a pertinência do paradigma do individualismo na análise sociológica do mundo contemporâneo. Entretanto, como já declaramos, seus argumentos podem ser tomados para reforçar as concepções apresentadas aqui relativas à predominância da categoria da mobilidade na definição do individualismo contemporâneo, ao mesmo tempo em que nos permitem explorar sua articulação com o caráter pontual e transitório, porém afetivamente intenso, dos laços sociais no mundo de hoje

A análise de Lasch volta a ser importante nesse momento do nosso percurso, oferecendo, um outro olhar para a perspectiva alarmista de Baudrillard (1983) e para a hipótese relativa ao fim do individualismo de Maffesoli (1987). Ele afirma que, no mundo de hoje, há, paradoxalmente, “uma expansão do individualismo sem que haja necessariamente individualidade” (Lasch, 1983: 124), o que o faz chegar à hipótese do mínimo eu (Lasch, 1990). Segundo essa hipótese, o individualismo típico da nossa época diz respeito a uma preocupação com a sobrevivência psíquica, manifesta através de um investimento narcísico exagerado, derivada exatamente da ameaça de falência da “individualidade” (Lasch, 1983: 124), trabalhada por ele enquanto o “eu”. Assim, Lasch afirma que o eu pode se expandir ou se contrair em um núcleo mínimo, defendendo-se diante de qualquer adversidade e buscando adaptar-se incessantemente ao contexto em que se encontra e aos objetos que se apresentam. Nesse sentido, pensamos que o “mínimo eu” (Lasch, 1990) traz à baila a questão da vulnerabilidade da experiência de si e do sentimento de uma individualidade minimamente estável que acomete o sujeito hoje, levando-o muitas vezes a buscar situações de fusão, seja em agrupamentos, seja em relações amorosas ou no uso de drogas.

A vida na metrópole também consiste num fator determinante para a dissolução do indivíduo, o que é discutido por Sennett através da concepção de um “individualismo urbano” (Sennett, 1997). Essa noção surge a partir de sua reflexão sobre a reconstrução do espaço urbano no século XIX, em que ele observa que o planejamento na construção das vias em função de facilitar a circulação repercute também no modo como as pessoas passam a ocupar os espaços públicos, mais sob a forma de multidões que se deslocam continuamente do que como grupos organizados. Com isso, Sennett chama a atenção para o “desenraizamento” (Sennett, 1997) dos corpos individuais que transitam pela cidade, gradualmente desligados tanto dos lugares em que se movem quanto dos outros com quem convivem, ambos desvalorizados pela imposição da

locomoção, implicando na perda de um sentimento de “destino compartilhado”(Sennett, 1997). Como já dizia Simmel (1976[1903]), a fragmentação social promovida pelas condições de vida na metrópole, gera uma sensação de “desmapamento”, isto é, a perda de um mapa, de uma direção, ou porque não dizer, de ancoragens simbólicas, dadas anteriormente pelos pequenos círculos sociais e pelas tradições.

Accentuando a influência do consumo aliado à vida na metrópole na configuração subjetiva contemporânea, as observações de Castro (1998a) também vêm ao encontro da hipótese levantada aqui relativa ao *declínio do indivíduo* no mundo contemporâneo. Ela observa que, o imperativo do consumo aliado à perda de referências nas grandes cidades, favorece que os sentimentos de identidade e de pertencimento social se apoiem cada vez mais na materialidade dos objetos externos, e o subjetivo fica assim remetido ao objetivo, como já dizia Simmel ([1908a] 1971). A partir disso, Castro (1998 a) argumenta que, nesta “cultura da materialidade” (Simmel, [1908a] 1971), intensificam-se as “sensibilidades estéticas” (Fetherstone, 1997: 67), e o sentimento de posse de uma interioridade se fragiliza, dando lugar a uma tendência a colar a identidade na imagem de si, incluindo a imagem corpórea, a qual é dedicada bastante atenção em cada momento ou situação diferente que se apresenta.

“A estética que se elabora na imagem parece, ao que tudo indica, poder ser como uma linguagem que impulsiona e favorece a formação de pequenos grupos ou tribos....A eficácia da aparência assume a função de identificar, de agrupar. Nas grandes cidades, em que os sujeitos se tornam anônimos na multidão, torna-se possível ser visível e reconhecido” (Castro, 1998a: 133,136).

O trecho acima nos permite supor que, na metrópole, a imagem torna-se a marca identitária privilegiada, ainda que contingente e circunstancial. Essa colagem subjetiva à imagem, por sua vez, nos remete a Rolnik (1989), quando declara que a sociedade contemporânea sofre de uma certa “toxicomania de identidade”(p. 19), o que não seria nada mais do que uma resposta a uma ameaça de pulverização total de toda e qualquer identidade. Ancorada no pensamento de Deleuze e Guatarri que privilegia os fluxos e a transitoriedade dos processos de subjetivação, segundo ela, a lógica do mercado atinge a subjetividade, colocando à disposição dos sujeitos uma série de “identidades prêt à porter” (Rolnik, 1989: 22) que serviriam como drogas na sustentação de uma certa “ilusão de identidade” (p. 22).

Acentuando os efeitos da globalização e do multiculturalismo também característicos da vida na metrópole, Featherstone (1997) também observa certas dificuldades em desenvolver uma “personalidade unificada” no mundo contemporâneo, enquanto Canclini (1997), atenta para a “dissolução das mono-identidades” e para a dificuldade em se falar em uma “identidade homogênea” em qualquer um dos grandes centros urbanos policulturais do mundo. De qualquer maneira, fala-se em uma fragmentação de uma unidade mais sólida, em prol de uma entidade disforme que responde distintamente a diversos estímulos aos quais é submetida, vividos como um aglomerado de experiências e sensações, definidas por Jameson (1993) como “intensidades multifrênicas”, levando-o a conceber a esquizofrenia como o paradigma da subjetividade contemporânea.

Portanto, ao final desse breve apanhado sobre algumas descrições do indivíduo contemporâneo podemos constatar que o tema neo-romântico da mobilidade, ou mesmo da viagem, torna-se bastante pregnante em inúmeros discursos, como ressalta Featherstone (1997).

“Nesse contexto, oferece particular interesse o uso frequente de metáforas do movimento e da marginalidade. Existem referências à viagem, ao nomadismo, à migração, ao cruzamento de fronteiras, à vida nas fronteiras (...) A ligação entre a mobilidade e os poderes regeneradores da viagem é uma tema vigoroso na cultura ocidental, sobretudo na arte e na literatura. A viagem tem sido vista muitas vezes como algo que ajuda a descentralizar as categorias habituais, uma forma de jogar com a desordem cultural, algo que também pode ser encontrado na teoria pós-moderna” (Featherstone, 1997: 175).

A idéia de um *indivíduo errante* parece ser bastante representativa do individualismo contemporâneo, e assim, pretendemos destacar a questão da *mobilidade* como uma categoria central para a discussão a respeito do sujeito contemporâneo em psicanálise. Conquistadas muitas das batalhas da época libertária, o sujeito contemporâneo ainda parece ser guiado fundamentalmente pelo ideal romântico de liberdade, mas talvez não tenha muito claro para si mesmo o que o constrange, nem contra o que lutar. Não teria a própria liberdade se tornado um imperativo após tantas lutas em favor da liberação? Além disso, não teriam as conquistas libertárias resultado em um certo desamparo, levando a um hiper-individualismo desconfortante? De forma pensar as repercussões subjetivas desse novo modo do individualismo?

Enfim, tomando por base esse panorama geral apresentado pelas ciências sociais, Gauchet (1998) nos permite avançar um pouco em relação às observações feitas até então sobre a tese do indivíduo errante, já se aproximando bastante do terreno da psicanálise. Em seu estudo

sobre o individualismo e as novas patologias na contemporaneidade, ele observa que, nos últimos trinta anos, passamos da “era do confronto” à “era da evitação”, de modo que, no mundo de hoje, predominam um conjunto geral de condutas a base do evitamento da confrontação, fazendo, com isso, um paralelo entre os terrenos psíquicos e social. Ele observa uma coincidência relativa ao declínio dos movimentos de revolta social organizados, que presentificavam conflitos constantes na esfera social, e a perda do lugar central ocupado pelo conflito no psiquismo e na constituição dos sintomas²¹. Assim, Gauchet (1998) afirma que, ao invés do permanente convívio com o conflito que caracterizou outras épocas de nossa história – como a época libertária aqui tratada – privilegia-se hoje o deslocamento constante, o desengajar-se de movimentos e ideais sociais, bem como o rompimento das relações com os outros e a fragilização da identificação a si próprio na esfera individual.

Essa situação é, segundo Gauchet (1998), em grande parte, favorecida pelo declínio da família como instituição responsável pela constituição e transmissão do laço social, destacando sobretudo a dissolução do lugar do pai como representante legítimo de um “governo doméstico”. O que ocorre hoje, é que os indivíduos não mais convocados a se opor às instituições, uma vez que elas próprias já estão em estado de falência. Dessa forma, para Gauchet, no mundo contemporâneo, há uma tendência a não se vivenciar conflitos, seja no caso de um indivíduo, seja no caso de uma família ou Nação. Tal contexto observa Gauchet (1998), corresponde a uma crise no simbólico, que exacerba a vulnerabilidade dos indivíduos frente ao outro e fragiliza os laços sociais. Trata-se segundo ele, de uma nova forma de laço, não simbólico, mais sim pessoal, psicológico e privado, que privilegia um gozo explícito de ruptura, e que aponta, antes de mais nada, para uma tentativa de preservação narcísica, tal como já sugeriu Lasch (1983).

Nesse sentido, Gauchet (1998) propõe pensar o individualismo contemporâneo como um “individualismo de desligamento ou desengajamento”²², no qual a exigência de autenticidade torna-se antagônica a uma inscrição estável em um coletivo. Estamos diante, segundo ele, de um indivíduo que vive ignorando que está em sociedade, para o qual é difícil representar a dimensão do público e da responsabilidade. Dessa forma, os indivíduos são incapazes de um julgamento

²¹ É interessante a menção que esse autor faz à condição dos adolescentes no mundo contemporâneo a partir desses mesmos pressupostos, apesar de não ser esse seu objeto de estudo prioritário, mencionando o apagamento da “revolta adolescente”.

²²No original em francês, de *déliason ou de désengagement*.

ético, e buscam diversas adesões sectárias, ainda que pontuais a cada vez que são convocados a tal tarefa²³.

As hipóteses de Gauchet (1998) aproximam-se bastante das considerações feitas aqui a respeito do indivíduo errante. Sua análise nos interessa particularmente por privilegiar a questão do sujeito e sua relação com o simbólico, delimitando um campo interessante a ser investigado pela psicanálise contemporânea. Pensamos que a psicanálise pode contribuir para essa questão particularmente através do conceito de adolescência, e continuaremos essa discussão apresentaremos algumas justificativas para essa escolha.

1.3.3. Errância e adolescência: metáforas da identidade em movimento

Os novos rumos do individualismo na contemporaneidade, nos levam a pensar em uma constituição subjetiva instável, errante, com frágeis ancoragens simbólicas. Essa errância simbólica contemporânea têm sido tematizada de diferentes maneiras, seja através da falência das ideologias, da crise dos ideais e do sentido, do declínio da função paterna ou da dissolução das figuras de Outro na cultura. Esse debate transcende à psicanálise, tornando-se alvo de preocupação de diversos domínios do saber a respeito do humano e configurando a questão da filiação e os impasses na transmissão do laço social como questões centrais. Daí o crescente interesse pelo estudo da adolescência, entendida sobretudo como o momento da vida do indivíduo em que ele é convocado a apropriar-se ativamente do laço social, por diversos domínios do saber na contemporaneidade.

Estamos tomando o conceito de adolescência como uma construção social e histórica que data da Modernidade (Ariès, 1973) e depende fundamentalmente da instauração do paradigma individualista no Ocidente²⁴. Nesse sentido, é interessante observar a mudança histórica que essa concepção vem sofrendo, o que, supostamente, não deixa de estar atrelado às transformações do individualismo trabalhadas aqui. Hoje sabemos que o conceito de adolescência já é, inclusive, questionado em termos de sua pertinência como uma definição

²³ A tese de Gauchet relativa ao individualismo de desengajamento nos remete diretamente à hipótese da tribalização, desenvolvida por Maffesoli. Não podemos deixar de notar, no entanto, o tom crítico que predomina na análise de Gauchet, diferente do otimismo de Maffesoli. Não pretendemos tomar uma partido nessa discussão, mas sim enfatizar a dimensão de mobilidade e fragilização do simbólico presente nas análises de ambos, no nosso entender, fundamentais para pensar a situação do sujeito em sua relação ao laço social no mundo contemporâneo.

²⁴ Cf. Capítulo II.

relativa a uma faixa etária específica (Reymond, 2000). Na cultura contemporânea, a adolescência tende a começar cada vez mais cedo e a terminar cada vez mais tarde, ou até mesmo a jamais se concluir.

A adolescência é um conceito que aponta para um limite, uma fronteira, uma margem, que surge para designar o momento de transição entre a criança e o adulto, momento de passagem do privado para o público, numa negociação entre o individual e o social. Dessa forma, o conceito de adolescência não pode ser abordado por apenas uma área do saber, ele é pluridisciplinar por definição. Para pensá-lo, a psicanálise deve recorrer a outros campos, assim como as ciências sociais tentam buscar na psicanálise elementos para enriquecer suas próprias análises da questão.

Dufour (1999) alia as contribuições da psicanálise à antropologia e à filosofia para pensar a situação do indivíduo no mundo ocidental contemporâneo, enfatizando em sua discussão a questão da adolescência. Partindo do conceito lacaniano de Outro como aquilo que permite pensar o sujeito na sua dependência originária com relação a uma anterioridade, ele insiste porém, no fato de que a função simbólica assegurada pelo Outro só se torna operante através das figuras históricas capazes de encarná-lo. Assim, Dufour marca que os sistemas simbólicos se ancoram necessariamente no imaginário, e assim, para que um Outro assuma para nós a função de narrador de nossa origem, é necessário o recurso a uma ficção partilhada. Em outros termos, o Outro deve dispor de figuras capazes de encarná-lo, o que nos remete ao conceito freudiano de *ideal*, com o qual iremos trabalhar preferencialmente.

Enfatizando que no mundo contemporâneo estamos diante de figuras de Outro que não cessam de mudar, Dufour observa que o espaço simbólico tornou-se movediço (Dufour, 1999), dentro dos mesmos moldes apresentados por Gauchet (1998).

“Ora, outros problemas começam a surgir a partir do momento em que entramos em um tempo em que não há mais Outros apresentáveis. O que me parece corresponder exatamente ao advento da Pós-modernidade. Decerto, é no momento em que se faz a injunção a todo sujeito de ser ele mesmo que se encontra a maior dificuldade, ou mesmo a impossibilidade de se ser. Com a Pós-modernidade, a distância em relação ao Outro tornou-se distância de si a si”(Dufour, 1999: 22).

Assim, Dufour observa que vivemos hoje uma crise do simbólico, determinada por um declínio do Outro, uma vez que não temos mais figuras favoráveis a encarnar essa função. Segundo ele, se os Outros da Modernidade ainda são possíveis e disponíveis, nenhum deles

dispõe mais do prestígio necessário para se impor, a começar pelo pai, tal como privilegiou Lacan. Dufour enfatiza, ainda, que esse impasse é presentificado particularmente na adolescência, momento em que, segundo ele, cada um está em busca de um Outro a quem dedicar sua vida (Dufour, 2000).

“Creio que os adolescentes estão entre as populações mais sensíveis a esse desvanecimento tendencial do Outro. Será preciso nos habituarmos a este estado. Não creiam que eu esteja desesperado pelo que, em minha opinião, está acontecendo com a Pós-modernidade e as novas formas de patologias que a podem acompanhar. Sei que a loucura, ao lado de seus aspectos destrutivos, pode trazer grandes recursos criativos” (Dufour, 2000:22)

A tese de Cadoret (2000), construída na interface da antropologia com a psicanálise, também parece apontar nessa mesma direção. Segundo ela, a transmissão e a apropriação do laço social se complicam à medida em que a sociedade Ocidental deixa a encargo de cada um a tarefa de elaborar sua própria filiação, de modo que a adolescência revela aquilo que há de mais problemático no mundo contemporâneo. Tal como também observa Cadoret (2000), reforçando o que Dufour (2000) sustenta em termos do declínio do Outro, o adolescente põe em evidência aquilo faz questão hoje para todo sujeito: a questão dos ideais. Como já apontou Freud em 1921, são os ideais que estão na origem do laço social, correspondendo ao material a ser transmitido pela cultura de geração em geração. Ora, a adolescência corresponde exatamente ao processo de elaboração dessa transmissão (Freud, 1909 1914b), e por isso mesmo, presentifica justamente os impasses dessa transmissão. Sendo assim, não é difícil imaginar que, em nossa sociedade contemporânea, essa “passagem” complica-se ou simplesmente não se completa jamais, o que vem ao encontro das teses que apresentamos a respeito da mobilidade típica ao individualismo contemporâneo.

Sem peder de vista a dimensão social da adolescência, a leitura que a psicanálise faz dela introduz novos elementos nessa discussão. Em psicanálise, a adolescência é descrita frequentemente como uma *passagem*²⁵ (Gutton, 1996; Rassial, 1997; Douville, 2000), uma *operação* (Rassial, 2000), ou ainda como *processo* de subjetivação (Richard, 2001). Trata-se de uma passagem dos ideais encarnados nos pais para os ideais presentes na cultura, ou ainda, dos Outros parentais para os Outros do laço social, gerando novas idealizações e novas identificações.

²⁵ A idéia da passagem na adolescência foi introduzida por P. Gutton, que trabalhou a respeito da “passagem pubertária” em seu livro *Le Pubertaire* (1991), influenciando toda a atual corrente francesa direcionada para a questão do adolescente.

“A adolescência transtorna o eu, os ideais e o mundo da infância. As transformações da puberdade, inicialmente no que elas modificam o estatuto do outro, a desqualificação dos pais em constituir o modelo do adulto, a decepção frente à promessa edípica que se revela enganadora e por isso mesmo, face a todos os discursos antigos, a saída do lar familiar em direção ao laço social exigem uma nova construção identificatória. Já insisti, aliás, sobre essa operação adolescente por se efetuar...”(Rassial, 1997: 102)

Como observa Rassial, a adolescência é definida essencialmente como um momento de crise identificatória, quando caem os ideais da infância e a função simbólica é então solicitada na passagem da família ao laço social. Assim, a categoria de identificação, tão destacada por Maffesoli (1987) na análise do individualismo contemporâneo, também está no centro da questão adolescente, em detrimento da noção de uma identidade estável. Na adolescência, o sentimento de identidade é ameaçado pela queda das identificações da infância e pela pluralidade das novas identificações, de modo que a identificação primária é testada. Portanto, a adolescência presentifica nitidamente a problemática contemporânea relativa ao sentimento identitário e a busca por modelos identificatórios (Richard, 1998).

Sendo assim, não é difícil encontrar uma explicação para o apêlo exercido pelo tribalismo nos mais diversos setores da sociedade, para além da classe adolescente, como propôs Maffesoli (1987), que, inclusive, inverte a questão e supõe um movimento “rejuvenescedor” (Maffesoli, 2000) da sociedade contemporânea, buscando fazer reviver aquilo que tinha tendência à se esclerosar. Podemos supor que o tribalismo talvez represente para os sujeitos uma tentativa de demarcação e sustentação identitária, ainda que os critérios de pertencimento a cada uma das tribos, assim como as condições identificatórias que elas promovem, sejam muitas vezes frágeis e descartáveis, produzindo “identidades nômades”, como observou Castro (1998a: 132), que se engajam e se desengajam incessantemente, circulando por diversas situações e micro-culturas. Talvez possamos supor que o tribalismo faz eco à própria errância simbólica na qual esses sujeitos se encontram, e ao nomadismo contemporâneo das tribos defendido por Maffesoli (1997) corresponde um “nomadismo interno típico da adolescência”, como observa Douville (1993).

Enfim, a mobilidade é uma questão central tanto nas definições contemporâneas do individualismo, quanto na definição psicanalítica da problemática adolescente. É o que marca Gutton, enfatizando que a *mobilidade subjetiva* da adolescência refere-se justamente a um prejuízo das funções psíquicas ligadas aos ideais, próprio a essa situação.

"A subjetivação adolescente produzida no curso da puberdade não define, no entanto, uma idade de adolescência, que é um quadro sociocultural. Ela se prolonga enquanto as instâncias ideais, em particular o supereu, não retomaram uma autonomia (inconsciente) de funcionamento. A adolescência é uma incerteza ou mobilidade subjetiva que pode ser fonte de patologia. Seu fim marca o fim da capacidade de mudança de objeto. O adulto guarda um potencial de inovação na medida em que os processos adolescentes funcionem ainda de modo inconsciente" (Gutton, 1997:212. Tradução minha)²⁶

Talvez possamos considerar, então, que o individualismo contemporâneo remete, em um nível subjetivo, a uma operação adolescente infinita, que não alcança jamais um ponto de basta, pautada em identificações seguidas de desidentificações, exatamente como observou Gauchet (1998) a respeito do "individualismo de desengajamento".

Portanto, se o adolescente é, por definição, um *indivíduo errante*, em pleno trabalho de apropriação e elaboração do laço social, entre o desamparo e a busca permanente de pontos de ancoragem, então ele expressa o drama de todo sujeito contemporâneo. Douville leva ao extremo essa suposição, propondo que, a adolescência se torne o paradigma fundamental, tanto para o exercício da clínica quanto para o estudo a respeito dos fundamentos inconscientes do laço social.

"O objetivo é elevar a categoria 'adolescência' à altura de um paradigma para a situação clínica. Ou seja, a adolescência nos atrai bastante como uma problemática interessante para a psicanálise (enquanto *doxa* e enquanto prática), uma vez que abordá-la nos engaja em uma dupla pesquisa: uma sobre as condições de possibilidade de uma técnica psicanalítica, outra sobre os fundamentos inconscientes das trocas, dos laços e dos discursos sociais"(Douville, 2000: 35. Tradução minha).²⁷

Tomando como base o que foi dito por Douville, propomos que a adolescência seja tomada como um conceito-chave na construção da interface entre as ciências sociais e a psicanálise no estudo do sujeito e do laço social na contemporaneidade. Se a constituição desse conceito como uma fase da vida específica é histórica e se consolida na Modernidade, hoje, no momento em que as fronteiras entre as diversas faixas etárias se dissolvem, nada mais coerente do que supor que a concepção de adolescência também possa estender-se e tornar-se um

²⁶ "La subjectivation adolescente produite au décours de la puberté ne définit pas pour autant un âge d'adolescence, qui est un cadre socioculturel. Elle se prolonge tant que les instances idéales, en particulier le surmoi, n'ont pas repris une autonomie (inconsciente) de fonctionnement. L'adolescence est une incertitude ou mobilité subjectale qui peut être source de pathologie. Sa fin marque la fin de la capacité de changement d'objet. L'adulte garde une potentialité d'innovation dans la mesure où les processus d'adolescence fonctionnent encore de façon inconsciente"

²⁷ "L'objectif est bien d'élever la catégorie "adolescence" à la hauteur d'un paradigme pour la démarche clinique. Autrement dit, l'adolescence nous retient bien comme une problématique intéressante pour la psychanalyse (en tant que *doxa* et en tant que pratique puisque l'aborder nous engage dans une recherche double: 1; une sur les conditions

paradigma para pensar a situação de todo sujeito no mundo contemporâneo. Podemos considerar, assim, que investigar o adolescente, esse sujeito contemporâneo por excelência, consiste num recurso estratégico bastante interessante para pensar as vicissitudes do individualismo contemporâneo no nosso caminho daqui em diante.

CAPÍTULO 2

VERSÕES DA ADOLESCÊNCIA: A CONSTRUÇÃO SOCIAL E A INTERPRETAÇÃO PSICANALÍTICA

2.1. A construção social do conceito de adolescência

Após a discussão anterior a respeito do conceito de individualismo, cuja emergência é inseparável das transformações socioeconômicas que a Civilização ocidental sofreu ao longo dos séculos XVIII e XIX, podemos agora nos concentrar em um outro aspecto da história da vida privada no Ocidente, isto é, a constituição da adolescência no seio da família moderna. Trata-se de uma história em comum, na medida em que a concepção da *adolescência* como um período etário específico e singular da vida depende fundamentalmente da noção de *indivíduo*. Assim, partimos do pressuposto de que a adolescência é um conceito inventado pela cultura ocidental no início do século XX (Ariès, 1973) e que, tanto quanto o individualismo, é herdeira do romantismo e de todo o contexto sociocultural da Modernidade. Nesse sentido, consideramos que a concepção moderna de adolescência é um fato cultural, uma vez que o modo como cada sociedade lida com seus jovens é particular e articulado a todo o seu contexto cultural ou histórico.

“O primeiro tipo de adolescência moderna é o *Siegfried* de Wagner: a música de *Siegfried* exprime pela primeira vez o mixto de pureza (provisória), de força física, de naturalidade, de espontaneidade, de alegria de viver, que vai fazer do adolescente o herói do nosso século XX, século da adolescência. O que apareceu na Alemanha wagneriana, penetrou sem dúvida mais tarde na França, em torno do anos 1900. A “juventude”, que é agora adolescência, irá tornar-se um tema literário, e uma preocupação de moralista ou de político” (Ariès, 1973: 49).

A adolescência surge na cultura ocidental precisamente em um momento histórico em que as esferas privada e pública encontram-se claramente delimitadas, mas mantêm entre si uma relação complexa e muitas vezes conflituosa, cabendo ao sujeito adolescente, cujo questionamento típico diz respeito à justa “passagem” entre ambas, encontrar a sua solução, individual, para o problema. Desta forma, só é válido falar em adolescência se nos referimos a um contexto sociocultural individualista, onde a cada indivíduo é dada a responsabilidade de

administrar seu próprio destino, apropriando-se do laço social da maneira que lhe for preferível ou possível.

Portanto, o conceito de adolescência, enquanto designativo de um período particular da vida de um indivíduo, situado entre a infância e a idade adulta, é recente e seu sentido atual só foi definitivamente consolidado no século XX (Ariès, 1973; Reymond, 2000). Segundo o dicionário etimológico Larousse (Pechon, 1964), o termo *adolescência* vem do latim *adulescens* ou *adolescens*, particípio passado do verbo *adolescere*, que significa crescer. Consta que, no francês antigo, a designação *adolescent*, masculino, é encontrada pela primeira vez no século XIII, enquanto a palavra do gênero feminino, *adolescente*, só aparece no século XV. Há, portanto, uma decalagem entre o termo no masculino e o seu correspondente no feminino, o que talvez possa ser explicado pelo fato de que, desde a Antiguidade romana, já havia um termo (*adulescens*) indicativo do período iniciático do rapaz no mundo sociopolítico, com suas obrigações civis e militares específicas. Tratava-se de uma fase intermediária na vida dos rapazes, entre o estado de *puer* (menino) e *juvenis* (homem novo), ao qual sucediam o *senior* (homem maduro) e o *senex* (velho). Ora, esse não era o caso das mulheres, que passavam diretamente da condição de *puella* (menina) para *uxor* (esposa), do pai para o marido.

De qualquer modo, o conceito de adolescência tem um aparecimento bastante tardio na civilização ocidental. Segundo Reymond (2000), o termo *adolescent* apresentou durante um longo tempo um sentido sobretudo depreciativo e satírico, sendo somente por volta de 1850 que a palavra adolescência entrou para os dicionários e adquiriu um sentido mais próximo ao que tem atualmente. Possivelmente, as controvérsias a respeito do aparecimento histórico do conceito também podem ser atribuídas à complexidade semântica do termo. O termo *puberdade*, por outro lado, apresenta uma origem etimológica menos controversa, preservando até hoje o mesmo significado original. Vem do latim *pubertas*, derivado de *pubis*, pêlo. De fato, a puberdade remete às transformações corporais e fisiológicas que ocorrem ao final da infância, enquanto a adolescência diz respeito aos aspectos psicológicos e sociais em questão. Isso talvez explique a estabilidade semântica do termo puberdade e a instabilidade do termo adolescência ao longo da história ocidental, tendo em vista as profundas modificações que nossa civilização vem sofrendo da Antiguidade à época contemporânea.

Ao longo da primeira parte desse capítulo buscaremos entrar em contato com uma diversidade de posições possíveis diante da questão da adolescência ao longo da história até o

momento atual, quando já se discute a hipótese do fim da adolescência enquanto um período da vida específico, (Reymond, 2000), uma vez que ela torna-se um ideal cultural (Calligaris, 2000). Para melhor compreender o que isso significa, em um segundo momento, apresentaremos as contribuições da psicanálise para uma definição da adolescência na contemporaneidade.

2.1.1 A adolescência como fato cultural e os rituais de iniciação

Desde o século XVI, principalmente através do contato com a América e a Oceania, o homem ocidental passou a se deparar com a existência de outras culturas, com outros usos e costumes. Inicialmente enquadrados numa ótica evolucionista, esses povos, considerados como “primitivos”, fascinavam os antropólogos em busca das origens da organização social humana. Porém, no século XX, um outro olhar tornou-se possível e a ênfase das pesquisas fixou-se muito mais em detectar as particularidades próprias à essas culturas, visando encontrar explicações para um certo número de fenômenos das sociedades contemporâneas. É o caso do estudo de Dumont (1985) sobre o paradigma individualista no Ocidente que, como vimos, se baseou num contraste da cultura ocidental Moderna com a ordem social tradicional indiana.

O fenômeno da adolescência, tema bastante importante no século XX, também não escapa a esse tratamento antropológico.

“Não existe tarefa mais empolgante para um espírito curioso do que estudar o modo como cada criança humana transforma-se em adulto completo, num resumo complexo e individual da sua cidade e do seu século”(Mead, 1973²⁸ Apud. Reymond, 2000:47)

O que os antropólogos verificaram, ao observar outras civilizações, é que certos comportamentos, tido como tipicamente adolescentes na nossa cultura ocidental moderna, não estavam presentes nesses outros contextos socioculturais. Concluíram, então que tais manifestações dependiam do meio social e não eram, de modo algum, específicos ou exclusivos de um determinado momento cronológico na vida do homem. A partir dessas observações chegou-se à conclusão de que a “passagem” da infância à maturidade, vivenciada como “crise adolescente”, é um produto típico da nossa civilização. Essa nova percepção sobre a nossa sociedade também tornou possível olhar para o nosso passado de uma maneira diferente e

²⁸ Mead, M. *Une Education en Nouvelle Guinée*. Paris, Payot, 1973

perceber que o que hoje chamamos de adolescência não era considerado da mesma maneira em outras épocas. Assim, podemos supor que a adolescência é um fenômeno recente e particular a nossa cultura ocidental, e que, em outros contextos socioculturais, ela se apresenta de maneiras diferentes ou simplesmente não existe.

Os "rituais pubertários" ou "rituais de iniciação"(Reymond, 2000), que fazem parte do patrimônio cultural da determinadas civilizações, têm um caráter essencialmente coletivo, ou seja, não discriminam uma elaboração individual de um interesse comunitário na preparação do jovem para a entrada no mundo adulto. Aliás, nessas culturas ritualísticas, a oposição que se observa não é uma oposição entre crianças e adultos, mas entre não-iniciados e iniciados, existindo ainda a categoria dos que se encontram em período de iniciação. A iniciação do jovem tanto podem ser de curta duração, consistindo somente numa cerimônia, como pode prolongar-se por vários anos, comportando a superação de diversas provas. Em geral, os rituais de iniciação apresentam um caráter sexual, simbolizando a entrada no mundo da sexualidade genital, o que implica a separação da mãe e a aquisição de uma nova identidade social. Mas normalmente essas práticas têm também um fundamento mítico, ligado à origem do grupo social. Trata-se de cerimônias muito ricas em sua forma e em sua significação, podendo ter caráter puramente festivo ou envolver um quadro verdadeiramente terrorífico, com provas perigosas, agressões físicas ou mesmo determinadas cirurgias rituais.

Como apresenta Reymond (2000), os rituais de iniciação constituem-se de uma dezena de práticas distintas, variando de acordo com as etapas do ritual ou com as comunidades que os praticam. Algumas dessas práticas são a auto-decoração (tatuagens, circuncisão); a aquisição de um novo nome e de uma nova linguagem; o abandono da família, por parte dos rapazes, para ir viver com os seus pares, separados das mulheres, ou mesmo para conviver com homens mais velhos. No período de iniciação, são comuns as práticas bissexuais e homossexuais temporárias, muitas vezes articuladas a rituais de sexo e fertilidade, ou ainda de morte e ressurreição. Além disso, o jovem deve passar por provas de resistência, em que se incluem normalmente agressões físicas, em geral atreladas a uma demonstração de virilidade.

O trabalho de Van Gennep ([1909]1981) sobre *Os Rituais de Passagem*, conceito que dá nome à obra, tornou-se uma referência clássica no estudo dos rituais. Apesar da distinção feita por ele entre o ritual de passagem, conceito mais abrangente que concerne à várias situações de mudança de estatuto social dentro de uma sociedade, e o ritual de iniciação, especificamente

ligado à aquisição de um saber em um determinado domínio, os dois conceitos têm sido usados de forma indiscriminada e relativamente distorcida, ambos necessariamente atrelados à situação da adolescência. Van Gennep teoriza sobre os rituais em sociedades tradicionais privilegiando como categorias de análise sobretudo o costume, a repetição e a formalização de uma determinada prática no interior do corpo social, sem se preocupar muito com as questões do sagrado, do sentido e dos valores atrelados aos mesmos²⁹.

Segundo Van Gennep, todos os rituais de passagem possuem uma mesma dinâmica, composta de três fases: a fase de *separação*, a fase de *margem* e a fase de *agregação*. Trata-se, porém, de três momentos variáveis em importância e dimensões espaciais e temporais, de acordo com o tipo de passagem em questão. No caso dos rituais iniciáticos, que correspondem a nossa adolescência, durante a fase de separação, os jovens são separados do seu meio familiar e preparados para a iniciação. Nesse momento, são frequentes as práticas de marcação do corpo, como as tatuagens, afim de proporcionar uma uniformidade entre eles e indicar o seu pertencimento ao grupo dos iniciados. A fase de margem em geral corresponde a um período de sofrimento para os iniciantes, quando devem se submeter a determinadas provas para que possam adquirir determinados saberes, os quais devem permanecer em segredo para os não iniciados, tais como uma nova língua, uma dança, enfim, algo que é valorizado na comunidade em questão. O que diferencia o ritual feminino do masculino nesta etapa, é a natureza dos ensinamentos que são transmitidos. No caso da mulher privilegia-se um saber atrelado à sexualidade, à maternidade e à vida de esposa. E, finalmente, na fase de agregação, é conferido um novo estatuto social ao iniciado, superior ao antigo, o que pode ser expresso, por exemplo, através do acesso a uma determinada divindade até então desconhecida.

A análise de Turner (*apud* Gendreau, 1998), em continuidade ao trabalho de Van Gennep, nos parece bastante interessante e complementar a este último, uma vez que ele enfatiza o período intermediário da passagem, a fase de margem, que ele nomeia de a fase liminar, período este, que é particularmente importante nos rituais pubertários. Em sua formulação do ritual, ele sublinha o aspecto temporal, dividindo o ritual nas seguintes etapas: a *preliminar*, a *liminar* e a *pós-liminaridade*. A partir disso, ele afirma que a etapa central, liminar, é

²⁹As questões relativas ao sagrado, aos valores e ao sentido serão, pelo contrário, muito valorizados por Durkheim e toda escola sociológica de uma determinada época, da qual, aliás, partiu Freud para elaboração da sua teoria sobre a sociedade e a cultura. Por enquanto, já que se trata da ritualidade articulada à adolescência, julgamos que a análise

caracterizada por um momento de *communitas*, em que o grupo social passa por um estado não estruturado ou estruturado de modo rudimentar e relativamente indiferenciado, não havendo lugar para uma hierarquia. Assim, a *communitas* emerge num momento em que a estrutura está ausente, ou abalada, onde os membros anulam suas diferenças e colocam-se num estado de passividade que remete à morte, podendo aceitar sem reclamar uma punição arbitrária, o que coloca em evidência o poder da comunidade e dos ancestrais. Portanto, aparentemente, trata-se de um mecanismo de integração das novas gerações à cultura, em que a sociedade como um todo participa e é convidada a reafirmar o seu potencial de coesão interna. Com isso, o que está em jogo não é simplesmente o ingresso do jovem na vida social, trata-se também da sociedade ser instigada a reforçar os laços que formam a comunidade, o que, de alguma maneira, nos ajuda a defender o ponto de vista de que a questão da adolescência remete necessariamente ao laço social que sustenta uma sociedade.

Enfim, levando-se em conta a pesquisa antropológica a respeito dos rituais de passagem, podemos concluir que a questão da adolescência, enquanto fase crítica, é algo típico das nossas sociedades ocidentais modernas e contemporâneas. Em outras culturas, não há adolescência, mas sim um momento de transição ou de passagem, marcado por cerimônias ou atos rituais. Pensamos que, nesses casos, uma série de rituais e cerimônias de iniciação que têm por finalidade oficializar o acesso à maturidade e à sociedade, ocupavam o lugar da adolescência, tal como a concebemos hoje.

“A adolescência, enquanto tal, aparece e se cristaliza no momento em que o ritual de iniciação se desmantela ou desaparece, quando o acesso ao estado de homem se faz gradualmente. No lugar de uma ruptura, tipo de morte da infância e de renascimento no estado de adulto, se constitui uma idade de transição, complexa, ambivalente, tipo de espaço biológico, psicológico, social, que fornece o terreno favorável à eventual constituição de uma faixa etária adolescente”³⁰(Morin, 1984: 213).

De acordo com a hipótese desenvolvida aqui, o fator determinante para a constituição da adolescência ocidental moderna é o surgimento do paradigma individualista, fato esse que está ausente nas sociedades tradicionais onde os rituais de passagem coletivos são a principal marca

de Van Gennep é mais pertinente. Evocaremos os outros pontos no capítulo 4, quando discutiremos a base sociológica que sustentou as hipóteses freudianas.

³⁰ “L’adolescence, en tant que telle, apparaît et se cristallise lorsque le rite d’initiation déperit ou disparaît, lorsque l’accession à l’état d’homme se fait graduellement. Au lieu d’une rupture, sorte de mort de l’enfance et de renaissance à l’état adulte, se constitue un âge de transition, complexe, ambivalent, sorte d’espace biologique, psychologique, social, qui fournit le terrain favorable à l’éventuelle constitution d’une classe d’âge adolescente”.

desse período da vida. A iniciação tradicional contém em si prerrogativas muito claras relativas aos deveres e aos privilégios que a passagem determinará, prerrogativas essas que falam de um ideal social, de um lugar simbólico, a ser ocupado por esses jovens, pré-definido pelas gerações antecedentes.

Ariès (1973) admite que o modelo das sociedades ditas tribais, estudadas pelos antropólogos, talvez corresponda ao modo original de composição da sociedade ocidental, do qual, segundo ele, ainda poderíamos encontrar vestígios na nossa história remota da Antiguidade e da Idade Média. Porém, acreditamos que o estudo das culturas ditas “primitivas” não se esgota numa busca das origens, podendo nos servir também como um elemento instigante na investigação da própria sociedade contemporânea. Nesse sentido, o estado fora do tempo e do espaço da vida social cotidiana, a *communitas* gerada pelos rituais, é, segundo Turner (*apud* Gendreau, 1998), essencial para a existência de qualquer sociedade. Fica aqui a questão sobre qual o estado dessa *communitas* na nossa sociedade ocidental contemporânea, onde os rituais sociais espontâneos, quando não são completamente esquecidos ou abandonados, são muitas vezes distorcidos em função de um mercado consumidor ávido de exotismo³¹.

Como observa Calligaris (2000), a sociedade contemporânea, com toda complexificação de valores e abandono das tradições deixa aos próprios jovens todo o encargo na realização da tarefa que era até então desempenhada pelos rituais, produzindo um trabalho psíquico tipicamente *adolescente*, no nosso sentido atual do termo. Pensamos então que seria interessante nos voltarmos para a nossa sociedade contemporânea, perguntando-nos de que forma essa “passagem” se daria, de que rituais disporíamos, a qual tradição eles se remeteriam, ou ainda a que exigências psicossociais eles atenderiam. Será que o individualismo exclui completamente essas práticas? As mudanças contemporâneas na concepção de indivíduo, como defendemos aqui, não poderiam levar nossos adolescentes a buscar essas práticas coletivas, não mais impostas pela tradição, mas auto-engendradas por eles mesmos? Essa é uma questão central nesse trabalho, e pretendemos voltar a ela de diversas maneiras ao longo da nossa exposição.

³¹ Referimo-nos implicitamente à situação atual dos rituais de carnaval no Brasil e, mais recentemente, à massificação e ao empobrecimento que vem sofrendo o movimento funk proveniente do Rio de Janeiro, à medida em que se torna um fenômeno nacional, aumentando sua circulação nos meios de comunicação e seu potencial mercadológico.

2.1.2. A pré-história da adolescência: da Antiguidade greco-romana ao Renascimento

O *adulescens* na Antiguidade greco-romana

Partindo do pressuposto de que o fator comum preponderante entre as civilizações grega e romana era a devoção ao Estado, que encarnava o *patria potestas* (poder paterno) romano ou correspondia à *polis* grega, pensamos que é possível fazer algumas generalizações em torno da questão da adolescência no mundo antigo, sem perdermos de vista as diferenças entre Roma e Grécia.

Na Grécia, a *polis* expressava uma vida social bem regulamentada e gerida, ideal grego por excelência. Este ideal era profundamente enraizado na cultura grega e na concepção de vida comunitária e dependia, essencialmente, de toda uma tradição a ser transmitida de geração em geração. Daí, o lugar central que a educação, a *paideia*, ocupava na sociedade grega (Schnapp, 1996), consistindo não apenas no aprendizado de um ofício ou técnica, mas na revelação de um estado humano moral e psicológico, que permitia ao jovem grego aceder a um saber compartilhado sem o qual a *polis* não poderia existir.

“A *paideia* não está no centro das instituições cívicas unicamente porque ela dispensa um ensinamento, mas porque ela supõe uma ordem social que, em última instância, opõe dialeticamente os jovens e os velhos e forma a base natural de equilíbrio da cidade: aos jovens os atos, aos homens feitos as vontades refletidas, aos velhos os votos” (Schnapp, 1996: 33. Tradução minha).³²

A *paideia* se iniciava por volta dos sete anos, quando os jovens eram entregues ao Estado e passavam a viver em internatos até os trinta anos, mesmo que se casassem antes disso. A mesma regra era aplicada às jovens, com a diferença de que estas deviam se casar quando fosse predeterminado por seu pai, o que costumava ocorrer entre a idade de vinte e cinco e trinta anos (Reymond, 2000). Os princípios educativos e a disciplina exigida eram os mesmos para os dois sexos, porém o rapaz devia se submeter a provas específicas para o seu exercício de cidadania masculina. O que caracterizava todas as etapas para ambos era a devoção ao Estado.

³² “La *paideia* n’est pas au centre des institutions civiques uniquement parce qu’elle dispense un enseignement, mais parce qu’elle suppose un ordre social qui, en dernier lieu, oppose dialectiquement les jeunes et les vieux et forme le socle naturel de l’équilibre de la cité: “aux jeunes les actes, aux hommes faits les volontés réfléchies, aux vieux les vœux” (Schnapp, 1996: 33).

A preocupação central dos gregos era a preparação dos jovens para a guerra, ou seja, para a defesa da *polis*. Essa preparação exigia muitos exercícios físicos, como a ginástica, a prática da caça, e o hábito de sobreviver em condições difíceis. Daí a valorização do corpo na arte grega, um corpo jovem, idealizado e perfeito, demonstrando o lugar extremamente importante que os jovens ocupavam no ideal civilizatório grego, sendo por isso tratados com muita disciplina e rigor (Schnapp, 1996).

Apesar desse rigor exigido dos jovens nessas provas iniciáticas, como ressalta Schnapp(1996), as regras de educação deviam ser temperadas pelo contato pessoal entre o mestre e o aluno, o que podia, inclusive, se transformar numa relação homossexual de fato. Sabe-se que a homossexualidade era uma prática comum entre os gregos e que nesta sociedade imperavam os valores masculinos em detrimento dos valores mais propriamente femininos. Mas como Schnapp (1996) observa, através de uma análise da iconografia de objetos de arte gregos, havia na *polis* uma cultura feminina ao lado da cultura masculina e há até indícios de que teria existido uma *paideia* especificamente feminina, voltada sobretudo para a poesia, a música, a dança, mas também para a ginástica e a natação. Também podem ser constatados rituais de iniciação femininos como era o caso dos rituais realizados no templo de Artêmis, deusa da guerra e da caça, onde as mulheres deveriam demonstrar suas habilidades antes do casamento.

Portanto, a iniciação do jovem grego passava, por um lado, pela *paideia*, ou seja, pela educação, e, por outro, pelos rituais iniciáticos propriamente ditos. Segundo Reymond (2000), em um determinado momento do processo educativo, aproximadamente entre quinze e dezoito anos, os jovens do sexo masculino ingressavam na categoria de *efebo*, quando atingiam a maioridade civil e eram reconhecidos como cidadãos. Mas ainda deviam passar por diversas provas e rituais iniciáticos oficiais, as chamadas *efebias*, tais como as danças armadas, a trocas de vestes e o corte do cabelo que serve como oferenda. No caso das meninas, os rituais de casamento eram o equivalente feminino das *efebias* masculinas. Na véspera da cerimônia, a jovem oferecia suas bonecas e todos os seus brinquedos aos deuses protetores da criança. No dia do casamento, ela sofria um "rapto" ritualizado e era retirada de sua mãe para viver com o esposo.

Nas antigas cidades romanas, as iniciações não eram muito diferentes do modelo grego, de tal forma que muitas vezes estava incluído no projeto iniciático de alguns jovens, passar um período na Grécia. Como observa Fracheti (1996), em Roma, o Estado também era bastante

presente no que diz respeito à formação do jovem enquanto cidadão e às regras básicas sobre a família, mas seu poder era reforçado pelo poder dos pais, o *patria potestas*. O pai tinha direito de vida e morte sobre os filhos até a sua própria morte, quando então os filhos do sexo masculino reproduziam os mesmos mecanismos de poder nas suas próprias famílias. Os jovens dos dois sexos viviam com a família de origem, e cabia ao pai decidir o momento de iniciá-los na vida pública. Para o jovem isto se dava quando o pai lhe dava a permissão de vestir *toge virile*, normalmente em torno da idade de quinze anos, quando ele então passava a ser designado como um *adulescens*. Tratava-se de um verdadeiro ritual de iniciação, que constava de duas etapas. Na primeira etapa, privada, o jovem deveria abandonar seus objetos de infância e passar a noite anterior à cerimônia vestido com uma túnica específica, de modo semelhante ao que ocorria com as jovens na noite de núpcias. Em seguida, numa etapa pública, o jovem era cortejado até o fórum, lugar por excelência da vida pública, na qual seria iniciado a partir de então (Frachetti, 1996).

Vamos tentar uma apresentação menos formal desse processo. Reymond (1996) faz uma adaptação livre, a partir de antigos poemas, de uma descrição da passagem de *puer* para *adulescens* de um jovem comum que teria vivido em Roma, no século 45 a.c.

“Públio decidira que era chegada a hora de seu filho fazer parte do corpo dos cidadãos. Organiza, para o efeito, uma cerimônia familiar. Do mesmo modo que Terência, se separa das bonecas, Mamerco, nesse dia depõe sobre o altar dos deuses lares os símbolos de sua infância – o medalhão que recebera à nascença e a pretexta, a toga branca debruada com um bordado de cor púrpura. Em troca, recebe a toga viril que passará a usar. O que, aliás, acontecerá pela primeira vez nesse mesmo dia. Segue-se uma festa doméstica. A família e os amigos estão felizes – Mamerco poderá doravante dar seu contributo ao Estado. Depois da festa, Mamerco irá, aliás, acompanhado pela maior parte, ao templo oferecer sacrifícios. Nesse mesmo dia, ser-lhe-ão cortados os cabelos, e, pela primeira a vez, , barbear-se-á. Os cabelos cortados serão oferecidos aos rios. Os primeiros pêlos de sua barba serão conservados num pequeno cofre precioso... Ainda ontem *puer*, e hoje, *adulescens* -- este estado que Mamerco conservará até fazer trinta anos completos”(Reymond, 200: 102).

Assim, a iniciação masculina em Roma marcava a passagem da condição de *puer* para a condição de *adulescens*, período em que o jovem entrava na vida pública e continuava sua formação junto ao Estado, mas ainda permanecia sob o poder paterno até que pudesse ter sua própria família. Como observa Frachetti(1996), talvez o prolongamento da *adulescens* fosse mais uma estratégia afim de sublinhar a posição subalterna dos filhos em relação ao pai.

Já no caso das jovens romanas, como observa Reymond (2000), eram autorizadas a casarem-se bem mais cedo do que as gregas, sendo a idade mínima do casamento fixada em doze

anos, cabendo ao pai determinar a ocasião exata, enquanto que para os homens havia o mesmo requisito de trinta anos no mínimo. Assim, na Antiguidade romana, *adulescens* era um termo que realmente só cabia aos jovens do sexo masculino. Não encontramos uma explicação para essa disparidade, mas, de qualquer maneira, essa informação só reforça o que vimos anteriormente em relação à etimologia latina da palavra adolescente, a qual durante muito tempo só existia em sua forma masculina.

Enfim, apesar do *patria potestas*, a vida dos jovens romanos, tal como a dos gregos, era marcada pela mesma submissão ao Estado e pelo mesmo modelo de formação austera e disciplinada. O amor à pátria, à *polis*, também superava o amor à família, apesar do maior tempo de convivência no ambiente familiar.

Podemos dizer que existia algo semelhante ao que hoje chamamos de adolescência nessas civilizações antigas? Além disso, não seria interessante nos perguntarmos sobre de que forma a condição de *adulescens* explicitava os mecanismos e as tensões presentes no modelo da sociedade antiga, de modo que esse momento de passagem possa ser tomado como um instrumento revelador precioso do laço social nessas sociedades? Enfim, o que podemos desde já constatar é a complexidade que o conceito de adolescência envolve e que, se o entendemos atualmente como uma operação feita *individualmente* por cada jovem no seu processo de entrada na vida pública, podemos afirmar hoje que não existia adolescência naquelas civilizações. Essa noção vai começar a ser esboçada a partir do lento processo de consolidação da concepção de indivíduo, iniciado no final da Idade Média, como veremos a seguir.

Família, sociabilidade e bandos de jovens na Idade Média

Na Idade Média, a quase absoluta ausência de objetos pessoais coincidia com a inexistência de códigos vestimentares diferentes para cada faixa etária, e mesmo o conhecimento da idade individual, era algo bastante raro. Assim, se a ignorância da infância como um período particular da vida nesse época já nos é tida como um fato corriqueiro, vale lembrar que com a adolescência o tratamento não era muito diferente, o que fazia com que ambas fossem por muito tempo designadas arbitrariamente pelo termo de *puer*. A concepção de *puer* era atrelada sobretudo ao estado de dependência e submissão da criança ou jovem, os fenômenos de

transformação corporal não sendo levados em conta para determinar um uso de termos diferentes na língua corrente (Ariès, 1973).

Entretanto, em relação ao tratamento dado aos jovens na Antiguidade, a grande mudança introduzida na Idade Média foi o desaparecimento da responsabilidade do Estado na educação. Essa função foi transferida para a família, composta do casal e dos filhos que sobreviviam às duras condições de vida da época e que permaneciam com os pais de origem, o que não era regra geral³³. Dessa forma, como diz Ariès (1973) a família de então não possuía função afetiva, mas o grupo familiar consistia numa unidade essencialmente econômica, seja no que diz respeito à administração do trabalho no campo e à divisão de tarefas, seja na conservação e transmissão dos bens de um modo geral.

Por outro lado, o que se observa na sociedade medieval é a propensão a uma intensa "sociabilidade", como define Ariès (1973), caracterizada por intercâmbio e encontros constantes entre os membros de diversas famílias, nos quais diluíam-se as famílias conjugais. Tratava-se de relações de vizinhança, de serviços ou afinidades, nas quais as finalidades profissionais e pessoais não se discriminavam. Isso fica evidente através da análise da composição das casas e castelos das pequenas cidades da época, onde a arquitetura favorecia a abertura à participação na vida exterior e a composição interior feita de um pequeno número de aposentos diretamente interligados se adequava às necessidades da época.

"Os historiadores nos ensinaram há muito tempo que o rei jamais ficava só. Mas, na verdade, até o final do século XVII, ninguém jamais estava só. A densidade social proibia o isolamento e eram elogiadas como raras performances a daqueles que haviam conseguido fechar-se num quarto com aquecimento ou numa sala de estudo durante muito tempo: relações entre pares, relações entre pessoas da mesma condição, mas dependentes umas das outras, relações entre senhores e servos, essas relações de todos os dias e de todas as horas não deixavam nunca o homem só. Tal sociabilidade se opôs, durante muito tempo, à formação do sentimento de família, por falta de intimidade" (Ariès, 1973: 299. Tradução livre Ana Lúcia Ribeiro)³⁴.

³³ No prefácio à *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Ariès (1973) é enfático ao desconsiderar a hipótese da família medieval ampliada (composta de várias gerações e grupos colaterais), hipótese esta bastante difundida por historiadores e sociólogos do século XIX. Segundo ele, trata-se de uma concepção moralista e distorcida de uma situação que só teria realmente se dado em condições históricas específicas, tais como períodos de grandes dificuldades econômicas. O que ele sustenta, tal como vamos desenvolver adiante, é a existência de uma "sociabilidade" bastante ativa nesse período histórico da sociedade Ocidental, em que os intercâmbios e a convivência entre as diversas unidades familiares eram muito frequentes.

³⁴ Les historiens nous ont appris depuis longtemps que le roi ne restait jamais seul. Mais en fait, jusqu'à la fin du XVII siècle, personne n'était jamais seul. La densité sociale interdisait l'isolement et on vantait comme des performances rares ceux qui avait réussi à s'enfermer dans un "poele" ou une étude assez longtemps: relations entre pairs, relations entre personnes de même condition mais dépendentes les unes des autres, relations entre maîtres et serviteurs, ces relations de tous les jours et de toutes les heures ne laissaient jamais l'homme seul. Cette sociabilité s'était longtemps opposée à la formation du sentiment familial, faute d'intimité (Ariès, 1973, 299).

O trecho acima demonstra que as condições predominantes na época medieval não favoreciam a existência de um espaço de reflexão individual, pré-requisito básico para o projeto individualista. Da mesma forma, podemos observar que no meio familiar medieval não havia espaço para um tratamento diferenciado dado às crianças e muito menos aos adolescentes. As crianças viviam no meio dos adultos, onde recebiam formação religiosa e logo aprendiam a executar atividades do cotidiano familiar, seja qual fosse sua condição social, e a preocupação central era preparar a criança para suas tarefas futuras. A maioridade legal se dava em torno dos 12 anos (Reymond, 2000), mas esta consistia muito mais em incidências penais do que em uma emancipação política ou jurídica. A menina deveria então passar do pai para o marido, segundo acordos entre as famílias. Quanto ao menino, à idade de sete anos era levado ao padre para receber uma instrução religiosa mais aprofundada, pois era chegado o momento em que o “juízo de Deus” começava a pesar sobre ele. Porém, o pai continuava a responder por seus atos e tinha permissão para puni-lo até aos quatorze anos.

A escola também já estava presente na formação dos jovens medievais, apresentando inicialmente uma formação essencialmente religiosa, já que o controle da Igreja se estendia a todos os domínios da vida social. Mas, pouco a pouco as instituições de ensino foram se abrindo a outros domínios e se estendendo até às primeiras formações universitárias, sobretudo no campo das artes. No entanto, nos tempos medievais, o mais valorizado na formação de um jovem era o aprendizado de um ofício, geralmente dando continuidade à tradição e ao patrimônio familiar. Assim, em se tratando do filho de um camponês, há muito iniciado nos trabalhos agrícolas, passava a ter uma participação mais ativa na gestão do patrimônio familiar. Já o filho do artesão passava de aprendiz do próprio pai à mestre, o filho do burguês ia para a universidade e o jovem nobre era iniciado às artes da cavalaria e da guerra, passando de escudeiro a cavaleiro aos 17 anos, quando atingia a maioridade jurídica. A formação eclesiástica também era uma via possível e valorizada, permitindo, nesse caso, uma saída alternativa à continuidade do ofício familiar (Reymond, 2000).

Por outro lado, como observa Pastoreau (1996), a concepção do que era ser jovem variava bastante, dependendo do ambiente e da função social que se ocupava. Na sociedade camponesa, eram raros os homens e as mulheres que sabiam suas idades, e isso valia também para a aristocracia. Nos tratados científicos da época, as faixas etárias eram associadas às

estações do ano ou aos quatro elementos da natureza. Mas no cotidiano, as faixas etárias eram representadas muito mais pelas funções sociais desempenhadas do que pelo tempo de vida. Pastoreau destaca oito categorias: o bebê que ainda mama, as crianças, as pessoas jovens e as jovens moças, os recém-casados, os pais e as mães de família, os viúvos e as viúvas, os velhos e os senis. Cada uma destas categorias desempenhava um papel específico na comunidade, como no caso das moças que exerciam frequentemente funções de purificação e cuidados, espantando os demônios e os maus espíritos, articulados à concepção espiritual vigente. Os rapazes, por outro lado, já tinham uma participação mais subversiva, organizando festas e diversões.

À tal flexibilidade nos modos de conceber as idades, correspondia uma diversidade de utilização de vocabulário para designar o que era um jovem, de modo que entre *puer* e *juvenis* abundavam diversas denominações, tais como *impubes*, *pubes*, *adulescentulus (a)*, *adulescens imberbis*, *puella*, etc. (Pastoreau, 1996). Essas designações eram utilizadas da forma mais arbitrária possível, para diferentes idades, como consta em documentos da época, tais como listas de inscrição escolar (Ariès, 1973). Da mesma forma, enquanto Ariès (1973) afirma que o mais comum era que um jovem fosse considerado *juvenis* até o momento em que se casasse, o que poderia acontecer aos 40 ou 45 anos no caso dos homens, Crouzet-Pavan (1996) insiste que o critério de definição do “jovem” era sua integração socioeconômica incompleta, fosse ele casado, emancipado ou não, sendo que a emancipação socioeconômica era algo a ser conquistado relativamente tarde na maioria dos casos, se completando sobretudo após a morte do pai.

De qualquer maneira, a juventude era um período razoavelmente longo, mas sem uma função social legitimamente reconhecida, e mesmo os nobres, cuja iniciação era mais marcada devido aos rituais de armamento, deviam passar por várias etapas até alcançar a maioridade política. Segundo Crouzet-Pavan (1996), tal ambiguidade na definição da categoria de jovem fica clara nos relatos judiciais sobre o movimento dos ditos *giovani* (jovens), que causou barulho na Florença medieval, onde, surpreendentemente, há indícios relativos à participação de homens de várias idades, solteiros e casados. O movimento florentino fez parte de um vasto número de ocorrências executadas por bandos de jovens em diversas cidades medievais, como admitem vários historiadores (Ariès, 1973; Crouzet-Pavan, 1996, Pastoreau, 1996).

Pode-se constatar (Crouzet-Pavan, 1996) em textos italianos do final da Idade Média que a juventude era comumente associada a comportamentos condenáveis socialmente, muito mais do que a uma função ou um papel social integrado. Segundo essa autora, constam nos arquivos

criminais do século XV inúmeros relatos de atos anti-sociais cometidas por grupos de “jovens” (*giovanis*), nas quais se incluem agressões sexuais, roubo coletivo e desordens cotidianas. Tratava-se frequentemente de redes de amizade de vizinhança e socioprofissionais, que se reuniam espontaneamente e consolidavam seus laços. Esses encontros visavam desde a grafitagem dos muros da cidade quanto disputas organizadas entre eles, além de atos diretamente cometidos contra determinadas pessoas da sociedade. Também era bastante comum a agressão sexual a moças virgens durante a noite, claramente em resistência ao modelo matrimonial cristão.

“Fontes literárias e atos públicos refletem a mesma imagem: a juventude é o tempo de turbulências e das violências. Os mais ricos gastam e distribuem, acumulam roupas, cavalos, mulheres, luxos e prazeres; os mais pobres não são excluídos da festa, seja por se juntarem aos numerosos cortejos que os ricos arrastam atrás de si, seja por organizarem, por conta própria, durante a noite, na rua, seus próprios jogos violentos. Todos infringem as regras cristãs e sociais. Todos são movidos pela mesma impaciência, a mesma recusa, o mesmo apetite formidável. E todos suscitam a suspeita e o medo. A única verdadeira definição da juventude parece então situar-se nessas representações que o século XV reforça. Diante desses jovens, toda uma sociedade parece temer o parricídio” (Crouzet-Pavan, 1996: 216. Tradução livre Ana Lúcia Ribeiro).³⁵

A partir deste trecho, fica claro o lugar de ameaça à ordem social que era atribuído aos “jovens” nesse momento, a tal ponto de serem, em diversas situações, equiparados às mulheres, as quais encontravam-se igualmente em uma posição subalterna e também causavam receio à nova sociedade cristã. A elas também era atribuída uma certa falta de disciplina, uma fragilidade e atração para a luxúria. De fato, esse era o tempo de caça às bruxas e de perseguição às mulheres, vinculadas aos supostos “pecados” femininos que ameaçavam a ordem cristã. Quanto aos “jovens”, a posição de Crouzet-Pavan (1996) é clara: marginalizados e ameaçadores, participavam da cena pública como lhes era possível e, assim, tornavam-se protagonistas de um espetáculo ritualizado de práticas coletivas, que, curiosamente, alimentava-se dos recursos e valores socioculturais mais valorizados pela mesma sociedade, ou seja, as práticas de guerra e a cultura cavaleiresca. Há relatos de numerosas festividades exclusivamente centradas em torno das armas, uma vez que esse era o meio privilegiado de ostentação de fortuna e poder.

³⁵ Sources littéraires et actes publics renvoient la même image: la jeunesse est le temps de turbulences et des violences. Les plus riches dépensent et distribuent, accumulent vêtements, chevaux, femmes, luxes et plaisirs; les plus pauvres ne sont pas exclus de la fête, soit qu'ils s'agrègent aux suites nombreuses que les riches traînent derrière eux, soit qu'ils organisent pour leur compte, la nuit, dans la rue, leur propres jeux violents. Tous enfreignent les règles chrétiennes et sociales. Tous sont mus par la même impatience, le même refus, le même formidable appetit. Et tous suscitent le soupçon et la peur. La seule vraie définition de la jeunesse semble alors se situer dans ces

Enquanto nos textos medievais abundam os relatos de condutas marginais de jovens, a análise iconográfica (Pastoureau, 1996) revela que durante um longo período da história, os jovens estiveram praticamente ausentes dos quadros, e, quando chega-se a perceber a presença de um corpo jovem, trata-se sempre de uma presença passiva, estática e pouco diversificada. Entretanto, como observa Pastoureau (1996), o quadro muda de figura no final da Idade Média, quando pode-se constatar a representação de festas e divertimentos, do carnaval e de rituais de inversão, frequentemente protagonizados por jovens. Ele também nota que, nessas representações iconográficas, os jovens, na maioria das vezes, estão em grupos, ou mesmo em bandos, cuja coesão interna é explorada pictoricamente através de jogos de fusão de cores e movimentos tangenciais.

Ora, isto talvez possa ser explicado pela mudança de estatuto que os jovens adquiriram na Itália no final da Idade Média. Segundo Crouzen-Pavan (1996), a partir do século XV, os jovens passaram a ocupar uma nova função social: surgem as *societas juvenum*. Os estatutos da companhia dos *Fedeli* em 1459, e da companhia dos *Modesti*, redigidos em 1487, ambos em Veneza, mostram bem a composição social e função pública desses grupos. Eles eram ser compostos tanto de nobres, quanto de outros setores populares, predominantemente ricos ou influentes, que se reuniam afim de fundar uma companhia de espetáculos culturais (teatro, música, dança) e eram contratados para realização de festas privadas ou públicas. Assim, esses jovens adquiriram um novo meio de expressão social e passaram a possuir, inclusive, um lugar de destaque em cerimônias oficiais e nas relações de Veneza com os príncipes estrangeiros.

No âmbito privado, as *societas juvenum* exerciam uma verdadeira função ritualística de passagem para jovens antes do casamento ou de entrar para uma carreira política. Assim, “estas sociedades emanam de uma esfera do privado que se confunde largamente com a esfera pública” (Crouzen-Pavan, 1996).

Sabemos também que a Igreja procurou institucionalizar certos grupos de jovens, atribuindo-lhes funções sociais e religiosas (Crouzen-Pavan, 1996), mas não fica claro até que ponto os novos movimentos jovens do fim da era medieval dependeram do apoio cristão. O que é certo é que esse foi o período de institucionalização de determinados dispositivos de transgressão consentida para manutenção da ordem moral, como foi o caso de festividades rituais,

représentations que le XVe siècle affermit. Face à ses jeunes, toute une société paraît craindre le parricide (Crouzet-Pavan, 1996: 216)

do carnaval e dos bordéis públicos. Não podemos negar que isso tudo também tenha contribuído para a nova inserção dos jovens no fim do período medieval.

Portanto, notamos que o lugar dos jovens na Idade Média oscilou bastante da transgressão à integração. Consideramos que essa é uma pista para pensarmos os movimentos culturais da juventude contemporânea, como uma tentativa de apropriação do laço social, que ultrapassa os limites do privado. Talvez possamos pensar em termos da tentativa de inscrição e reinscrição do laço social que tem sido feita pelos jovens em vários momentos históricos, guardando-se as devidas proporções, principalmente em momentos de indefinição e mudança de valores simbólicos.

Quando pensamos nos bandos de jovens medievais, nos remetemos imediatamente ao que lemos no jornais atualmente, a respeito de atos de delinquência coletiva cometidos por jovens em escolas e em lugares públicos. O que estes atos poderiam ter em comum com as práticas medievais que acabamos de apresentar? O fato de nascerem de uma cultura que não lhes reserva um lugar social específico? Ou muito mais de uma cultura que se alimenta da competição e da guerra? A tentação é dizer que sim, trata-se de uma repetição circular de um momento histórico de incertezas e mudança de valores, tanto na Idade Média quanto na Contemporaneidade. Segundo Cadoret (2000), de fato, o período em torno do século XII, envolve inúmeras prefigurações de todos os questionamentos adolescentes das épocas modernas e contemporâneas. De forma semelhante ao que propomos aqui, ela defende que a subversão do jovem cristão às transformações na ordem sexual e familiar talvez possa ser qualificada como uma primeira configuração histórica do que chamamos hoje de adolescência.

A oposição histórica entre a "sociabilidade" e o sentimento de família trabalhada por Ariès (1973) também nos instiga a pensar sobre o estado atual do individualismo, uma vez que ao mesmo tempo em que se discute a falência da instituição familiar e do modelo individualista, fala-se de uma "nova sociabilidade" (Maffesoli, 1988) que se faz presente nas diversas redes de comunidades afetivas em que o indivíduo contemporâneo, e particularmente o adolescente, busca uma ancoragem. Além disso, se hoje sabemos que na Idade Média não havia muito espaço para a solidão e uma atitude individualizante diante dos fatos, vivendo-se todo tipo de conflito coletivamente, como pensar hoje esse novo momento de dissolução das fronteiras entre o público e o privado, tão evidente nas novas operações adolescentes coletivas? Retorno às práticas medievais? Não ousaríamos afirmar algo assim, mas talvez a perspectiva histórica possa nos

abrir caminhos para considerar as tentativas contemporâneas de lidar com uma solidão individualista que atingiu um limite insuportável.

O início da escolarização no Renascimento: a família sentimental e a invenção da infância

Como vimos, na Idade Média, já existia a possibilidade de frequentar escolas e colégios, geridos pela Igreja, onde a educação era ministrada em turmas mistas, compostas de pessoas de todas as idades. No entanto, como observa Ariès (1973), a partir do século XV, um novo panorama começava a se configurar em relação ao modelo de aprendizagem que vigorava até então. A partir desse momento, ampliou-se o acesso à escola para além dos círculos clericais e religiosos, incluindo laicos, nobres e burgueses e posteriormente as classes populares. Assim, a escola tornou-se o instrumento por excelência de iniciação social, de passagem do estado de criança ao estado de adulto.

A partir do final do século XV, o sistema escolar sofreu grandes modificações, a começar pela implantação de classes de idade, onde crianças são agrupadas em função da idade e do nível de conhecimento. Tal dispositivo visava, ao mesmo tempo uma formação moral e intelectual, de modo que o isolamento das crianças em relação aos adultos tinha como objetivo manter a inocência das crianças protegida da convivência com os adultos, além de assegurar uma maior disciplina e eficácia na sua educação. No século XVI, os jesuítas chegaram a dividir as crianças em uma média de seis classes, cada qual sob a responsabilidade de um só mestre, de modo que o grau de exigência pudesse ser mais rigoroso. Em geral a criança entrava no colégio aos sete anos e saía entre os quinze e dezessete anos com formação considerável. Essa nova mentalidade atinge o seu ápice no século XVII, com o Iluminismo. A educação é vista como formação, dando-se ênfase ao caso dos rapazes (Reymond, 2000).

As transformações do colégio acompanharam as transformações do sentimento em relação à infância. Trata-se do início do que Ariès (1973) chama a "escolarização" da sociedade, processo de isolamento das crianças em relação aos adultos, que corresponde a uma das faces da grande moralização dos costumes pelos reformadores católicos e protestantes. Mas, como ele observa, isso não seria possível sem a cumplicidade da família. Desde então, a família passou a se concentrar na criança, a se preocupar mais com ela e a fazer planos para o seu futuro. Assim formou-se a concepção de infância, articulada a um sentimento pela pureza da alma infantil, que

retirou a criança do anonimato em que vivia até então. Ela não poderia mais ser facilmente substituída no caso de morte e a ela deveria ser dedicada maior atenção, o que passou a determinar uma maior reflexão a respeito do tamanho da prole. Esse novo sentimento em relação à criança, por sua vez, levou a uma profunda transformação de costumes privados e do sentimento em relação à família, evidenciado principalmente pelo culto à relação mãe-filho, tema central da Renascença.

Porém, se ao longo do Renascimento houve uma maior sensibilização relativa à diferenciação entre a criança e o adulto, o mesmo não pode ser dito a respeito da adolescência. Ainda não havia uma discriminação clara entre infância e adolescência.

"Note-se que, como juventude significa força da idade, "idade média", não há lugar para a adolescência. Até o século XVIII, a adolescência confundia-se com a infância. No latim de colégio, empregava-se indiferentemente a palavra *puer* e a palavra *adolescens* ... um rapaz de quinze anos é mencionado aí como *bonus puer*, enquanto seu jovem colega de treze anos é chamado de *optimus adolescens*" (Ariès, 1973: 43. Tradução livre de Ana Lúcia Ribeiro).³⁶

O jovem colegial já participava do processo de implantação de uma nova forma de iniciação na vida pública nas sociedades ocidentais, onde a família começa a perder sua função de referência exclusiva para a inserção no social. Logo após o início da Revolução Industrial, a família ainda permaneceu atuando como unidade produtiva, tanto em empresas familiares quanto contratada como equipe operária remunerada como um todo e supervisionada pelo pai (Ariès, 1991). Pouco a pouco, porém, a industrialização progressiva e o crescimento dos centros urbanos modificaram os laços familiares, que deixaram de se constituir como laços de trabalho e tornaram-se laços exclusivamente sentimentais. Mas esse era só o início de um longo processo.

De qualquer maneira, a revolução no sistema escolar foi também uma "revolução sentimental" (Ariès, 1973). Entre os séculos XVII e XVIII, podemos observar que a família retirou-se da vida pública, fechando-se no interior de casas e castelos menos expostos à coletividade e à sociabilidade, delimitando assim um espaço de privacidade e intimidade inédito na história. A casa tornou-se um lugar de proteção e desvinculou-se do mundo do trabalho, fato que pode ser observado através das mudanças na sua disposição arquitetônica externa e interna, com uma maior divisão em cômodos e um corredor que possibilita a circulação interior sem a

³⁶ On remarquera que, jeunesse signifiant force d'âge, "age moyen", il n'y a pas de place pour la adolescence. Jusqu'au siècle XVIII, l'adolescence se confondait avec l'enfance. Dans le latin de collège, on employait

necessidade de atravessar um outro cômodo, de modo que já se aproxima do formato das casas modernas. Essa mudança arquitetônica teve início nas camadas mais ricas, nobres e burguesas, sobretudo urbanas, até que, pouco a pouco, se estendeu para os setores populares.

No século XVIII, a família passou a se desvincular diretamente da produção, tendo mais importância como agente no processo de formação das crianças e dos jovens que serviriam de *mão-de-obra* a ser utilizada pelo sistema social mais amplo. A Revolução Francesa veio consolidar essa função. Como observam Ariès e Duby (1991), a família tornou-se célula de base, núcleo privado na constituição do homem público, passando a desempenhar uma função central na organização social. De fato, como vimos no primeiro capítulo, a família é um marco histórico importante na definição e no tratamento diferenciado das esferas pública e privada, com uma maior valorização, inicialmente, dos interesses públicos em detrimento dos privados. O indivíduo moral, herói moderno, marcado pela ordem pública, mas também alimentado pelos ideais românticos, foi um fruto desse ambiente revolucionário, transmitido pela família burguesa, reprodutora da moral e dos novos costumes. Com a Revolução, a família deixa de ser prioritariamente o meio de produção e transmissão de bens materiais para se tornar a célula transmissora de bens morais. Assim, as repercussões da Revolução concernem sobretudo às regras de civilidade e de cidadania, acordos entre os interesses públicos e privados. Data dessa época a noção de casamento como contrato civil que regulamenta a constituição de uma nova família. A Revolução introduziu também alterações quanto aos direitos que regem as relações entre as diferentes gerações, antecipando a maioridade para dezoito anos em ambos os sexos e limitando assim o poder paterno. Dentro desse mesmo espírito, nesse período, foram criados os tribunais civis e as escolas públicas, de responsabilidade do Estado (Reymond, 2000). Dessa forma, podemos observar que as práticas instauradas nesse período tendiam a encurtar cada vez mais a infância na medida que as crianças passavam cada vez mais cedo para o espaço público, mas nada se fala ainda a respeito da adolescência.

Sabemos, no entanto, que os jovens tiveram sua participação na Revolução (Reymond, 2000). Existiam agrupamentos políticos jovens aos quais era reservado um lugar nas assembleias e clubes políticos. Esta era, talvez, uma tentativa de enquadramento e disciplinarização dos jovens dentro dos projetos políticos vigentes. Porém, sabe-se da existência de outros grupos de

indifféremment le mot *puer* et le mot *adolescens*... un garçon de quinze ans y est noté comme *bonus puer* tandis que son jeune camarade, à treize ans, est appelé *optimus adolescens* (Ariès, 1973: 43).

jovens, que surgiram posteriormente, com um objetivo contra-revolucionário claro, menos disciplinados e sempre dispostos a perturbar as intervenções dos revolucionários. Novamente, assistimos à entrada em cena dos grupos de jovens, desta vez articulados a uma causa pública determinada como tal e caracterizados por uma composição mais homogênea quanto à idade, diferentes dos bandos medievais mais ligados às situações de lazer e compostos de uma faixa etária indiscriminada na época.

A articulação entre as questões públicas e privadas à época da Revolução Francesa também pode ser observada através da sua repercussão na história dos hábitos vestimentares, por ser o momento em que a roupa torna-se um veículo de ideais (Reymond, 2000), a começar pelos *sans culottes* (sem calções) que, no momento das convenções, eram reconhecidos como um grupo sociopolítico em função do traje que portavam. Mas a “moda do homem público” influenciou até mesmo as roupas femininas, já que, nesse período, as mulheres também adotaram vestidos mais sérios, compridos e sem adornos. Assim, enquanto que até o século XVIII, não havia nenhuma diferenciação entre os trajes de crianças, adultos e adolescentes, a partir do final desse mesmo século, iniciou-se todo um processo de cultivo aos hábitos vestimentares, a tal ponto que a roupa passou a designar, muito mais do que uma classe social, uma classe de idade.

Enfim, ao final do século XVIII, já era possível ficar sozinho. A privatização do espaço físico da casa de família, acompanhou-se uma privatização dos costumes e uma certa criação de estratégias de singularização, em oposição ao mundo público que parecia cada vez mais estranho e hostil. As bases do Romantismo estavam erguidas.

2.1.3. Individualismo e adolescência: o mito do herói romântico no século XIX

Aos rapazes o regimento, às moças o convento. No século XIX já existia um lugar determinado para os jovens no imaginário social. A educação tornou-se uma estratégia de controle da ordem pública, do poder disciplinar, e como declarou Pinel em 1909, “existe mais do que uma analogia entre a direção dos alienados e a educação dos jovens” (Reymond, 2000:141). Enquanto o Estado encarnou a função de guardião da ordem, a família passou a adquirir cada vez mais a função de refúgio privado em oposição ao mundo da escola e do trabalho. Assim, a família funcionava como um agente demarcador dos limites entre a esfera pública e a esfera privada, na medida em que a vida pública passou a ser definida como o que ocorre fora da

família, enquanto que a vida privada se dava dentro do círculo familiar (Ariès & Duby, 1984). Mas é a partir do ambiente privado que podemos melhor apreciar a riqueza que esse século significou na história das mentalidades e dos costumes.

Em primeiro lugar, trata-se do século em que o Romantismo se disseminou em várias esferas da vida social. Assim, em oposição ao culto à racionalidade e à ordem, ligado ao Iluminismo e ao Protestantismo, surge a paixão pela natureza e pelas forças do espírito. As tramas familiares e amorosas conquistaram um enorme espaço nas produções literárias e nos diversos domínios da vida social (Kehl, 1998b). Mas o Romantismo alimentava sobretudo a solidão e a nostalgia. Fica clara a articulação do movimento com a concepção de indivíduo único, que cultivava a sua singularidade e busca sempre experiências únicas. Não podemos, por outro lado, esquecer que esse momento correspondeu aos progressos da industrialização e ao crescimento das cidades, de modo que o Romantismo também serviu aos desenvolvimentos de uma cultura burguesa que cultivava a ascensão social pelos próprios méritos.

Como observa Rauchs (1990), o Romantismo atribuiu um lugar bastante importante à infância, considerada como a idade da inocência, para sempre perdida. Por outro lado, o futuro também não lhe parece menos distante. Podemos acompanhar o drama dos personagens românticos diante de um desejo insaciável por um objeto sempre inatingível. Vive-se no domínio da idealização e da insistência sobre a exclusividade do objeto amoroso interdito. Não é esse o drama do conflito edípico? Pois bem, não julgamos mera coincidência que a maioria dos personagens românticos sejam vistos por nós hoje em dia como adolescentes: é o caso de Werther, de Goethe, o herói romântico por excelência, mas também dos personagens de Flaubert e Balzac. O protagonista da cena romântica é frequentemente um jovem e não se chega a acompanhá-lo até a sua velhice:

“O romântico, nunca alcançava seu estado de formação, tendo feito voto de não-vir-a-ser, de adolescência eterna, poderíamos dizer. Os românticos envelheciam mal, e, sem dúvida, os mais autênticos eram aqueles que não envelheciam nem um pouco... Para começar, havia aqueles que morriam jovens. A tuberculose, essa consumação romântica por excelência, abateu Chopin, o tifo deu fim a Schubert e a Buchner. Havia aqueles enfim que, seguindo Werther de Goethe, escolhiam o suicídio”³⁷ (Rauchs, 1990: 18).

³⁷ “Le romantique, jamais, n’achevait son tour du compagnon, ayant fait vœu de non-parvenir, d’adolescence éternelle, pourrait-on dire. Les romantiques vieillissaient mal, et sans doute les plus authentiques étaient ceux qui ne vieillissaient pas du tout... Il y avait ceux d’abord qui mouraient jeunes. La tuberculose, cette consommation romantique par excellence, faucha Chopin, le typhus eut raison de Schubert et de Buchner. Il y avait ceux enfin qui, à la suite du Werther de Goethe, choisissaient le suicide”.

Através dos romances e biografias, podemos ter acesso às inquietações *individuais* de vários jovens frente aos valores da época, à família e ao ideal de amor romântico, verdadeiros mitos de herói construídos singularmente, e não mais transmitidos pela tradição cultural como no caso das culturas iniciáticas. Como observa Ariès, é esse clima romântico, testemunhado pela música de Wagner na Alemanha do século XIX, que “vai fazer do adolescente o herói do nosso século XX, século da adolescência” (1973: 49). Além disso, ao lermos Goethe, Flaubert ou Balzac, não estamos longe da definição dada por Freud (1976[1909]) a respeito do “romance familiar do neurótico”, presente sobretudo sob a forma de devaneios e de uma intensa atividade imaginativa, que condensam as figuras dos pais e o mundo adulto recém-descoberto, atividade essa que, segundo ele, pode se prolongar até muito além do início da puberdade.

Entretanto, só em 1850, o termo adolescência passou a fazer parte dos dicionários, designando um período da vida específico que iria dos quatorze aos vinte anos de idade (Reymond, 2000). Mas isso não significa que a palavra já tivesse adquirido o uso corrente que possui hoje. Tratou-se de um processo lento e gradual, iniciado ao longo do século XIX, mas que ainda passaria por muitos percalços, ligados a várias mudanças nos hábitos cotidianos e nos valores morais. Assim, durante esse século, a adolescência começou a se expressar timidamente, o que podemos observar através uma série de mudanças nos modos de vestir, as quais revelam transformações socioculturais bem mais profundas. Já nos primeiros vinte anos, podemos notar uma primeira distinção no traje infantil: as saias das meninas tornaram-se mais curtas que as saias das mulheres adultas. Essa inovação também se inspirou nos hábitos revolucionários das calças compridas, pois o vestido até o joelho era usado sobre as calças. Mas, tão logo a menina atingia a puberdade, passava a se vestir já como um adulto, razão pela qual, até 1860, as calças femininas eram o símbolo da infância a ser deixada para entrar no mundo adulto (Reymond, 2000).

Em meados do século XIX, os rapazes também começaram a se vestir de modo diferente dos homens adultos e, à medida em que iam crescendo, o chapéu tornava-se mais imponente. Surgiu também o suspensório, específico do jovem, e o bigode, que era ostentado como sinal de virilidade. Assim, ao longo desse século já era possível diferenciar as crianças dos adultos através de suas imagens: no caso da menina, era só olhar para o comprimento da saia, e no caso do menino, para o chapéu. Paralelamente, no final do século XIX, houve um aumento na produção de jornais de moda, quando alguns acessórios tornaram-se típicos da infância

(Reymond, 2000). Porém não havia ainda indícios de um vestiário próprio aos adolescentes. De fato, tratava-se ainda da entrada desse novo personagem no cenário.

Porém, ao longo desse mesmo século, alteram-se progressivamente as condições de vida dos jovens. Eles passaram a permanecer mais tempo nos colégios, começaram a frequentar sociedades de ginástica, colônias de férias e outros ambientes que se configuram como tipicamente jovens (Ariès, 1973). Tal fato acabou se traduzindo no domínio vestimentar, por exemplo com o surgimento dos uniformes, com diferentes debruns de acordo com a idade, e o traje típico das escolas religiosas (Reymond, 2000). Ao mesmo tempo, o crescente investimento na imagem dos jovens também se manifestava por uma maior presença dos mesmos na iconografia da época, inclusive nos catálogos publicitários que se tornavam cada vez mais abundantes. Mas, segundo a análise deste material, “a fronteira que separa o mundo adulto do mundo não-adulto se situa entre os 14 e os 16 anos”(Reymond, 2000:67), o que aparentemente não justificava ainda grandes investimentos nesse público.

Assim, ao final do século XIX, a concepção de adolescência já alcançava uma razoável expressividade no meio social, seja no campo da literatura, seja através dos hábitos vestimentares, ou em suas primeiras definições teóricas. Mas, tratava-se de um período curto, vivido privilegiadamente pelos burgueses, a ser rapidamente ultrapassado em direção à idade adulta, ideal social a ser atingido.

2.1.4. Século XX: a “crise” adolescente como questão para a sociedade

No século XX enfim o conceito social de adolescência consolidou-se. Com a escolarização prolongada, com um sistema de ensino diversificado e adaptado a uma maior diversidade de áreas do conhecimento, cresceu o período de dependência dos jovens em relação à família. Com o avanço da industrialização e o crescimento das cidades, alterou-se igualmente o processo de entrada no mercado de trabalho. Os mais pobres ingressavam mais cedo na produção, mas levavam em conta a possibilidade de continuar a formação posteriormente e progredir na carreira com o tempo de experiência. Os mais ricos permaneciam mais tempo em formação e começam a se especializar em diferentes domínios, em função da demanda de mão-de-obra cada vez mais adaptada à complexificação socioeconômica. O certo era que, em ambos em casos, estendeu-se o período entre o início da puberdade e o casamento, e os jovens passaram

a deixar cada vez mais tarde o domicílio paterno. Como diz Ariès, chegamos ao século da adolescência:

"Tudo acontece como se, a cada época, correspondessem uma idade privilegiada e uma periodização particular da vida humana: a "juventude" é a idade privilegiada do século XVII, a infância, do XIX, a adolescência, do XX. Assim, passa-se de uma época sem adolescência a uma época onde a adolescência é a idade favorita. Deseja-se alcançá-la cedo e demorar-se nela durante muito tempo" (*Tradução Ana Lúcia Ribciro. Ariès, 1973: 51*)³⁸.

Dessa forma, Ariès ressalta que enquanto no século XVII, no tempo das vidas breves, o jovem era o personagem principal no campo de batalhas e na cena pública, sem no entanto ter consciência de sua própria juventude, no século XX, já se podia perceber mais claramente as distinções entre diferentes momentos da vida, e o surgimento da adolescência significou paralelamente um encurtamento da infância e um alongamento da velhice.

Assim crescia o interesse pela adolescência, mas não sem receio, o que leva à adoção de posturas ambivalentes em relação a ela. A preocupação principal com a adolescência dizia respeito à emergência da sexualidade nesse período. Devido a isso, surgiram nesse século um certo número de práticas institucionalizadas cujo objetivo era claramente a tentativa de uma "contenção sexual". O primeiro desses meios é a educação física, método que pretende ser "simultaneamente racional, atrativo, moralizador e utilitário" (Reymond, 2000: 192). Outros modos de controle das "paixões juvenis" eram os movimentos organizados, como os grupos de escoteiros, criados no período imediatamente anterior à primeira grande guerra, ou os movimentos da juventude cristã e os movimentos políticos, que também reservavam um espaço especificamente dedicado aos jovens.

Portanto, notamos que a própria sociedade cria um espaço de convivência exclusivamente entre jovens, seja através da escolarização ou dos movimentos organizados, o que contribui para fortalecer uma concepção de adolescência como um grupo à parte. Nesse sentido, nossa hipótese é que os grupos de adolescentes que se formam nas cidades a partir de então são absolutamente originais na história, na medida em que são atravessados por essa marca identitária fundamental que é o fato de pertencerem à uma categoria etária específica e particular no

³⁸ Tout se passe comme si, à chaque époque, correspondaient un âge privilégié et une périodisation particulière de la vie humaine: la "jeunesse" est l'âge privilégié du XVII siècle, l'enfance, du XIX, l'adolescence du XX. Ainsi passe-t-on d'une époque sans adolescence à une époque où l'adolescence est l'âge favori. On désire y accéder tôt et s'y attarder longtemps (Ariès, 1973: 51).

imaginário social, categoria essa que condensa em si uma complexa rede de representações constituídas pela mesma sociedade.

É desse ponto de vista que entendemos o aparecimento dos bandos parisienses no início do século, cujo episódio original se deu com o crime dos “Apaches”, assim nomeado e bastante explorado pela mídia. Esse acontecimento ocorreu em Paris, por volta de 1904, no bairro de Belleville, quando dois bandos de rapazes lutaram por causa de uma moça, a *Casque d’Or* (Reymond, 2000: 184). Após esse fato, vários outros movimentos são a ele associados na mídia, gerando uma certa expectativa negativa em relação aos jovens, de forma que o contexto do início do século era marcado por um inegável receio em relação à juventude. Em 1909 foi publicado na França um livro intitulado *La Criminalité dans l’Adolescence. Causes, Remèdes, d’un Mal Social Actuel*, de um sociólogo chamado Duprat (Reymond, 2000). Durkheim também tentou dar conta desse mal-estar causado pelos jovens, mencionando, porém, o mal-estar que eles próprios deviam experimentar. Em *O Suicídio* afirma que se os jovens se suicidam mais facilmente é porque justamente estão mal integrados na sociedade. Da mesma forma, em 1919, a revista *L’Éducation*, dedica um número à até então inédita “crise da adolescência” (Reymond, 2000).

Mas foram os americanos que realizaram os primeiros estudos teóricos sobre a adolescência. Em 1904, Stanley Hall publica uma obra intitulada *Adolescência*, cujo caráter enciclopédico se aliava a uma preocupação psicológica (Reymond, 2000). Como comenta Reymond (2000), a concepção deste autor resulta da aplicação da teoria da evolução à compreensão do desenvolvimento psicológico e físico. Nesse ponto de vista, o período da adolescência se caracterizaria por um conjunto de alterações que seriam transmitidas à espécie, fazendo progredir a evolução da raça humana. Talvez, de alguma forma essa narrativa expressasse um ideário social que passaria a predominar a partir dessa época, em que a adolescência passa a ser vista como fonte de inquietação mas também de exaltação.

A psicanálise, no entanto, demorou um pouco mais a se pronunciar a respeito da adolescência. O próprio Freud não chega a utilizar propriamente o termo, se referindo, nos seus “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade” (1905), exclusivamente às transformações da puberdade. Foi Ernest Jones, em 1922, o primeiro psicanalista a se referir à adolescência, em um artigo intitulado “Alguns problemas da adolescência” (Reymond, 2000). Mais adiante, destacaram-se os trabalhos de Anna Freud, da década de cinquenta, que iriam influenciar a escola

americana representada por Peter Blos, e a mais recente corrente francesa, na qual sobressaem-se os nomes de Françoise Dolto, Serge Lebovici e Philippe Gutton.

Enfim, durante o século XX o adolescente ocupa um lugar cada vez mais importante no imaginário social, a tal ponto que, ao final do percurso histórico aqui apresentado, novamente não é mais tão óbvia a distinção entre as diversas etapas da vida: todos parecem adolescentes. Após séculos de construção de distintos grupos etários, hoje observamos a eleição da adolescência como um período ideal da vida, no qual todos desejam se situar eternamente. A título de exemplo, basta observar o fenômeno da moda adolescente, inicialmente provocadora, desafiando as gerações mais velhas e convidando-os ao olhar, mas que rapidamente se disseminou principalmente no período do pós-guerra. Foi então que surgiram as mini-saias e as calças jeans, fortes símbolos da revolução de costumes que acompanharam, os quais logo contagiaram os mais diversos setores da sociedade.

Dessa forma, como diz Morin, "hoje em dia os filhos não se parecem com seus pais, eles se parecem com a sua época"³⁹(Morin, 1984:213). À medida em que as tradições e as instituições perdem cada vez mais o seu lugar de referência para os jovens, seus destinos passam a ser mais e mais imprevisíveis e submetidos aos rumos que a civilização pode tomar. O que dizer a partir disso? Em primeiro lugar, podemos resgatar nossa hipótese de que o modo como cada sociedade concebe e trata os jovens é representativa de como ela se organiza como um todo. Assim, talvez mais do nunca, os adolescentes sejam espelhos do nosso tempo, sujeitos contemporâneos por excelência, e, se no século XX eles ganham um lugar de cada vez mais destaque na cultura, influenciando os comportamentos dos próprios adultos, não podemos negligenciar o quanto esse aspecto é revelador para a análise do laço social contemporâneo, além das suas implicações específicas para os próprios adolescentes, como veremos em seguida.

2.1.5. O lugar paradoxal da adolescência na contemporaneidade: ideal cultural ou sintoma social?

Se o fenômeno da adolescência começa a ser tematizado bem antes da virada do século XX, o que, como já foi mencionado, pode ser constatado através dos personagens românticos, cujas tramas evocam muitas das "questões adolescentes", a partir da década de 60, o adolescente

³⁹ "Aujourd'hui les enfants ne ressemblent pas à leurs parents, ils ressemblent à leur époque"

ganha a cena definitivamente. Desde os movimentos libertários propriamente ditos, cujo protótipo é a contracultura americana, a difusão do rock'and'roll, o advento da pílula, até o surgimento da calça jeans; tudo isso contribui para uma verdadeira revolução nos modos e costumes que regulam as trocas entre as gerações, anunciando também profundas alterações no laço social e nos ideais que o sustentam.

Segundo Calligaris (2000), a adolescência é fruto de um enigma relativo à passagem para a vida adulta, ou seja, não há um lugar social marcado *a priori* a ser ocupado pelos adultos ao deixarem de ser adolescentes, e assim uma “moratória mal justificada” é imposta pela nossa sociedade aos jovens durante a adolescência. Pedese a eles um tempo de espera, de adiamento da entrada no mundo social justamente porque não há um lugar predeterminado para eles, tendo em vista a complexificação do processo de formação profissional aliada ao declínio da ética do trabalho e da produção, bem como dos ideais ligados ao casamento e à família. Assim, o que ocorre com a adolescência é justamente o oposto daquilo que outras culturas ritualizam coletivamente através dos rituais iniciáticos, onde o jovem deve passar por certas provas e ensinamentos até que possa adquirir o estatuto de adulto, definido em função de alguma atividade valorizada e predeterminada pela sociedade. Nesse sentido, a adolescência pode ser pensada enquanto um mito (Calligaris, 2000), peculiar e específico de uma cultura em que a liberdade e a autonomia tornaram-se os valores hegemônicos.

“Um mito, inventado no começo do século XX, que vingou sobretudo depois da Segunda Guerra Mundial. A adolescência é o prisma pelo qual os adultos olham os adolescentes e pelo qual os próprios adolescentes se contemplam. Ela é uma das formações culturais mais poderosas de nossa época. Objeto de inveja e de medo, ela dá forma aos sonhos de liberdade ou de evasão dos adultos e, ao mesmo tempo, a seus pesadelos de violência e desordem”(Calligaris, 2000:9).

Como anunciamos no início do capítulo, o surgimento da adolescência, tanto quanto da psicanálise, dependeu originalmente da instauração do paradigma individualista no Ocidente, e particularmente da influência do individualismo romântico, definido por Simmel como individualismo de *uniqueness*, que assume nos anos 60, uma marca libertária mais explícita. De fato, Simmel (1971[1957]) já apontava para a exacerbação progressiva do ideal de liberdade no Ocidente em detrimento dos valores de igualdade e de fraternidade. Portanto, admitindo a idéia de que a adolescência como época diferenciada da vida é um corolário da liberdade moderna (Calligaris 1998), não é difícil acompanhar Calligaris na suposição de que o século XX faz da

adolescência um ideal cultural (Calligaris, 2000), quando todos desejam ocupar essa posição eternamente.

De acordo com Calligaris (2000), a adolescência é um ideal necessário para a sociedade contemporânea, ou seja, a adolescência surge porque os adultos precisam dela como ideal. Como ele observa, se a infância representava na Modernidade a imagem perfeita e segura da felicidade, a adolescência comporta-se como sua derivação contemporânea, constituindo-se numa representação ainda mais gratificante do que o era a infância, já que se trata de um possível objeto de identificação a partir da idealização dos seus prazeres. O que ocorreu historicamente foi que, quanto mais a infância passou a ser investida pelos adultos pela possibilidade de preparar para o futuro e para um possível sucesso, tanto mais ela se prolongou, resultando assim no surgimento da adolescência. Entretanto, enquanto a idealização da infância na Modernidade marcava claramente o *gap* entre essa faixa etária e a fase adulta, o surgimento da adolescência correspondeu a uma dissolução das fronteiras entre as diversas faixas etárias, até que ela própria viesse a se tornar um ideal cultural. Trata-se da “teenagerização da cultura ocidental”, tal como foi discutido recentemente numa edição do caderno Mais da *Folha da São Paulo* (20/09/1998), que pode até mesmo levar à suposição mais radical relativa ao fim da adolescência como um período circunscrito da vida (Reymond, 2000).

Entretanto, o ideal da adolescência é bastante recente. No início do século XX, a faixa etária ideal era a adulta, de modo que, como observa Kehl (1998b), prevalecia a ostentação de seriedade e respeitabilidade, enquanto “ser jovem” remetia muito mais a uma certa inadequação. Em meados desse século, ou, mais especificamente em torno dos anos 60, os valores são invertidos e o adolescente passa a ocupar exatamente o lugar de ideal que o adulto ocupava no começo do século.

“Ou melhor: há 30 anos somos todos jovens. No ‘nosso’ tempo essa estória de ser jovem começou a sair de uma certa obscuridade culposa e obediente à qual discursos médicos e morais a haviam relegado. De início (não preciso repetir o que já se escreveu sobre os anos 60 no Ocidente), o fenômeno tinha o vigor e a beleza caótica típicos do retorno do recalçado. ‘Jovem’ era o significante para tudo o que até então vivia nos porões da civilização. Jovem era a inteligência quando se aventurava a pensar para além dos cânones universitários. Jovem era a sexualidade que saiu à luz do dia (com a ajuda, convenhamos, dos anticoncepcionais) dispensando as culpas e tabus que fizeram a angústia e a acne das gerações anteriores. Mais que o sexo, jovens eram as pulsões de vida todas, eróticas ou agressivas, que impregnaram a música, a política e os costumes, na esperança de que a vida pudesse se revolucionar de ponta a ponta, se estetizar, se fazer puro fluxo, puro gozo” (Kehl, 1998b:7)

A partir disso, consideramos bastante razoável a hipótese de que a consolidação da adolescência como um ideal cultural é herdeira do individualismo libertário (Salem, 1991) disseminado na cultura ocidental nos anos 60/70, condensando, dessa forma, em sua essência originária, muitos dos anseios da sociedade de uma maneira geral. Dessa forma, talvez possamos supor que o ideal cultural da adolescência presentifica o ideal social da liberdade, em detrimento dos outros ideais modernos relativos à fraternidade e igualdade que entraram em decadência (Simmel, 1971 [1957]), enquanto um elemento central em torno do qual se organiza o laço social contemporâneo. Além disso, a idealização da adolescência é bastante compatível com a ascensão da cultura do consumo e do liberalismo, também solidários do ideal máximo de liberdade. O culto à adolescência é intensamente atrelado ao engendramento e à manutenção de uma exigência de renovação contínua, em que tanto os objetos de consumo quanto as posições do mercado tornam-se obsoletos de um dia para o outro. Assim, Calligaris (2000) nos faz pensar que o ideal da adolescência encarna o próprio desejo recalcado dos adultos desde a Modernidade.

“Verifica-se então o paradoxo seguinte: a adolescência, excluída da vida adulta, rejeitada num limbo, acaba interpretando e encenando o catálogo dos sonhos dos adultos, com maior ou menor sucesso. Mas, através de todas as suas variantes, ela sempre encarna o maior sonho da nossa cultura, o sonho da liberdade. Ou seja, por tentar dispensar da tutela dos adultos, a rebeldia adolescente se torna uma encenação do ideal cultural básico. Por esse motivo, as condutas adolescentes em todas as suas variantes se cristalizam, se fixam, e se tornam objeto de imitação”(Calligaris, 2000: 57)

Assim, a adolescência é idealizada como um tempo particularmente feliz, tempo de liberdade, o que repercute tanto nos adultos quanto nos adolescentes. Para os adultos, ela é a representação do prazer e do descompromisso do qual eles são privados, apesar de, em sua vontade manifesta, reprovarem as condutas adolescentes. Dessa forma, para os adultos que se espelham no ideal adolescente, a tarefa da transmissão dos ideais sociais torna-se cada vez mais difícil.

Se para os seus pais a tarefa de educar torna-se um enigma, do lado dos adolescentes, a situação não é menos complexa. Cristalizados no lugar idealizado no qual os adultos os colocam, sem outras referências identificatórias, os adolescentes vêm-se desamparados “num mundo cujas regras são feitas por eles e para eles” (Kehl, 1998b:7). Uma das saídas é espelhar o desejo transgressor dos adultos, atendendo ao ideal cultural vigente, de modo que “desobedecer passa a ser obedecer”(Calligaris, 2000), ou seja, a rebeldia nada mais é do que uma atuação desse mesmo

ideal. Outro caminho consiste em resistir a ocupar esse lugar, renunciando aos prazeres sugeridos pela cultura e praticados pelos pais, os prazeres idealizados de uma adolescência feliz, condenando-se, dessa forma, ao tédio e aos estados depressivos, uma vez que “não é fácil encontrar sempre manjericos originais de gozar a vida” (Calligaris, 2001).

Isso nos remete à hipótese de uma “desidealização depressiva” nos adolescentes contemporâneos, tal como descreve Richard (2001), que por sua vez, nos lembra a proposição relativa à “desidentificação” típica do individualismo hoje, tal como supôs Gauchet (1998). Nesse sentido, para além de um ideal, a adolescência nos faz pensar num sintoma social típico da contemporaneidade. Talvez o ideal cultural da adolescência, nada mais seja do que um ideal-sintoma, que não é capaz de dar consistência ao laço social, nem assegurar a sua transmissão⁴⁰. Trata-se, assim, de um sintoma que diz respeito aos impasses na transmissão e na elaboração do laço social contemporâneo, uma vez que não há mais representantes evidentes no *socius* de uma tradição a ser transmitida, o que também explica o crescente interesse pela questão da filiação, convocando psicanalistas e antropólogos para um debate interdisciplinar. Cadoret escreve sua tese na tensão entre esses dois saberes, e coloca a adolescência mais do lado do sintoma social do que do ideal cultural.

“É pois difícil estabelecer um laço entre o que é constatado do sofrimento adolescente na modernidade das culturas ocidentais, e nas situações brutais de transformação de uma sociedade. Nessas circunstâncias, há uma espécie de deslocamento: o adolescente, de porta-voz torna-se porta-sintoma dos impasses e dos sofrimentos” (Cadoret, 1993: 161. Tradução Ana Lúcia Ribeiro)⁴¹.

Nessa citação, Cadoret reúne diversos elementos para defender a hipótese de que a adolescência é um produto do mal-estar próprio à cultura, e que, portanto, só pode ser pensada levando-se em conta o contexto sociocultural no qual está inserida. Nesse caso, como ela observa, a adolescência deixa de ser porta-voz (como o foi em outros momentos da história, tal como nos anos 60) e passa a ser um porta-sintoma dos impasses específicos da sociedade contemporânea. Então, será que o ideal cultural da adolescência, que presentifica a centralidade do ideal da liberdade como o ideal social contemporâneo, corresponde a um ideal social capaz de

⁴⁰Os problemas relativos aos ideais como sustentáculos do laço social serão trabalhados detalhadamente no terceiro capítulo.

⁴¹ “Le lien est donc difficile à faire entre ceux qui est constaté de la souffrance adolescente dans la modernité des cultures occidentales, et dans les situations brutales de transformation d’une société. Dans ces circonstances, il y a comme un déplacement: l’adolescent, de porte-parole devient porte-symptôme des impasses et des souffrances”.

garantir a manutenção e a transmissão do laço social, ou, ao invés disso, trata-se de um eu ideal narcísico?

Essa discussão é, de alguma maneira, encaminhada por Lasch (1983) em *A Cultura do Narcisismo* e comentada por Costa (1988) em *Narcisismo em tempos sombrios*. Segundo Jurandir, a cultura do narcisismo da qual fala Lasch é uma cultura cujo estado dos elementos materiais e simbólicos maximiza a experiência de impotência/desamparo a tal ponto que dificulta a sustentação do laço social, mediado pelo ideal. Jurandir observa que tal situação se caracteriza pela exclusão de representações e imagens do ideal do eu, o que faz com que vigorem apenas os automatismos conservadores do eu narcísico, ou eu ideal. Tal situação, marcada pela inoperância de ideais sociais, impossibilitaria a “ilusão estruturante” (Costa, 1988) de um futuro passível de ser libidinalmente investido.

Entretanto, como argumenta Souza (1991), falar em narcisismo não significa falar em ausência de ideais operantes no todo social.

“Em primeiro lugar, é de se notar que o termo narcisismo em psicanálise, não pode ser oposto, de modo tão pouco argumentativo, ao conceito de ideal do ego, a ponto de fazer do primeiro uma instância cristalizadora, e do segundo a única instância passível de provocar o agir criativo do sujeito. O narcisismo é muito mais do que aquilo, e o ideal do ego muito menos do que isso. Longe de serem aspectos opostos da estrutura, constituem-se enquanto dois conceitos dependentes e solidários em um trato da estrutura: o ideal do ego como marca simbólica, por um lado, e o ego ideal como imagem narcísica, por outro, formam a bipolaridade ideal do ego – ego ideal, que não pode ser pensada de modo opositivo, por ser o segundo pólo de efeito do primeiro” (Souza, 1991: 84).

Levando em conta as questões levantadas no trecho acima, pensamos que, ao invés de nos fixarmos na suposição relativa à ausência de ideais na cultura narcísica, devemos considerar os modos de relação ao ideal que estão em jogo nesse contexto. A partir disso, talvez possamos supor que, nessa situação, predomina um laço social regido pelo eu ideal, tal como apontou Costa (1988, 1991), o que também significa dizer que a balança ideal do eu/eu ideal tende a se fixar no primeiro pólo, uma vez que se busca minimizar a distância entre o eu e o ideal. Assim, trata-se de uma cultura sustentada mais pelo eu ideal, ou seja, por uma representação totalizante e fixa referida ao presente/passado, do que por um ideal do eu que aponte para projetos futuros e permita um espaço para a falta e para o conflito⁴².

⁴² Essas hipóteses psicanalíticas relativas ao laço social serão discutidas detalhadamente no próximo capítulo.

Em suma, ser adolescente significa ter que enfrentar determinados impasses relativos ao laço social, impasses esses que se apresentam para todo sujeito constituído nesse mesmo contexto mas que se presentificam particularmente na adolescência. Um dos resultados desse confronto é a aparente rebeldia⁴³ dos adolescentes, que pode se manifestar tanto através de condutas delinquentes explícitas, quanto através da toxicomania ou de condutas de risco em geral, da estética da feiúra, do barulho excessivo, ou ainda, dos agrupamentos típicos desse momento. Essas condutas, segundo Calligaris (2000), consistem em desafios à ordem social mais ampla. Pensamos, no entanto, que elas também expressam uma tentativa de elaborar os impasses apresentados a eles pela sociedade, podendo ser vistas como um apelo ao Outro (Richard, 1998), ou ainda como tentativas coletivas de fazer valer um ideal (Cadoret, 2000). Dessa forma, embora consideremos que a razão de ser de tais condutas, na maioria das vezes grupais, possa passar pela transgressão, podemos supor que eles também apontam para uma possibilidade de renovação no laço social. Nesse sentido, os grupos de adolescentes podem ser pensados a partir da hipótese da tribalização trabalhada por Maffesoli (1987), funcionando como microcosmos paradigmáticos do laço social contemporâneo, caracterizado por uma incessante dissolução e reinstauração, o que também está presente na análise de Cadoret.

“Por seu ato, o adolescente inverte a questão da referência: o adulto fica do lado do desamparo, o adolescente em busca de uma reordenação. Como uma nova figura da inversão dos lugares. Por esse ângulo, a apropriação do laço social pelo adolescente não é, na verdade, uma contra-estrutura em ruptura, mas um retorno às fontes, uma retomada dos fundamentos” (Cadoret, 1993: 161. Tradução Ana Lúcia Ribeiro)⁴⁴.

Nesse sentido, apesar da análise de Calligaris tender para uma posição crítica em relação ao ideal cultural da adolescência, gostaríamos de recuperar, porém, um destino mais positivo do ideal-sintoma *teen*, que ele não deixa de mencionar ao tratar do caso dos *rappers*. Nascidos de um movimento que denuncia uma situação de exclusão social, eles acabam por encarnar um determinado ideal para uma vasta fatia da sociedade, como também constata Kehl (2000), o que

⁴³ Isso nos faz pensar no título da letra de uma música do Ultraje a Rigor, “Rebeldes Sem Causa”, bastante veiculada na mídia nos anos oitenta.

⁴⁴ “Par son acte, l’adolescent retourne la question de la référence: l’adulte est du côté de la détresse, l’adolescent est en quête d’une remise en ordre. Comme une nouvelle figure de l’inversion des places. Par là, l’appropriation du lien social par l’adolescent, n’est en effet pas une contre-structure en rupture, mais un retour aux sources, une reprise des fondations”.

só é possível tendo em vista o lugar de destaque que lhes é concedido pela mídia e pela poderosa indústria cultural de bens musicais desenvolvida por e para os adolescentes.

Assim, ao ocupar um espaço de um certo exílio social consentido, os adolescentes dispõem de um certo *habeas corpus*, que, por isso mesmo, pode lhes gerar mal-estar mas pode também permitir uma renovação no plano da sociedade (Cadoret, 2000). Dessa forma, acreditamos que o *ideal-sintoma* da adolescência também aponta para um trabalho de produção cultural e de renovação social, não mais caracterizado por movimentos políticos organizados tal qual na década de 60, mas ancorado principalmente em movimentos culturais, o que não deixa de repercutir significativamente em outros setores da sociedade contemporânea.

Enfim, se atualmente a liberdade é tomada como o ideal absoluto, a idealização da adolescência representa bem o sonho da realização desse ideal. Os adolescentes, por sua vez, revelam o lado sintomático desse ideal, através de diversas formas de expressão do mal-estar gerado por uma cultura que não lhes oferece ancoragens simbólicas minimamente estáveis. Isso nos leva a considerar os avatares da situação do adolescente na contemporaneidade, em um contexto social herdeiro dos ideais libertários, de modo que a tradição passa a ser contradizer a tradição, esperando-se dele a invenção de um destino singular em relação a seus pais. Enfim, mais uma vez gostaríamos de marcar o fato de que o adolescente presentifica a experiência de errância simbólica vivida por todo sujeito no mundo de hoje, o que vem sendo discutido nas ciências sociais em termos de uma nova configuração do individualismo. Vejamos, então, como a psicanálise pode contribuir para essa discussão, através de sua própria concepção da adolescência, cujas questões são paradigmáticas do mal-estar na contemporaneidade.

2.2. A adolescência na psicanálise

O estatuto do conceito de *adolescência* para a psicanálise têm sido, desde a publicação dos primeiros trabalhos a esse respeito, alvo de muita polêmica nas suas diversas correntes teóricas, uma vez que as indicações freudianas sempre centraram-se na infância como momento primordial na constituição do sujeito, ou melhor, no caráter infantil da sexualidade do neurótico. De fato, não encontramos em Freud uma teoria da adolescência, mas apenas algumas breves referências à puberdade, na maioria das vezes definida em função da maturação das zonas erógenas genitais e nas implicações psíquicas desse fato. Igualmente, apesar de sabermos que

muitas das suas pacientes eram adolescentes, como foi o caso de Dora, que tinha 18 anos na época de sua análise, Freud não se preocupou em discutir especificamente a questão adolescente nesses casos. Da mesma forma, a palavra *adolescência* é muito raramente empregada por ele ao longo de sua obra, sendo preferencialmente utilizado o termo *puberdade*, o que talvez possa ser explicado pela formação médica de Freud, bem como dos seus principais interlocutores. Além disso, como observam Ladame e Perret-Catipovic (1997), vale lembrar que a frequência com que o termo *puberdade* era utilizado na língua alemã no começo do século era infinitamente maior do que a utilização do termo *adolescência*, que possuía frequentemente um sentido pejorativo e negativista.

Para os psicanalistas, o texto *princeps* no estudo da adolescência data de 1905: trata-se da terceira e última parte dos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, intitulada "As transformações da puberdade", onde Freud se dedica a pensar sobre as transformações que levam a vida sexual infantil, tal como ele havia definido na parte anterior, a assumir sua forma definitiva. Nesse texto, Freud preocupa-se essencialmente em apontar a reedição de questões relativas à sexualidade infantil no momento pubertário, sobretudo naquilo que diz respeito aos primeiros objetos amorosos, sem no entanto enfatizar a existência de novos mecanismos, tipicamente adolescentes. De qualquer maneira, encontramos no texto de 1905 as diretrizes freudianas básicas que orientarão nosso presente estudo sobre a questão da adolescência, as quais também têm ressonâncias no texto sobre os "Romances familiares", de 1909, e em "Algumas reflexões sobre a psicologia do escolar", de 1914. Trata-se da redescoberta do objeto e as repercussões disso para a reelaboração do narcisismo e do Édipo na adolescência, o que desemboca fundamentalmente na questão dos ideais.

Após Freud, alguns trabalhos importantes sobre a adolescência foram publicados, mas permaneceram isolados e somente após a segunda guerra constituiu-se uma linha de pesquisa dentro da psicanálise voltada especificamente para a questão da adolescência (Ladame & Perret-Catipovic, 1997). Assim, a história da adolescência na psicanálise é bastante recente.

No entanto, hoje já dispomos de uma série de pressupostos, extraídos originalmente do próprio texto freudiano, que nos permitem caracterizar a adolescência em função de certas operações psíquicas específicas particularmente intensas no período da vida iniciado com a puberdade. Nesse momento, por razões que o próprio desenvolvimento físico proporciona, o sujeito é invadido por um excesso pulsional para o qual desconhece o meio de satisfação, ao

mesmo tempo em que a sociedade o convoca a ocupar um novo lugar na divisão de papéis e funções sociais. A adolescência se inicia quando essa mudança de papéis começa a ser investida pela criança, muitas vezes até mesmo antes que ela seja experimentada no corpo. Dessa forma, o laço entre adolescência e puberdade é claro, ainda que nenhuma equivalência (nem mesmo temporal) deva ser feita entre essas duas ordens distintas de fenômenos. A adolescência é, portanto, o processo psíquico que permite integrar as transformações induzidas pela puberdade (Gutton, 1996), levando em conta as novas exigências sociais.

Nesse sentido, na adolescência, há uma reedição do complexo de Édipo, determinada pelas novas incidências da castração, a partir da entrada no mundo social e da escolha de um lugar na partilha dos sexos, o que também exige uma reelaboração narcísica. Esse processo depende do luto dos ganhos narcísicos infantis, ou seja, do abandono dos objetos onipotentes da infância, incluindo-se o eu ideal onipotente do narcisismo infantil, que deve agora ser suplantado por ideais mais abstratos e impessoais, articulados ao laço social. O ideal é justamente esse conceito de fronteira entre o individual e o coletivo, que faz com que cada sujeito possa se constituir e se reconhecer numa dada sociedade, com uma dada cultura. Como já dizia Freud, “além do seu aspecto individual, esse ideal tem seu aspecto social; constitui também o ideal comum de uma família, uma classe ou uma nação” (Freud, 1974[1914b]:119). Assim, consideramos que a questão dos ideais é crucial para o adolescente, na medida em que são eles que irão fornecer os meios necessários ao adolescente para elaborar essa *passagem* da família ao mundo social mais amplo, tal como se dá na nossa sociedade.

Portanto a questão da adolescência nos remete diretamente a uma discussão a respeito do laço social, e, particularmente, sobre as condições contemporâneas nas quais se dá a apropriação desse laço pelos adolescentes. Uma das maneiras de explorar essa questão, que nos interessa particularmente, é através da discussão sobre os grupos de adolescentes, que evocam nitidamente uma tentativa coletiva de lidar com os impasses da adolescência no mundo contemporâneo. Enfim, nos perguntamos se as diversas tribos adolescentes contemporâneas, não apontariam para uma tentativa de elaboração coletiva desse processo, numa nova versão dos rituais de iniciação tradicionais, que, no entanto, seria engendrada pelos próprios adolescentes.

2.2.1. Introdução histórica: Freud, os anglo-saxões e a escola francesa

Na obra freudiana, o único texto que trata especificamente das questões da adolescência é o terceiro ensaio de 1905. Após esse texto inaugural, alguns dos seus primeiros discípulos escrevem trabalhos esparsos, mais ou menos diretamente vinculados à adolescência. É o caso do trabalho de Siegfried Bernfeld, intitulado “A propósito de uma forma típica de puberdade masculina”, apresentado na Sociedade Psicanalítica de Viena em 1922. Já Helen Deutsch, se interessa pelo desenvolvimento das jovens e publica um artigo a esse respeito em 1925, que, posteriormente, passa a integrar o seu estudo sobre a psicologia das mulheres (Ladame & Perret-Catipovic, 1997). Enfim, em 1922, Ernest Jones refere-se pela primeira vez à adolescência propriamente dita, em um artigo intitulado “Alguns problemas da adolescência”, ao que tudo indica publicado em 1948 no periódico londrino *Papers on Psycho-Analysis*, onde retoma as teses de Freud sobre a puberdade mas já refere a ela como uma “recapitulação da infância” (Reymond, 2000).

A questão da adolescência é retomada no período entre as duas guerras, quando diversos grupos de psicanalistas se dedicam a pensá-la, mas sempre dentro de uma perspectiva teórica cuja aplicação se limita ao domínio da educação e da pedagogia corretiva. Enquanto a psicanálise se afirma como um modo de tratamento para os adultos e, em seguida, para as crianças, a possibilidade de tratar adolescentes resta ainda obscura. Melanie Klein, que abriu as portas para a psicanálise infantil, se aventurou muito pouco em relação à problemática da adolescência, discutindo exclusivamente a possibilidade de extensão da técnica da análise de crianças à idade da puberdade, o que talvez possa ser explicado pela importância decisiva dada por Klein aos níveis mais arcaicos do psiquismo, sendo as incidências patológicas na adolescência tomadas como retomadas de problemáticas infantis precoces. Já Anna Freud, que insiste em marcar a especificidade da psicanálise de crianças em oposição à psicanálise de adultos, recusa-se igualmente em situar os adolescentes dentro da perspectiva analítica construída para adultos. Anna Freud considera que a puberdade impõe um desequilíbrio entre o eu e o isso, ou seja, há uma falência egóica diante da força pulsional pubertária, que, por sua vez, determina uma reedificação das defesas do eu. Segundo ela, isso torna a psicanálise clássica contra-indicada aos adolescentes, reforçando assim a necessidade de se pensar em uma teoria psicanalítica da adolescência (Ladame & Perret-Catipovic, 1997).

Mesmo que não tenha se dedicado ao estudo teórico e clínico a respeito da adolescência, Anna Freud é hoje considerada como uma precursora da psicanálise de adolescentes. No artigo que escreve em 1958 (Freud, [1958]1997) ela serve como testemunha da história da psicanálise de adolescentes, uma vez que nele ela retoma as diversas produções teóricas então em curso sobre essa questão e declara que, embora ela mesma não analise adolescentes, afirmando que a psicanálise não possui instrumentos adequados para tal empreitada, nem por isso deixa de considerar essa tarefa como possível e necessária. Anna Freud também acompanha e incentiva intensamente o trabalho dos psicanalistas engajados nessas experiências iniciais com os adolescentes, dentre os quais privilegia particularmente Moses Laufer, cuja formação inicial no Canadá era voltada para o trabalho social, mas que logo torna-se uma das grandes figuras da psicanálise da adolescência. Além disso, ela participa da criação dos primeiros centros de atendimento voltados para a adolescência, juntamente com Laufer, como foi o caso do *Young People Consultation Centre*, em 1961-2, na periferia de Londres (Ladame & Perret-Catipovic, 1997)

Já Winnicott, adota uma posição bastante controversa, ao afirmar que para a crise da adolescência o papel do analista deveria resumir-se em “fazer face (mais do que trazer o remédio) à isso que não é nada mais do que uma manifestação de saúde” ([1962]1969). A partir disso, sustenta que o adolescente não deseja ser compreendido, e seria um absurdo que os adultos desejassem fazê-lo, uma vez que se trata de um período da vida, que é essencialmente o momento de uma descoberta pessoal, que deve ser vivido por cada um singularmente. Podemos interpretar essa afirmativa como um conselho clínico relativo à posição necessária de neutralidade e quase recuo do analista, mais do que em qualquer outra situação, na cura de adolescentes. Entretanto, Winnicott ([1968]1988) não deixa de marcar que a adolescência deve ser entendida como algo além da simples puberdade física, que diz respeito a uma vivência psíquica específica de falência do eu diante das modificações do isso, manifestada frequentemente por meio de fantasias típicas que tratam nitidamente de questões de vida e de morte, e expressa através de condutas que mesclam dependência e desafio.

Nessa mesma época, nos EUA, Peter Blos, que durante muito tempo influenciou bastante a concepção de adolescência difundida no Brasil, afirma que a resolução definitiva do Édipo só se dá na adolescência, onde chega a supor um “ segundo processo de individuação”([1967] 1997). Bastante influenciado pelas teorias da relação de objeto, Blos

divide a adolescência em fases de desenvolvimento libidinal distintas, com exigências e conflitos próprios. Segundo ele, enquanto na pré-adolescência predomina um medo onipresente da passividade e de submissão a uma mãe arcaica, acompanhado de uma idealização defensiva do pai, na adolescência propriamente dita a pré-geritalidade é relegada a segundo plano à medida em que se dá a elaboração do complexo de Édipo. No entanto, ele alerta para os riscos de fixação ao pai pré-ediapiano, cuja grandiosidade ameaça a evolução em direção à heterossexualidade e à constituição do ideal do eu adulto.

Voltando-nos especificamente à escola francesa de psicanálise da adolescência, com a qual iremos trabalhar preferencialmente, destacamos o trabalho de Françoise Dolto, voltado sobretudo para as especificidades clínicas do atendimento a adolescentes, e a produção de Pierre Mâle na década de 60, que sublinha o fato de que a adolescência não se limita a marcar o fim do infantil, mas constitui-se num fenômeno específico (Mâle, 1982. *Apud.* Ladame & Perret-Catipovic, 1997). Mâle é considerado o primeiro grande teórico da adolescência na psicanálise francesa, sendo assim reconhecido por Philippe Gutton, figura central em torno do qual se organiza toda a produção francesa contemporânea nesse domínio (Ladame & Perret-Catipovic, 1997).

Da forma semelhante a Freud, Lacan também não isolou especificamente a adolescência como um conceito e pouco falou sobre ela diretamente, de modo que as produções lacanianas sobre a adolescência só ganham corpo na década de oitenta. Isso pode ser explicado, pela resistência do pensamento estruturalista a qualquer *approche* psicogenético, assim como pela relutância não menos incisiva à constituição de um aparato técnico que pudesse dar origem a uma determinada "cura tipo" na adolescência (Rassial, 2000). Porém, pouco a pouco os psicanalistas lacanianos vêm buscando pistas em Lacan para pensar a questão da adolescência, frequentemente aliando a isso um interesse em pensar o social (Rassial, 2000), tal como o faz Melman (1987) ao discutir a existência de uma questão específica em relação ao pai na adolescência. Isso também se reflete, de alguma maneira em algumas das raras produções brasileiras mais recentes que abarcam a questão da adolescência (Alberti, 1999; Saggese, 2001), nas quais a discussão a respeito do social é inevitavelmente incluída.

De acordo com Rassial (2000), um dos representantes de maior destaque no que se refere à questão da adolescência no meio laciano, podemos situar duas vias principais no texto laciano a partir das quais torna-se possível pensar a adolescência: o texto de 1950, *A função da*

psicanálise em criminologia e a referência a Joyce, *Auto-retrato do artista em um homem jovem*, apresentada no seminário sobre o sintoma. Segundo ele, enquanto o primeiro enfatiza a questão do supereu coletivo e da produção de ideais como fatores cruciais na constituição dos jovens, possibilitando-lhes outras saídas diferentes da psicopatia, no segundo podemos conferir a importância dada a uma quarta dimensão subjetiva, produzida justamente a partir da amarração real, simbólico e imaginário, o que, no entender de Rassial, corresponde exatamente à “operação adolescente” (Rassial, 2000). Nesse sentido, para Rassial, a problemática da adolescência remete a uma operação simbólica de mesmo peso da imposição primeira do nome-do-pai, que leva a uma refundação das identificações na constituição do sintoma, e coloca em xeque a concepção derivada do início do ensino de Lacan relativa às estruturas, conduzindo a algumas suposições radicais a respeito de um “estado limite da estrutura” no adolescente (Rassial, 1999).

Retomando nosso percurso histórico, a partir da década de 70, intensificam-se as trocas entre Suíça, Londres e Paris, com a criação, em 1973, de um centro de atendimento público para adolescentes em Genebra. Essa nova fase da psicanálise da adolescência, quando consolida-se um elo entre os psicanalistas que trabalham com essa questão também é marcada com a criação da revista *Adolescence* em 1983, sob a direção de Gutton. Essa revista semestral de psicanálise, psicopatologia e ciências humanas torna-se rapidamente o principal canal de conceitualização e transmissão do pensamento psicanalítico sobre a adolescência e da prática psicanalítica com adolescentes. Paralelamente, incrementam-se as pesquisas de Gutton em Paris 7, onde são elaboradas inúmeras teses sobre a adolescência e é fundada uma biblioteca especializada nesse tema. Além disso, o grupo francês, composto por Gutton, Cahn, Ladame e Lebovici, mantém um certo diálogo com a produção de Laufer na Inglaterra, fundando, juntamente com ele a *European Association for Adolescent Psychoanalysis (EAAP)* em 1993.

As pesquisas de Gutton em Paris 7 levam-no a distinguir o *pubertário*, momento de explosão pulsional e de um “fracasso tóxico” (Gutton, 1996), do *adolescens*, tempo de recuperação marcado principalmente pela constituição do ideal do eu e do supereu adultos. Assim, a adolescência é concebida por ele como o trabalho psíquico sobre o material das fantasias pubertárias, que associa sublimação e idealização, o que o faz afirmar que “a adolescência é o partícipio presente que trata do pubertário” (Gutton, 1996: 5). Os dois processos dão nome às duas obras publicadas por ele, respectivamente em 1991 e em 1996, que se tornam textos de referência para toda a produção contemporânea a respeito da adolescência na França. A

partir do trabalho de Gutton, diversas correntes da psicanálise francesa se dedicam a pensar a especificidade da adolescência, seja na linha do pensamento anglo-saxão, na vertente lacaniana, ou ainda privilegiando um olhar mais antropológico da questão.

2.2.2. Adolescência como reedição do Édipo

Freud inicia o texto de 1905 afirmando que a entrada na puberdade tem como marca principal o fato de que a pulsão sexual deixa de lado sua finalidade auto-erótica e encontra então o objeto sexual. Observa que até então a atividade sexual era proveniente sobretudo de pulsões isoladas e zonas erógenas independentes umas das outras, enquanto que agora as pulsões parciais colaboram para o primado da zona genital. Em uma nota de 1915, ressalva, porém, que, a fase fálica aproxima-se muito da sexualidade definitiva, mas dela se diferencia na medida em que a sexualidade infantil, como a libido, tanto no caso dos homens quanto no caso das mulheres, é masculina. Na infância, o modo de satisfação da pulsão sexual ainda não se coloca a serviço da reprodução nem se torna altruísta, o que só é possível na puberdade diante da imposição da descontinuidade inevitável decorrente da escolha do lugar a ser ocupado na partilha dos sexos. Nesse momento então, a menina recalca parte dessa sexualidade masculina, enquanto o menino a orienta para os objetivos da reprodução.

Como também observa Freud ([1905] 1972), a puberdade introduz uma nova exigência no mecanismo da descarga pulsional, na medida em que o prazer preliminar, idêntico ao modo de satisfação da pulsão sexual infantil, passa a subordinar-se ao prazer final concentrado na zona genital, o que é típico da puberdade. Isso gera uma maior tensão sexual e exige que o aparelho possa suportar esse acúmulo até a descarga final, que, igualmente, torna-se mais intensa. A partir disso, Freud toca na relação entre o prazer e a tensão, sublinhando ser somente através da libido, particularmente da libido investida nos objetos, que podemos medir os processos e as transposições no domínio da excitação sexual. Assim, coloca-se o problema crucial do rearranjo pulsional a ser feito na puberdade: a questão da redescoberta do objeto.

De acordo com o texto inaugural de 1905, a problemática primordial da puberdade é a descoberta, ou melhor, a redescoberta (Freud, [1905]1972: 229) do objeto sexual. Essa redescoberta do objeto, que se dá essencialmente no plano da representação, diz respeito

essencialmente a um trabalho psíquico intenso, mediado por uma atividade fantasmática igualmente marcante.

“Mas é na esfera da representação que se consuma inicialmente a escolha do objeto, e a vida sexual do jovem em processo de amadurecimento não dispõe de outro espaço que não o das fantasias, ou seja, o das representações não destinadas a concretizar-se. Nessas fantasias, as inclinações infantis voltam a emergir em todos os seres humanos, agora reforçadas pela premência somática, e entre elas, com frequência uniforme e em primeiro lugar, o impulso sexual da criança em direção aos pais, quase sempre já diferenciado através da atração pelo sexo oposto: a do filho pela mãe e a da filha pelo pai. Contemporaneamente à subjugação e ao repúdio dessas fantasias claramente incestuosas consuma-se uma das realizações psíquicas mais significativas, porém também mais dolorosas, do período da puberdade: o desligamento da autoridade dos pais, unicamente através do qual se cria a oposição, tão importante para o progresso da cultura, entre a nova e a velha gerações”(Freud [1905]: 1972:232/33).

Portanto, o reencontro com o objeto, típico da puberdade, implica uma retomada das fantasias edípicas após a latência, de modo que se recoloca o problema da interdição e da reelaboração narcísica necessária a torná-la operante no plano psíquico. Pensamos que, de fato, a interdição se coloca de uma nova maneira na adolescência na medida em que o sujeito já dispõe de meios mais eficazes para transgredi-la no plano do real, seja no nível micro da cena familiar, seja no campo social mais amplo. Como diz Winnicott ([1968]1988), o adolescente é aquele que adquiriu os meios de matar o pai e ter relações sexuais com a mãe, e por isso é tão atormentado por fantasias incestuosas e violentas, cujos temas magistras de sexo e morte são recorrentes em toda mitologia.

As fantasias pubertárias remontam às “teorias sexuais infantis” (Freud, [1908] 1969), construídas num momento em que a criança desconhece a diferença entre os sexos, e que representam, justamente, um trabalho de investigação e uma tentativa de dar sentido às experiências sexuais vividas e observadas através da vida sexual dos pais. Podemos supor, dessa forma, que essas teorias, construídas de forma singular por cada sujeito, são a pré-condição para a entrada no complexo de Édipo. De modo similar, no raciocínio freudiano, as teorias sexuais infantis consistem precisamente dos “estágios preliminares dos sintomas neuróticos” (Freud, [1905] 1972: 233), e a neurose nada mais é do que a forma atuada dessas mesmas construções fantasmáticas, raramente lembradas na fase adulta em sua crueza infantil original. Nesse sentido, esses verdadeiros “mitos individuais” (Freud, [1908] 1969), que têm como modelo fundamental o mito de Édipo, são reelaborados a cada nova fase da vida, dando origem a diferentes narrativas

sobre a história individual do sujeito, às quais, segundo Freud, também podemos ter acesso através dos devaneios diurnos e dos sonhos dos adultos.

Pouco antes da puberdade, o tema das relações familiares é retomado nas fantasias, e o complexo de Édipo ganha uma nova versão. Uma questão frequente que surge nesse momento é a desconfiança quanto à legitimidade da filiação própria, dando origem a uma fantasia bastante comum de adoção (Freud, [1909] 1969). Trata-se de uma resposta ao sentimento de exclusão e de privação do amor dos pais, que, porém já significa um primeiro afastamento dos pais idealizados da infância. Em seguida, o conteúdo dessas fantasias passa a incluir outros personagens de fora do círculo familiar, e inicia-se a construção do que Freud designa como “o romance familiar do neurótico”.

“O estágio seguinte no desenvolvimento do afastamento do neurótico de seus pais, que assim teve início, pode ser descrito como o ‘romance familiar do neurótico’, sendo raramente lembrado conscientemente, mas podendo quase sempre ser revelado pela psicanálise, já que uma atividade imaginativa estranhamente acentuada é uma das características essenciais dos neuróticos e também de todas as pessoas relativamente bem dotadas. Essa atividade emerge inicialmente no brincar das crianças e depois, mais ou menos a partir do período anterior à puberdade, passa a ocupar-se das relações familiares” (Freud, [1909] 1969: 244)

Como Freud enfatiza em 1909 no texto sobre os “Romances familiares”, e em 1914, no artigo “Algumas reflexões sobre a psicologia do escolar”, o romance familiar do neurótico trata da transferência, no sentido freudiano do termo, das questões edípicas originárias da situação familiar para figuras presentes no plano da cultura, por exemplo os professores (Freud, [1914b] 1974). Como Freud observa, há uma desvalorização manifesta dos pais, que deixam de ser adorados e de fazer parte das fantasias da criança, à medida em que outros personagens da cultura passam a ocupar esse lugar. Trata-se, assim, de uma elaboração da passagem da família ao laço social na adolescência, o que, freudianamente, é fruto de uma reelaboração da interdição ao incesto imposta pela cultura.

Partindo das indicações iniciais de Freud, apesar de algumas teorias mais radicais chegarem a supor que o complexo de Édipo só se resolve definitivamente na adolescência (Blos, [1967]1997), na maioria delas fala-se em uma reedição do mesmo (Gutton, 1996, 1997), ou ainda numa validação da experiência edípica (Richard, 2001). Ao descrever o “pubertário⁴⁵”, como momento lógico anterior ao “adolescens”, Gutton (1996,1997) irá privilegiar essencialmente a

⁴⁵ Como define Gutton (1997:193), “a puberdade é no corpo aquilo que o pubertário é na psique”.

dimensão fantasmática sublinhada por Freud desde o período imediatamente anterior à puberdade até a constituição do romance familiar do neurótico. Segundo ele, a capacidade fantasmática é altamente solicitada pela puberdade, assumindo um valor de pára-excitação em resposta às novas experiências genitais, de modo que “o passado é solicitado afim de dar as significações, transformar em palavras e condutas o que ainda não passa de uma experiência confusa”(Gutton, 1997: 196). Em uma leitura que nos parece bastante fiel ao texto freudiano, Gutton supõe que, num primeiro momento, chamado por ele de pubertário, o sujeito recupera as figuras edípicas arcaicas do incesto e de sua interdição e constrói o que ele chama de “cenas pubertárias”(Gutton, 1997: 197). Nessas cenas, o infantil não é nem recordado, nem elaborado, mas repetido, de modo que a criança pré-púbere encontra-se estranhamente submetida ao desejo dos pais onipotentes. Trata-se, segundo ele, de um momento de alienação necessário, que funciona como pivô do processo psíquico típico da adolescência, o “adolescens”, o qual diz respeito a um movimento em direção à separação.

“O pivô da mudança da adolescência é a cena pubertária, mais precisamente sua inadequação fundamental entre realidade externa e interna. Essa cena pubertária obriga uma elaboração objetal. A cena pubertária põe em crise as organizações edípicas infantis, digamos, as instâncias da segunda tópica freudiana. O supereu, em sua dupla acepção de censura e ideal do eu, se revela em grande parte incompetente para recalcar as representações incestuosas e parricidas e para constituir uma promessa identificatória”(Gutton, 1997: 198. Tradução minha).⁴⁶

Enfim, na teoria de Gutton (1996), a adolescência diz respeito ao trabalho psíquico sobre o material pubertário. Nesse sentido, a adolescência corresponde exatamente ao processo bem sucedido de elaboração das cenas pubertárias, quando acontece uma reelaboração subjetiva e objetal, cujo desenrolar retoma o curso da história do sujeito, atualizando o registro edípico e as instâncias psíquicas dele derivadas. Assim, as contribuições de Gutton (1996) nos permitem considerar a adolescência como o momento de uma reelaboração do material edípico, na qual a atividade fantasmática exerce um papel fundamental, até que o investimento dos objetos onipotentes da infância possa ser sublimado, dando origem a novas identificações que reconfiguram o supereu em sua dupla acepção, de censura e ideal.

⁴⁶ Le pivot du changement de l'adolescence est la scène pubertaire, plus précisément son inadéquation fondamentale entre réalité interne et externe. Cette scène pubertaire conduit à une élaboration objectale. La scène pubertaire met en crise les organisations oedipiennes infantiles, disons les instances de la deuxième topique freudienne. Le surmoi, dans sa double acception de censure et d'ideal du je, se révèle en grande part incompetent pour réjouler les représentations incestueuses et parricides et pour constituer une promesse identificatoire.

Nesse ponto, podemos encontrar em Lacan uma indicação que nos ajuda a sustentar a hipótese de que a adolescência é um período significativo na gênese do supereu.

“Mas esse apenas é o florescer de uma estrutura que se pode encontrar em todas as etapas da gênese do eu, e mostra que a dialética proporciona a lei inconsciente das formações, ainda as mais arcaicas, do aparato de adaptação (...) Tanto mais significativo é reconhecê-lo na sucessão das crises – desmame, intrusão, Édipo, puberdade, adolescência – que refazem, cada uma delas, uma nova síntese dos aparatos do eu em uma forma sempre mais alienante para as pulsões que nela se frustram, e sempre menos ideal para as que ali encontram sua normalização. É uma forma produzida pelo fenômeno psíquico, por acaso o mais fundamental que já descobriu a psicanálise, a identificação, cujo poder formativo se revela até na biologia” (Lacan, [1950] 1994: 132. Tradução minha).⁴⁷

Como podemos notar no trecho acima, Lacan inclui a adolescência na sequência dos complexos que reatualizam o confronto com a castração em cada momento típico da vida – desmame, intrusão e Édipo, tal como apresenta em *Os Complexos Familiares* (Lacan, [1938]1997). Na passagem citada Lacan nos faz pensar que a adolescência envolve uma nova elaboração narcísica do eu, na qual suas instâncias são atualizadas, de modo que as pulsões são cada vez mais submetidas a elas. É interessante a expressão “bem menos ideal” que ele utiliza para designar as novas formas que o eu vai assumindo a cada nova crise, o que nos remete à elaboração dos ideais em questão nesses momentos. Consideramos que essa é uma grande contribuição de Lacan, não só à psicanálise da adolescência, mas a toda teoria psicanalítica a respeito do complexo Édipo, na medida em que reforça a articulação entre a questão edípica e o narcisismo através da identificação e da constituição do supereu juntamente com as instâncias ideais, tal como marcou Freud em 1923 (Freud, [1923] 1976).

As concepções de Melman e de Rassial a respeito da adolescência levam adiante essa indicação de Lacan. Enquanto Rassial (2000) propõe que a adolescência, por si só, com tudo que ela representa do ponto de vista da maturação sexual e social, impõe uma nova castração, para a qual o adolescente deve dar um sentido, identificatório e objetal, Melman (1995; 1997) supõe que se trata de uma passagem da privação à castração propriamente dita, tal como havia sido instaurada com o fantasma original (Lacan, [1938]1997). Segundo ele, a castração originária é

⁴⁷ Pero eso sólo es el afloramiento de una estructura que se encuentra a través de todas las etapas de génesis del yo, y muestra que la dialéctica proporciona la ley inconsciente de las formaciones, aun las más arcaicas, del aparato de adaptación (...) Tanto más significativo es reconocerla en la sucesión de las crisis – deteste, intrusión, Edipo, pubertad, adolescencia – que rehacen cada una una nueva síntesis de los aparatos del yo en una forma siempre más alienante para las pulsiones que en ellas se frustran, y siempre menos ideal para las que allí encuentran su

vivida pela criança como uma privação, na medida em que o discurso da cultura promete uma restituição posterior daquilo de que ela foi privada durante a infância em nome de seu bem estar, necessidade, oportunidade e regras do jogo. Porém, como ele observa, na adolescência, vive-se um momento de decepção, quando o sujeito constata que foi enganado.

“Parece-me, pois, que podemos caracterizar essa crise como o encontro daquilo que se descobre, naquele momento, não ter sido uma privação, isto é, a manutenção na promessa de que esse objeto fantasiado, esse objeto ideal, seria entregue ou restituído a termo e no momento desejado, mas sim o encontro maciço, eventualmente traumatizante, daquilo que na realidade tinha sido instaurado com o fantasma original, isto é, a castração”(Melman, 1995:10).

Com isso, como observa Melman, os adolescentes se deparam com o fato de que a entrada na sexualidade é algo mais complexo do que ter ou não ter o falo, mas exige sobretudo um movimento em busca do falo. À medida em que caem os objetos fálicos da infância e os pais deixam de ocupar o lugar de ideal, apresentando-se como castrados, impõe-se a necessidade de ir buscar essas referências em outro lugar. Assim, a adolescência representa a exigência de uma busca de outras referências fálicas para o gozo, novos ideais, o que se torna particularmente problemático na nossa cultura contemporânea, na medida em que o sujeito é deixado só frente à responsabilidade de sua implicação na vida sexual e social.

É interessante ainda trazer para essa discussão a posição de Richard (2001) sobre a questão edípica na adolescência, que pode ser situada entre a herança de Gutton e as contribuições lacanianas. Ele propõe a noção de um “Édipo narcísico” na adolescência, que quer se identificar, privilegiando a questão da reatualização da identificação primária na adolescência, em tudo que ela contém de precursora do laço edípico ao pai. Dessa forma, segundo ele, ela comporta tanto o risco de aprisionamento numa imagem onipotente (imaginária) do pai, quanto a garantia do viés libertador pelo que ela inscreve como marca simbólica no sujeito. Assim, a adolescência põe em cena o funcionamento cruzado dos eixos sobre os quais se sustenta a constituição do sujeito: o arcaico e o edípico.

Enfim, a reedição da situação edípica na adolescência é acompanhada, conseqüentemente, de uma nova elaboração das instâncias dela derivadas – o supereu como censor e como ideal (Freud [1933] 1975) - de acordo como foi concebido a partir da segunda tópica (Freud, [1924] 1976). Tratam-se justamente das instâncias que guardam as marcas do social na constituição de

normalización. Es una forma producida por el fenómeno psíquico, acaso el más fundamental que haya descubierto el

cada sujeito, e que assim, supostamente, deverão se aproximar de sua forma definitiva na adolescência, quando se amplia a via de acesso ao laço social. Portanto, para além da questão edípica propriamente dita, pensamos que Freud nos deixa um outro caminho fértil na construção de uma teoria psicanalítica da adolescência: a via dos ideais.

2.2.3. Da idealização ao ideal: narcisismo e identificações na adolescência

As transformações no plano dos objetos amorosos na adolescência, que nos fazem pensar numa reedição edípica, impõem uma outra tarefa ao adolescente: a reconstrução de seu próprio narcisismo. O adolescente não sabe mais quem amar, nem como amar, uma vez que o amor parental não garante mais os mesmos ganhos e os novos objetos ainda não estão claramente delineados. A incapacidade em imaginar o objeto amado representa também uma dificuldade em poder representar-se a si mesmo em um futuro próximo ou longínquo, de modo que, na adolescência, o eu ideal e o ideal do eu, extraídos das primeiras experiências amorosas no interior da família, são abalados e não servem mais como referências identificatórias (Gutton, 1997). A queda dos ideais infantis na adolescência configura uma nítida crise identificatória nesse período e o narcisismo do adolescente é ferido. Entretanto, observamos uma clara tendência do adolescente a recuperar as figuras idealizadas da infância idealizando outros objetos, provenientes do universo social que se abre diante dele (Freud (1974[1914b])). Será que essas novas idealizações já representam em si um avanço em direção a uma reelaboração dos ideais? Mas o que garantiria a saída dessa situação de idealização? Que estatuto conceder, então, à idealização na adolescência, uma vez que se trata de um mecanismo que busca ancoragens nas experiências de satisfação narcísica do passado, mas serve-se delas para forjar identificações no futuro?

Tomando essas indagações iniciais, concordamos com Cahn (1999), quando observa que a adolescência solicita uma discussão metapsicológica específica, centrada nos desligamentos e religamentos constantes, que privilegia a esfera econômica e os remanejamentos que ela impõe. Nesse sentido, pensamos que falar em reelaboração dos ideais na adolescência nos obriga, antes de mais nada, a retomar uma discussão metapsicológica a respeito da constituição do ideal, privilegiando o lugar que a idealização ocupa nesse processo, bem como marcando o modo pelo

psicoanálisis: la identificación, cuyo poder formativo se revela hasta en biología.”

qual ela se articula com os seus dois pólos, a saber, o eu ideal e o ideal do eu. Faremos em seguida um breve percurso metapsicológico em torno do narcisismo e da constituição dos ideais, ressaltando as relações entre a idealização, a sublimação e a identificação.

Em Freud, a idealização é definida sobretudo pelo contraste em relação às concepções de sublimação e identificação. No artigo sobre o narcisismo, Freud (1974[1914a]) afirma que a idealização é um processo que diz respeito ao objeto, hiper-investido libidinalmente, enquanto que a sublimação trata de uma transformação no objetivo da pulsão, que deixa de ser sexual. Já em *Psicologia das massas e análise do ego* (1976[1921]), ao tratar do fenômeno da paixão amorosa e da hipnose, Freud opõe a idealização à identificação.

“A tendência que falsifica o julgamento nesse respeito é a da *idealização*. Agora, porém, é mais fácil encontrarmos nosso rumo. Vemos que o objeto está sendo tratado da mesma maneira que nosso próprio ego, de modo que, quando estamos amando, uma quantidade considerável de libido narcisista transborda para o objeto. Em muitas formas de escolha amorosa, é fato evidente que o objeto serve de sucedâneo para algum inatingido ideal do ego de nós mesmos. Nós o amamos por causa das perfeições que nos esforçamos por conseguir para nosso próprio ego e que agora gostaríamos de adquirir, dessa maneira indireta, como meio de satisfazer nosso narcisismo” (Freud, 1976[1921]: 143).

Assim, Freud observa que, tanto na paixão amorosa quanto na hipnose, o objeto é colocado no lugar do ideal do eu, enquanto na identificação é o eu que passa a ocupar o lugar do objeto. Dessa forma, na idealização, o sujeito empresta ao objeto determinados méritos que gostaria de alcançar em seu próprio eu, o que, como acrescenta Freud, também pode se dar no caso de uma “*devoção sublimada a uma idéia abstrata*” (Freud, 1976[1921] 143). Já na identificação, o objeto é perdido ou abandonado, de modo que a pulsão se dessexualiza e o eu passa a ocupar o lugar do objeto (sob a forma de ideal do eu). Portanto, Freud distingue esses dois mecanismos essencialmente pelo fato de que a identificação implica a dessexualização da pulsão, na medida em que ela se volta para o eu, enquanto que a idealização, pelo contrário, baseia-se em um hiper-investimento do objeto.

Mellor-Picaut (1983) desenvolve as premissas freudianas a respeito da relação entre a idealização, a identificação e a sublimação, acentuando a relação dos três mecanismos à constituição do ideal do eu como resquício narcísico que permanece atuante no psiquismo. Mellor-Picaut parte do pressuposto de que a idealização consiste no modelo originário de satisfação narcísica, a ser substituída por outros modelos na medida em que é superada por uma sublimação coincidente com uma identificação, da qual derivam o eu e as instâncias ideais.

Assim, segundo ela, sublimação e identificação mantêm entre si uma relação paradoxal de implicação recíproca.

"A única maneira de solucionar o impasse desta implicação recíproca é considerar que não se trata do mesmo tipo de sublimação: o primeiro corresponderia a um uso fraco do termo e retomaria a antiga definição em termos de objetivo não sexual, o segundo, em contrapartida, indicaria em qual via se situam os possíveis objetos das pulsões sublimadas entre os quais o ego é o primeiro" (Mellor-Picaut, 1983:135. Tradução livre Denise Jabour).

Mellor-Picaut propõe que a identificação, seja tomada como a forma originária da sublimação, sendo o eu o primeiro dos possíveis objetos das pulsões sublimadas. A fixação no registro da idealização corresponde a um fracasso nesse processo, pela impossibilidade de constituição de instâncias ideais sólidas através da identificação, que garantiriam a possibilidade dos primeiros objetos idealizados se tornarem propriedade do eu. Dessa forma, Mellor-Picaut (1983) afirma que, enquanto a sublimação permite ao sujeito uma certa forma de realização de ideais, a idealização possibilitaria apenas uma realização provisória e ilusória dos mesmos, de modo que a originalidade do mecanismo sublimatório está na possibilidade de deslocamento da libido para outros objetos e objetivos não-sexuais. Na idealização, diferentemente, o ideal se fixa em um objeto externo que ocupa um lugar de fascinação, podendo também assumir a forma de uma obra perfeita, que incita reparos incessantes e infinitos e leva à inibição, como no caso de Leonardo da Vinci (Freud, 1969 [1910]).

As hipótese de Mellor-Picaut (1983) a respeito da idealização podem ser complementadas pelas observações de Assoun (1983), que positiva o seu valor na elaboração do narcisismo e na constituição dos ideais, ao observar que o ideal do eu, antes de se fixar como instância, atua como processo, como idealização. Em suas próprias palavras:

"(...)o momento visível da idealização é aquele em que o narcisismo originário se especifica em função idealizante. O "eu infantil" ou "real", "dotado de todas as perfeições", era ideal sem se saber, pelo fato de o real "ser verdadeiramente" ideal. É quando ele começa a querer recuperar o ideal perdido que ele começa a idealizar realmente. É na quebra do real do narcisismo infantil que se revela o ideal." (Assoun, 1983 : 194. Tradução minha).⁴⁸

⁴⁸ « ... il n'en reste pas moins que le moment visible de l'idéalisation est celui où le narcissisme originnaire se spécifie en fonction idéalizante. Le « moi infantile » ou « réel », « doté de toutes les perfections », était idéal à son insu, en ce que le réel "était pour de bon" idéal. C'est quand il va vouloir regagner l'idéal perdu qu'il va se mettre à idéaliser pour de bon. C'est dans la brisure du réel du narcissisme infantile que se révèle l'idéal ».

A partir dessa premissa desenvolvida por Assoun, podemos supor que os ideais nascem de um processo de elaboração do narcisismo infantil, que passa por uma idealização na tentativa de recuperá-lo. Portanto, a constituição do eu enquanto eu ideal já implica um afastamento do eu real, que era ideal sem se saber, e participa, assim, da instauração da fronteira entre o eu e o objeto. O eu ideal é uma derivação idealizada do eu real, e está articulado a um afastamento do narcisismo infantil em direção a um objeto que passa, então, a exercer essa « função idealizante » (Assoun, 1983), sendo amado justamente por possuir a qualidade eminente que falta ao eu, traço que será fixado, em um segundo tempo, no ideal do eu como instância psíquica que rege o funcionamento do supereu.

O ponto sublinhado por Assoun (1983) na discussão a respeito da constituição dos ideais que nos interessa particularmente, é a suposição de que a elaboração dos ideais implica necessariamente na passagem por uma idealização. Assim, segundo ele, o narcisismo se sustenta originalmente pela idealização até que seja possível a constituição dos ideais como instâncias psíquicas, por meio das identificações, que garantam uma maior estabilidade simbólica. Nesse raciocínio, o sujeito idealiza, tanto individual quanto coletivamente, tal como Freud apresentou em 1921, exatamente para poder se identificar, apropriando-se, assim, daquilo que vem do Outro de maneira singular e estabelecendo sua própria relação intrapsíquica à interdição.

Nesse ponto, nos distanciamos da leitura lacaniana relativa ao estágio do espelho (Lacan, 1994[1949]), baseada no pressuposto de que o eu ideal e o ideal do eu se constituem concomitantemente e são desde sempre correlativos em suas funções. No *Seminário I - Os escritos técnicos de Freud*, Lacan (1953-54/1979) retoma a teoria do estágio do espelho, enfatizando que é somente na medida em que o sujeito tem um lugar no mundo simbólico – representado pelo ideal do eu - que ele obtém a visão do eu enquanto imagem especular. Assim, o ideal do eu necessariamente precede e determina a configuração do eu, correspondendo a uma ancoragem simbólica necessária que permite a formação da imagem, ao situá-la em relação ao desejo do Outro.

Em outros termos, é a relação simbólica que define a posição do sujeito como aquele que vê. É a palavra, a função simbólica, que define o maior ou menor grau de perfeição, de completude, de aproximação do imaginário. A distinção é feita nessa representação entre o *Ideal-ich* e o *Ich-ideal*, entre o eu-ideal e o ideal do eu. O ideal do eu comanda o jogo das relações de que depende toda relação a outrem. E dessa relação a outrem depende o caráter mais ou menos satisfatório da estruturação imaginária (Jacques Lacan, 1953-54/1979: 165).

Como está dito no trecho acima, Lacan supõe que o ideal do eu é uma condição para a própria instauração do narcisismo, estando presente como uma instância determinante para constituição do eu como eu ideal. Mas, para Lacan, essa situação é necessariamente aprisionante e deve ser superada para que o sujeito do desejo possa se fazer presente. Nessa leitura, a idealização é vista como um engodo, um aprisionamento no registro do imaginário. Trata-se de uma relação especular entre o eu (eu ideal) e o outro, em que o ideal do eu é reduzido ao eu ideal, sendo neutralizada a sua função simbólica.

Essa posição é diferente do que foi enfatizado por Assoun (1983) a respeito do texto freudiano, na medida em que, para Lacan, a idealização é um destino alienante do ideal do eu, não sendo suposto nenhuma propriedade elaborativa da mesma em favor dos ideais, tal como sustentamos aqui. Pensamos que a questão da idealização na adolescência, que muitas vezes se configura como uma situação transitória, típica desse momento da vida, nos convida a olhar para a prevalência do imaginário nessa fase de uma outra maneira, privilegiando tanto o que ela tem de propiciador quanto o que ela apresenta de alienação e aprisionamento, o que nos afasta um pouco da teoria lacaniana diante da questão do narcisismo⁴⁹.

As hipóteses de Green (1983; 1988[1968]) talvez possam nos ajudar a avançar mais nessa discussão, na medida em que ele é enfático ao conceder tanto à idealização quanto à sublimação uma função fundamental na constituição do narcisismo, funcionando como pré-condição para as identificações e a instauração dos ideais.

“Eu sustentarei muito mais que as duas operações não são sucessivas, mas simultâneas, que elas se desenrolam em um só e mesmo tempo, acrescentando, entretanto, que entre sublimação e idealização existe uma relação de desdobramento. Melhor dizendo, a sublimação separa o espiritual do material, mas a constituição do sublimado torna-se um modelo, uma aspiração como diz a língua, como se o corpo ou a matéria, tendo conseguido produzir essa imagem deles mesmos, julguem superiores ao estado corporal ou material e se esforçam mesmo em desaparecer inteiramente enquanto corpo e matéria para assemelharem-se a essa figura ideal, que dispensa uma satisfação inteira, absoluta, perfeita, e, sem dúvida, incorruptível e imortal”(Green, 1983: 9/10. Tradução minha)⁵⁰.

⁴⁹ Cf. Coutinho, 1997.

⁵⁰ “Je soutiendrai plutôt que les deux opérations ne sont pas successives mais simultanées, qu’elles se déroulent en un seul et même temps, en ajoutant cependant qu’entre sublimation et idéalisation un rapport existe de dedoublement. Autrement dit, la sublimation sépare le spirituel du matériel, mais la constitution du sublimé devient un modèle, une aspiration comme dit la langue, comme si le corps ou la matière, ayant réussi à produire cette image d’eux-mêmes, les jugent supérieures à l’état corporel ou matériel et s’efforcent même de disparaître entièrement en tant que corps et matière pour ressembler à cette figure idéale, dispensatrice d’une satisfaction entière, absolue, parfaite, et sans doute incorruptible et immortelle”(Green, 1983: 9/10).

Para Green ([1968]1988), a identificação primária que está na origem do eu, nada mais é do que a idealização de uma satisfação, centrada no eu prazer, quando o eu coincide com o ideal, é eu ideal. Assim, de acordo com Green (1983), a idealização está na origem tanto do eu ideal quanto do ideal do eu; de modo que ela não é um destino tardio do investimento objetal, mas um dado originário constitutivo dos eixos organizadores do psiquismo durante toda a vida.

No que diz respeito ao ideal do eu, retomando as teses de Nunberg e Lagache a respeito do eu ideal, de modo diferente da leitura de Lacan ([1949] 1994)⁵¹, e de maneira similar a Assoun (1983), ele supõe um desdobramento, uma transposição da situação primária que constitui o eu como eu ideal, para a idealização de um objeto distinto do eu, que estaria na origem do ideal do eu.

“A estrutura contraditória da função do ideal liga-se ao fato que ela concerne, ao mesmo tempo, a uma organização narcísica anobjetal derivada do Eu unicamente (o Eu ideal) e a uma idealização do objeto parental pela identificação (...) É por uma inversão total de perspectiva que se cumpre a passagem do Eu-ideal ao ideal do eu. A denegação do objeto do Eu-ideal se substitui o reconhecimento do objeto, sua super-estimação e a identificação a esse objeto super-estimado” (Green, 1983: 25/27. Tradução minha)⁵².

Assim, a passagem do eu ideal ao ideal do eu, segundo ele, envolve tanto uma idealização quanto uma sublimação, e, assim, desencadeia um novo modo de satisfação pulsional.

“O ideal do eu em relação ao qual o eu se avalia e busca alcançar a perfeição, é afetado de acordo com a demanda do corpo feita ao espírito. As pretensões da função do ideal não aparecem a título de consolação ou de contrapartida. Ali onde a satisfação pulsional ocorria, ele instaura seu contrário, a renúncia. O orgulho tornou-se um objetivo sexual ainda mais elevado do que a satisfação: o eu ideal foi substituído pelo ideal do eu (...) Trata-se menos da necessidade de virtude do que de fazer da virtude uma necessidade”(Green, [1968]1988: 113).

O ideal do eu representa um sacrifício da satisfação pulsional modelada originalmente pelo eu ideal, inaugurando uma tentativa de restauração desse prazer narcísico em outro nível, passando pelo investimento de um objeto idealizado que já aponta para o adiamento da descarga

⁵¹ Enquanto para Lacan a constituição simultânea do eu ideal e do ideal do eu dá-se através da identificação especular no estádio do espelho, Green supõe dois momentos lógicos diferentes para a constituição de ambos, pressupondo diferentes modos de idealização para cada um deles.

⁵² La structure contradictoire de la fonction de l'idéal tient à ce que'elle concerne à la fois une organisation narcissique anobjectale dérivée du seul Moi (le Moi-idéal) et une idéalisation de l'objet parental par l'identification (idéal du moi)(...) C'est par un renversement total de perspective que s'accomplit le passage du Moi-idéal à l'idéal du moi. Au déni de l'objet du Moi-idéal se substitue la reconnaissance de l'objet, sa surestimation et l'identification à cet objet surestimé.

pulsional e impulsiona o sujeito em direção às identificações. Portanto, para Green, na constituição do ideal do eu, assim como na constituição do eu ideal, a idealização novamente tem um papel fundamental.⁵³ Isso leva-o a considerar até mesmo a idealização do analista no curso da análise (Green, 1983) como uma etapa necessária para o rearranjo pulsional que se dá nessa situação. A questão é poder desidealizar, o que não se dá sem a participação da sublimação, que permite a identificação ao objeto originalmente idealizado, e a renúncia a uma certa dose de satisfação pulsional.

Tomando como base as leituras de Assoun (1983) e de Green (1983, [1968]1988) relativas à constituição dos ideais, somos capazes de retornar a Freud e identificar em sua teoria a distinção entre o eu ideal e o ideal do eu, com suas diferentes origens. Dessa forma, podemos entender que, quando ele se refere em 1914 (Freud, 1974[1914]) ao ideal como um herdeiro do narcisismo infantil, ele está se referindo ao eu ideal, na medida em que o que está em questão naquele momento é a constituição originária do próprio eu, e estamos supondo que isso corresponde à identificação primária tratada por Freud em 1921 (Freud, 1976 [1921]). Já em 1923 (Freud, 1976[1923]), quando fala no ideal como herdeiro do complexo de Édipo, Freud parece ter em mente o ideal do eu, constituído a partir do abandono dos investimentos objetivos, que passam a se fazer presente psiquicamente através do supereu. Sendo assim, podemos pensar que o eu ideal aponta para um descolamento em relação ao eu real, marcando a constituição originária de uma fronteira em relação ao externo e ao corpo, mas ainda não se caracteriza pelo reconhecimento do objeto enquanto uma entidade distinta do eu. Já o ideal do eu deriva de uma identificação com um objeto distinto do eu, apontando assim para a falta e a incompletude do próprio eu. Seguindo essa leitura de Freud, a passagem do eu ideal ao ideal do eu, passagem que não se dá sem o recurso às idealizações, se dá originalmente no Édipo, mas é reeditada em outros momentos da vida a cada vez que as identificações vacilarem.

Além disso, articulando as proposições de Assoun (1983), de Mellor-Picaut (1983) e de Green (1983) a respeito da idealização, podemos supor que a passagem da idealização à

⁵³ Levando em conta a hipótese de uma passagem do eu ideal ao ideal do eu na constituição do sujeito, Green supõe que, quando falamos em ausência ou prejuízo do ideal do eu, na verdade estamos falando de uma fixação no eu ideal. A fixação num modelo de prazer narcísico e onipotente do passado, cujo protótipo é o eu ideal, impede a conquista de novas formas de realização narcísica, que pressupõem uma certa renúncia à satisfação pulsional imediata e são orientadas para o futuro, modeladas pelo ideal do eu. Da mesma maneira, no caso da fixação no eu ideal, a idealização, ainda que necessária à manutenção da integridade do eu, pode funcionar muito mais como um agente inibidor do que propulsor de novas identificações.

identificação, que está na origem dos ideais, pressupõe uma sublimação, ou seja, a dessexualização dos investimentos nos objetos idealizados. Isso é válido tanto para a constituição do eu como eu ideal, primeiro objeto da série dos objetos idealizados, quanto para a constituição do ideal do eu a partir das identificações posteriores. O que iremos apresentar em seguida é a reedição desse processo, que se dá originalmente na infância, na adolescência, quando os ideais são abalados e reelaborados.

A centralidade da questão dos ideais na adolescência pode ser reconhecida em *Algumas reflexões sobre a psicologia do escolar*, quando Freud trata da queda das idealizações infantis concentradas no pai.

“Na segunda metade da infância, dá-se uma mudança na relação do menino com o pai — mudança cuja importância não pode ser exagerada. De seu quarto de criança, o menino começa a vislumbrar o mundo exterior e não pode deixar de fazer descobertas que solapam a alta opinião original que tinha sobre o pai e que apressam o desligamento de seu primeiro ideal. Descobre que o pai não é o mais poderoso, sábio e rico dos seres; fica insatisfeito com ele, aprende a criticá-lo, a avaliar o seu lugar na sociedade; e então, em regra, faz com que ele pague pesadamente pelo desapontamento que lhe causou. Tudo que há de admirável, e de indesejável na nova geração é determinado por esse desligamento do pai. É nessa fase do desenvolvimento de um jovem que ele entra em contato com os professores, de maneira que agora podemos entender a nossa relação com eles. Estes homens, nem todos pais na realidade, tornam-se nossos pais substitutos. Foi por isso que, embora ainda bastante jovens, impressionaram-nos como tão maduros e tão inatingivelmente adultos. Transferimos para eles o respeito e as expectativas ligadas ao pai onisciente de nossa infância e depois começamos a tratá-los como tratávamos o nosso pai em casa” (Freud, [1914b]1974: 288).

De acordo com essa passagem, a adolescência implica o desligamento do ideal infantil onipotente, encarnado principalmente nos pais, que, paradoxalmente, tenta-se recuperar através do investimento de novos objetos no campo social, dentre os quais Freud destaca os professores como objetos de eleição privilegiada. Desta forma, Freud constata que a criança púber se utiliza de determinadas coincidências e atributos dos pais encontrados em personagens da vida real para incrementar suas fantasias e assim passar a investir em outras pessoas do mundo social.

“No período já mencionado, a imaginação da criança entrega-se à tarefa de libertar-se dos pais que desceram em sua estima, e de substituí-los por outros, em geral de uma posição social mais elevada. Nessa conexão ela [a criança] lançará mão de quaisquer coincidências oportunas de sua experiência real, tal como quando trava conhecimento com o senhor da Casa Grande ou com o dono de alguma grande propriedade, se mora no campo, ou com algum membro da aristocracia, se mora na cidade. Esses acontecimentos fortuitos despertam a inveja da criança, que encontra expressão numa fantasia em que seus pais são substituídos por outros de melhor linhagem” (Freud, [1909] 1969: 244).

Ao discutir a transferência do investimento libidinal dos pais para outras figuras da vida pública Freud marca que, aquilo que se constitui originariamente na infância a partir das experiências no interior da família, deve agora na adolescência ganhar novos sentidos em função de uma nova inserção do sujeito no social. Assim, ao falar na transferência do investimento nos primeiros objetos amorosos para outros objetos presentes no plano cultural, Freud parece apontar para uma reelaboração dos ideais na adolescência.

Porém, Freud observa que, ao desprezar os pais de origem e escolher outros objetos para as suas fantasias, objetos que, entretanto, carregam em si traços que remetem aos primeiros, na verdade, o adolescente acaba por enaltecê-los. Isso está evidente no trecho final do texto de 1909, sobre os romances familiares.

“Se examinarmos em detalhe o mais comum desses romances imaginativos, a substituição dos pais, ou só do pai, por pessoas de melhor situação, veremos que a criança atribui a esses novos e aristocráticos pais qualidades que se originam das recordações reais dos pais mais humildes e verdadeiros. Dessa forma a criança não está se descartando do pai, mas enaltecendo-o. Na verdade, todo esse esforço para substituir o pai verdadeiro por um que lhe é superior nada mais é do que a expressão da saudade que a criança tem dos dias felizes do passado, quando o pai lhe parecia o mais nobre e o mais forte dos homens, e a mãe a mais linda e amável das mulheres. Ela dá as costas ao pai, tal como o conhece no presente, para voltar-se para aquele pai em quem confiava nos primeiros anos de sua infância, e sua fantasia é a expressão de um lamento pelos dias felizes que se foram. Assim, volta a manifestar-se nessas fantasias a supervalorização que caracteriza os primeiros anos da criança” (Freud, [1909] 1969: 246).

A partir da citação acima, algo além da menção ao ideal na adolescência nos chama atenção no texto freudiano, ou melhor, a forma pela qual o ideal se atualiza no plano dos objetos da cultura, repetindo uma operação que se deu originariamente na infância: através da idealização. O que Freud parece enfatizar é que há um resgate da situação de onipotência infantil, quando os pais idealizados emergem como o substitutos do narcisismo infantil, na adolescência, na medida em que os objetos da cultura são investidos narcisicamente na tentativa de proporcionar algum ganho narcísico. Podemos supor que, em ambas as situações, os objetos idealizados são recursos utilizados pelo sujeito na busca de uma sustentação narcísica em um momento de elaboração ou reelaboração das instâncias psíquicas derivadas do narcisismo. Nesse sentido, supomos que esses objetos idealizados talvez funcionem como objetos intermediários na elaboração da passagem do eu ideal infantil onipotente ao ideal do eu como um registro narcísico marcado pela falta, processo esse que se inaugura no Édipo e é reeditado na adolescência.

A teoria de Gutton nos parece útil para pensarmos melhor sobre a questão da idealização na adolescência, já levantada por Freud. Pensando a adolescência como uma transferência, no sentido freudiano do termo, que representa, ao mesmo tempo, um vetor e um obstáculo à mudança, Gutton (1997) tenta assim dar conta da questão dos ideais para o adolescente. Trata-se, em primeiro lugar, de neutralizar as cenas pubertárias e seus objetos grandiosos, tal como já apresentamos, e, posteriormente, de reconstruir seus traços e afinidades nos novos objetos. Esse trabalho, segundo ele, associa sublimação e idealização, de modo semelhante ao modelo apresentado aqui para pensar a elaboração das instâncias ideais em vários momentos da vida. Assim, se por um lado, Gutton marca que a passagem adolescente da família ao laço social implica uma certa perda, ou ainda, uma nova da castração, que leva à queda das idealizações da infância, ele também observa que, nesse meio caminho, alguns objetos intermediários são idealizados. Tais objetos, frequentemente concentrados em experiências de paixão amorosa, ou em experiências de adesão a grupos ou seitas, podem servir como recursos, que, simultaneamente, promovem um certo afastamento e uma organização das cenas pubertárias, até que o sujeito possa efetivamente elaborar as fantasias pubertárias, muito carregadas pela idealização dos pais.

As hipóteses de Rassial (1996, 1997), que retoma Lacan e trabalha a operação adolescente como “*après coup*” do estágio do espelho, também problematizam a reelaboração dos ideais na adolescência, mas não atribuem nenhuma função específica à idealização nesse processo. Retomando Lacan ([1949] 1994), ele define o estágio do espelho da seguinte maneira:

O estágio do espelho é o momento – tanto lógico quanto cronológico – onde o sujeito constitui em um eu esse objeto separado da mãe, dependente, defeituoso, representado por um corpo, fechado pela pele e susceptível de um mínimo de autonomia. Momento, então, ao mesmo tempo, de fechamento ilusório mas decisivo do sujeito em um corpo e de abertura em direção ao mundo objetal e às dimensões do outro e do Outro” (Rassial, 1996: 47. Tradução minha)⁵⁴

No estágio do espelho, a mãe ocupa o lugar da primeira encarnação imaginária do Outro simbólico, sob a forma de eu ideal, que marca o lugar do sujeito no mundo. A partir disso, Rassial (1996) supõe diversas reatualizações desse momento lógico, ao longo da vida e enumera

⁵⁴ Le stade du miroir est le moment – logique autant que chronologique – où le sujet constitue en un moi cet objet séparé de la mère, dépendant, défectueux, représenté par un corps, fermé par la peau et susceptible d’un minimum d’autonomie. Moment donc, à la fois, de fermeture illusoire mais décisive du sujet dans un corps et d’ouverture vers le monde objectal et les dimensions de l’autre et de l’Autre. (Rassial, 1996: 47).

três dessas situações principais destacando os objetos que vão ocupar primordialmente esse lugar simbólico do Outro: a mãe para o bebê, os pais para a criança no Édipo e o outro sexo na adolescência. Assim, ao reintroduzir a questão da diferença sexual de uma nova maneira, ou, como vimos, ao reeditar o próprio Édipo, a adolescência impõe uma nova relação do sujeito com o Outro que põe à prova a experiência do espelho. Segundo ele, a queda das idealizações parentais, aliada a uma modificação da imagem corporal faz com que a identificação especular vacile e seja levada a se reformular, se refundar, a partir de uma posição nova que reintroduz a questão dos ideais.

Nesse sentido, como propõe Rassial (1997), a adolescência elabora a ilusão infantil de que o eu ideal possa igualar-se ao ideal do eu, ilusão essa que, segundo ele, embala toda a infância e o período de latência. Na adolescência se dá a transformação dos ideais, do eu e do mundo da infância, à medida em que se modifica o estatuto do Outro, a começar pela desqualificação dos pais e pela decepção frente à promessa edípica, o que, segundo ele, leva à superação do eu ideal infantil em favor da consolidação do ideal do eu. Assim, é na adolescência que se dá realmente o trabalho de elaboração do ideal do eu, previamente constituído como herdeiro do complexo de Édipo, mas que, só ganha sentido e se torna operante na relação do sujeito com o laço social na adolescência (Rassial, 1997). Dessa forma, o que está em jogo na adolescência é a capacidade do sujeito integrar-se no campo socio-simbólico, que testa sua capacidade de resposta a partir da identificação primária, a ser reatualizada, juntamente com as instâncias ideais.

A hipótese lacaniana da adolescência como reedição do estágio do espelho, desenvolvida por Rassial (1996), nos ajuda a sustentar nossa suposição relativa a uma nova elaboração dos ideais, que resulta em novas identificações na adolescência. Apesar de Rassial não problematizar explicitamente a questão da idealização na adolescência, ele nos fala de uma situação de alienação fundamental, de um novo estágio do espelho, na passagem dos ideais da infância para os ideais adultos. Porém, como toda leitura estruturalista, essa hipótese não enfatiza a dimensão de processo em questão na adolescência e no sujeito contemporâneo, oferecendo um olhar que ordena os elementos num recorte estático do problema. Daí talvez a preferência de Rassial por falar em ideais, e não em idealizações. De qualquer maneira, a partir do ponto de vista que estamos sustentando aqui, podemos entender que a superação do eu ideal infantil em favor do ideal do eu defendida por ele, diz respeito à superação das idealizações infantis, o que, porém, não se faz sem uma reedição da situação especular e idealizatória.

Nesse sentido, como observa Richard (2001), ao tratar da questão da adolescência, a própria teoria lacaniana tende a se afastar de algumas de suas premissas estruturalistas, tais como a inscrição do nome do pai na identificação primária como um fato de estrutura, de tudo ou nada. Richard chama a atenção para o fato de que a situação da adolescência obriga essa teoria a levar em conta alguns elementos que normalmente não são privilegiados por ela, tais como o pai da realidade, ou ainda, a idéia de um desenvolvimento, onde torna-se possível até mesmo supor um campo psicopatológico de forclusão provisório.

"A estrutura é aqui nitidamente puxada para o lado da realidade externa (o apoio no pai real é considerado necessário ao acesso à função simbólica paterna) e de desenvolvimento (a inscrição ou a forclusão do Nome-do-Pai se faria em várias etapas e não seria pois um fato de estrutura, um tudo ou nada). Diante de tais proposições, tem-se a impressão de uma importação, para o vocabulário lacaniano, de concepções que *a priori* lhe são estranhas. Se a validação da inscrição ou da forclusão do Nome-do-Pai for diferida no tempo, isso determinará um campo psicopatológico provisoriamente (mas muitas vezes duravelmente) intermediário do tipo caso-limite" (Richard, 2001: 80. Tradução livre Ana Lúcia Ribeiro)⁵⁵.

As hipóteses sustentadas por Richard (2001) a respeito da adolescência privilegiam a dimensão de processo, daí a sua preocupação em apontar a inadequação dos pressupostos estruturalistas para o estudo desta questão, e, nesse sentido, se distinguem daquelas defendidas por Rassial (1996). Assim, Richard trabalha o "processo de subjetivação na adolescência" (Richard, 2001), situando-o como um movimento de idas e vindas, entre a alienação ao eu ideal, predominante na infância desde a identificação primária, e o seu apagamento em proveito de um ideal do eu mais impessoal e cultural. Desse modo, ele não cessa de marcar o valor das experiências vividas e buscadas pelos adolescentes na relação com seus objetos, chamando a atenção para a importância do percurso feito pelos sujeitos no atravessamento dos impasses relativos à adolescência.

Desse modo, apesar de concordarmos com o ponto de vista sustentado por Rassial (1996) relativo à elaboração da *passagem do registro eu ideal para o ideal do eu* na adolescência, que também pode ser pensado em função da reedição do complexo de castração que aí se dá, gostaríamos de enfatizar particularmente a importância do trabalho idealizatório nesse *processo*,

⁵⁵ "La structure est ici nettement tiré du côté de la réalité externe (l'étayage sur le père réel est dit nécessaire à l'accès à la fonction symbolique paternelle) et développementale (l'inscription ou la forclusion du Non-du-Père se ferait en plusieurs étapes et ne serait donc pas un fait de structure en tout ou rien). On a l'impression, face à de telles propositions, d'une importation dans le vocabulaire lacanien, de conceptions qui lui sont *a priori* étrangères. Si la

e nesse sentido nos aproximamos mais do ponto de vista de Richard (2001). Isso se torna ainda mais pertinente na medida em que estamos tomando a adolescência justamente como um recurso para que possamos pensar a dimensão de processo, de movimento incessante na constituição do sujeito contemporâneo em sua relação ao laço social. Nesse sentido, pensamos ser mais proveitoso falar em “idealizações”, ou em “função idealizante”, enfatizando a dimensão de mobilidade como marca fundamental do sujeito adolescente. Dessa forma, talvez possamos olhar de uma maneira menos patologizante para a situação de alienação necessária ou aprisionamento no imaginário, típico do estádio do espelho, que se faz parte do trabalho de reelaboração do narcisismo na adolescência.

Portanto, podemos concluir que se durante a infância, o eu ideal é a vertente dos ideais predominante, como mostram tanto Richard (2001) quanto Rassial (1997), a passagem adolescente diz respeito justamente à superação dessa situação, quando o ideal do eu torna-se efetivamente operante como instância psíquica, ancorando-se em diversos objetos no plano da cultura. Com isso o sujeito torna-se capaz de suportar a tensão entre o eu e o ideal, o que é recíproco à capacidade de aceitar a castração no outro, levando a um abandono dos objetos idealizados. Entretanto, como também vimos (Gutton, 1996), é frequente o recurso às figuras idealizadas durante esse processo adolescente. Assim, talvez possamos pensar que a idealização corresponde a esse estado de passagem no registro dos ideais durante a adolescência, atendendo ainda às exigências de um supereu infantil, guiado pelo eu ideal, mas já apontando para o ideal do eu.

O eu ideal e o ideal do eu revelam, dessa forma, a função paradoxal que o narcisismo desempenha na constituição do sujeito, particularmente na adolescência, ao mesmo tempo alienante e propulsora. Nesse sentido, a experiência idealizatória na adolescência proporciona uma ilusão transitória (Brusset, 1987) na passagem da satisfação centrada no eu, eu ideal, para a possibilidade de uma certa renúncia desse gozo através de objetos puramente especulares, dos quais são extraídos traços a serem integrados no ideal do eu. A partir de um ponto de vista winnicottiano, que entende a adolescência como um período de ilusões transitórias, tal como desenvolvem Brusset (1987) e Cahm (1999), os objetos idealizados podem ser vistos como objetos transicionais, na medida em que representam uma busca por objetos sociais, externos

segundo Winnicott ([1969]1975), mas conectados a objetos subjetivos, que estão na base de todo processo criativo e de todas as formações culturais.

Contudo, pensamos que a passagem da idealização ao ideal não se dá nunca de forma acabada e definitiva, de modo que as idealizações nos acompanham em diversos momentos da vida, de forma mais ou menos intensa, a cada vez que as identificações são abaladas. A questão que o adolescente nos coloca, e que supomos ser a questão fundamental do sujeito contemporâneo, é justamente a vacilação do ideal do eu, o que é compensado pelo predomínio do registro do eu ideal infantil e pelo aumento das idealizações. Finalmente, no nosso modo de entender, o desafio da adolescência hoje pode ser descrito exatamente como o desafio da transposição da idealização como registro de passagem entre o eu ideal e o ideal do eu.

Podemos então supor que a idealização em si não consiste num processo puramente alienante ou defensivo, mas faz parte da constituição dos sujeitos e dos coletivos, sendo uma condição para as identificações. A questão se coloca então a respeito da possibilidade de desidealizar, ou melhor de se desiludir, recuperando o que for possível dos objetos perdidos através do ideal do eu. Mas nosso problema ainda não foi solucionado. Se, como observam Assoun (1984) e Green (1983) a idealização está na origem dos ideais, mas como acrescenta Mellor-Picaut (1983), permanecer nela significa o fracasso sublimatório na constituição de ideais favoráveis, o que garante, então, essa passagem?

Talvez possamos arriscar que o sucesso na elaboração dos ideais, trabalho fundamental da adolescência, depende tanto das condições singulares de cada sujeito quanto do *socius* em que este se constitui. Enfim, nesse momento de mal-estar inescapável com os ideais, o grupo de amigos muitas vezes representa um recurso privilegiado na mediação entre o singular e o coletivo, consistindo, ao mesmo tempo, num lugar de compartilhar as novas experiências na relação com o laço social. Vejamos o que a psicanálise tem a dizer sobre isso.

2.2.4. Os grupos de adolescentes: elaboração ou alienação?

Sempre que se fala em adolescência, fala-se também em grupos de adolescentes. Já no início do século, como vimos, o caso do bando dos apaches em Paris é alvo de muita polêmica e interesse por parte da imprensa (Reymond, 2000). Talvez o conceito de adolescência não possa ser pensado fora do contexto de um agrupamento etário, promovido em larga escala pelo avanço

da escolarização na Modernidade, que está na origem da definição desta faixa etária como um período típico da vida. Assim, a concepção de adolescência surge ao mesmo tempo em que os grupos de adolescentes tornam-se uma evidência social digna de atenção tanto da mídia quanto dos primeiros especialistas no assunto.

Inicialmente objeto de interesse dos educadores, preocupados sobretudo com a questão da delinquência, pouco a pouco, os grupos de adolescentes passam a ser problematizados pelos psicanalistas. Dentre esses primeiros trabalhos, destaca-se o estudo pioneiro de Helen Deutsch nos EUA, de 1925, que já antecipa muitas das questões relativas aos impasses na apropriação do laço social pelos adolescentes atualmente exacerbadas, mas adota uma perspectiva bastante normatizante a respeito desses grupos, enfatizando a questão da delinquência, e, assim, aproximando-se do olhar moralizante dos educadores.

Hoje a psicanálise já desenvolveu algumas outras hipóteses a respeito dos grupos de adolescentes, privilegiando o seu funcionamento interno e relação que os sujeitos estabelecem com os mesmos. Mas ainda resta a questão quanto à função ocupada por esses grupos no processo adolescente: trata-se de uma tentativa de evitar a castração que remete a uma forclusão do nome do pai e à alienação (Melman, 1987, Rassial, 1997), ou, de modo distinto, trata-se de um modo de elaboração dos ideais, que, necessariamente, deve se apoiar em ilusões, encarnações imaginárias do Outro (Marcelli, 1991; Chapelier, 2001; Assoun, 1998; Kehl, 2000)?

No ponto de vista de Melman (1995, 1997), os grupos de adolescentes se constituem a partir de uma relação imaginária com o pai ideal, relação especular que, para ele, tem valor de uma evitação da castração, rejeitando a Lei que rege nossa cultura. Chega mesmo a propor que os bandos de adolescentes são o negativo do laço social instituído, nos revelando, assim, exatamente aquilo que está sendo recusado (Melman, 1997). A constituição de tais bandos, para ele, implica uma operação que consiste numa tentativa de forclusão do nome-do-pai, ou seja, do significante cuja incidência simbólica valoriza a castração.

“Assim, no espelho recíproco, constituído pela comunidade dos olhares, é instaurada a imagem de um pai ideal, em relação ao qual cada um seria perfeitamente idêntico. Porém, devido a essa forclusão, produz-se essa operação que Lacan tinha relacionado a respeito da psicose, isto é, em consequência o pai encontra-se no real e se, nos tempos de infância, viamos esse real dessexualizado, na crise da adolescência ele é investido pelo objeto fálico. Podemos dizer que esse tipo de operação, com esse objeto fálico, substitui o que me permitiria chamar da representação que melhor faz coincidir esse objeto com a presença do pai no real, isto é, o bastão. Eu sublinharia, pois, uma certa propensão, uma certa fascinação pela oportunidade de fustigar o que se acharia agora investindo o real, algo que, ao mesmo tempo, iria tornar esses

bandos, esses grupos, inclinados à paradelinquência, quando não à delinquência, em todo caso algo seria inevitavelmente instigado”(Melman, 1995: 14)

Como podemos notar no trecho acima, Melman enfatiza a dimensão sintomática dos grupos de adolescentes, aproximando esse fenômeno do sintoma social típico de nossa cultura, que também aponta para uma relação de forclusão na relação ao nome-do-pai. Com isso, Melman ressalta a dimensão privilegiada do imaginário na adolescência, de modo similar ao que desenvolvemos aqui quando tratamos dos ideais nesse momento, mas situa esse fenômeno do lado do sintoma.

Rassial não se distancia muito desse ponto de vista. Em seu livro *A Passagem Adolescente: Da Família ao laço Social* (1997), parte do pressuposto de que, na adolescência, o próprio eu ideal é afetado, na medida em que não é ao mesmo ideal do eu que se compara, de modo que até mesmo a imagem corporal é abalada. Por isso, o adolescente recorre a inúmeros sinais e marcas de reconhecimento (roupas, gestos, vocabulário) imaginário para sustentar a própria imagem, ou seja, o seu eu ideal. Nesse momento, o olhar especular dos seus semelhantes ocupa o lugar ocupado anteriormente pelo olhar dos pais, representando assim, a função do ideal para esses sujeitos. Mas, como ele observa, na lei do bando, ou na lei da seita, a vertente simbólica do ideal, ou seja, o ideal do eu, fica obscurecida pela sua vertente imaginária, o eu ideal, o que, para ele é associado fortemente aos atos delinquentes e às condutas anti-sociais. Tais condutas, segundo Rassial, correspondem a tentativas coletivas de sustentar o eu ideal onipotente infantil, que não é sustentado por uma lógica distributiva dos ideais, como seria o caso do ideal do eu, mas sim por uma operação projetiva.

Entretanto, ao entrar no debate com Melman, Rassial (Melman, 1995) evoca o lugar do chefe do bando como mestre, que viria sustentar um outro discurso e enfrentaria o pai, ainda que sendo seu prolongamento. Com isso, Rassial parte de sua experiência clínica com adolescentes e tenta sustentar que o laço ao bando na adolescência, desde que não se mantenha eternamente, pode, em alguns casos, representar um encontro com o laço social. Mas esse ponto de vista apenas é esboçado por ele nessa discussão, e não encontramos nenhuma outra referência ao mesmo nas suas produções. Dessa forma, de uma maneira geral, as interpretações de Rassial (1997) e de Melman (1995) privilegiam o aspecto alienante dos grupos de adolescentes, concentrando-se nos bandos delinquentes que recusam a Lei, e, dessa forma, apontam para uma leitura negativa da transgressão e da marginalidade na adolescência, que negligencia seu

potencial transformador. Além disso, será que o caso dos bandos delinquentes pode ser generalizado a todo tipo de experiência grupal na adolescência?

Como observam os sociólogos e antropólogos que se ocupam particularmente dos jovens, nas metrópoles contemporâneas predominam os grupos espontâneos, na maioria das vezes sem líder e sem leis muito definidas (Fize, 1993), e não mais exclusivamente os bandos delinquentes ou as galeras que se caracterizam por atos nitidamente anti-sociais (Dubet, 1987). A característica mais marcante dos grupos de adolescentes contemporâneos é o fato de se constituírem em torno de um laço fraterno claramente socializante, seja para lutar contra o tédio cotidiano, seja para expressar um determinado ideário, sendo frequentemente vinculados a determinados modelos culturais. Esses adolescentes reúnem-se com o objetivo de praticar alguma atividade esportiva específica, ou para ouvir um determinado tipo de música, ambas ligadas a certas práticas e códigos vestimentares próprios ao grupo, o que nos remete diretamente às tribos definidas por Maffesoli (1987). Assim, como observa Fize (1993), a revolta social dos adolescentes contemporâneos se dá principalmente por meios culturais, e não tanto pela luta armada ou pela delinquência, tal como predominou em outros períodos. Uma das maneiras de explicar isso é o fato de que, no mundo de hoje, para além de uma crise econômica e social experimentada por milhares de jovens no mundo todo, podemos observar uma crise cultural bem mais grave e abrangente (Cadoret, 2000). Trata-se de uma crise identitária.

Assim, tentaremos olhar o fenômeno grupal na adolescência de uma maneira menos normativa, que privilegia o olhar de dentro dessa situação e a função que eles exercem para os adolescentes tendo em vista as condições socioculturais predominantes no mundo ocidental contemporâneo, sem acentuar necessariamente o caráter de ameaça que eles representam para a ordem social. Na recente coletânea francesa, sobre o *Laço Grupal na Adolescência*⁵⁶ (Chapelier et al., 2000), esse ponto de vista é mais ou menos consensual. Assim, parte-se do princípio que os "grupos de pares" (Chapelier, 2000), nomenclatura reservada exclusivamente para os grupos de adolescentes, caracterizam-se essencialmente por uma certa indiferenciação e pelo predomínio de uma situação de gemelaridade, revelando uma problemática específica dessa faixa etária. Desse modo, os adolescentes se desviam do grupo familiar em direção a grupos particulares, definidos como grupos de pertencimento, quer sejam de origem espontânea ou derivados de uma estruturação social prévia.

⁵⁶ Le Lien Groupal à L'Adolescence

Partindo do referencial teórico de Kaes (1993) sobre a grupalidade intrínseca aos processos psíquicos e da hipótese relativa à “ilusão grupal” de Anzieu (1999), esses autores supõem que esses grupos permitem a externalização dos laços inconscientes intrasubjetivos sob a forma particular de laços intersubjetivos. Como afirma Chapelier (2000), normalmente esses grupos se prestam ao deslocamento e à elaboração de questões originalmente familiares fora de uma problemática edípica muito carregada, tais como as relações aos objetos homo e heterossexuais, o remanejamento das identificações e dos ideais. Segundo ele, o adolescente precisa se apoiar em um espaço identificatório intermediário, utilizado de forma transversal e não transgeracional. Dessa forma, os grupos de adolescentes são vistos como espaços de apoio ao processo adolescente e à experiência de uma sociabilidade. A ênfase é colocada na experiência grupal como um momento de restauração narcísica, possibilitada por uma certa negação da problemática edípica tão dominante nesse período (Chapelier, 2000; Richard, 2000a). Nesses grupos, há uma tendência a se reduzir as diferenças entre os sexos e as gerações, e a vida fantasmática individual, instaurando-se, assim, a “ilusão grupal” (Anzieu, 1999). Entretanto, esses autores enfatizam que se a situação grupal permite a alienação numa unidade imaginária, isto nunca se dá de maneira absoluta, de modo que o fato de estar em grupo também aponta necessariamente para o convívio com as diferenças e a singularidade de cada um. Assim, para eles, os grupos de adolescentes prestam-se, simultaneamente, a um amadurecimento e a uma regressão, que deve ser superada na saída da adolescência com a constituição de uma identidade individual distinta da identidade grupal.

Dessa forma, as teorizações a respeito dos grupos de adolescentes baseadas em Kaes (1993) e em Anzieu (1999) nos permitem olhar para os fenômenos grupais na adolescência de um modo menos negativo do que as leituras apresentadas anteriormente. No entanto, se os primeiros observam a forclusão do nome do pai nesses grupos, os segundos parecem minimizar a intervenção da função paterna, ao afirmar que os grupos funcionam como um refúgio para as questões edípicas que retornam na adolescência, funcionando, assim, como um apoio fundamental, como um meio de restauração narcísica para os adolescentes. Ora, ambos caem numa dicotomia entre narcisismo e Édipo, enfatizando a predominância do registro narcísico nesses grupos, em detrimento do registro edípico, ainda que os dois grupos se posicionem de maneira radicalmente diferente frente à função desempenhada pelo narcisismo no psiquismo - enquanto os primeiros ressaltam a sua alienação, os segundos privilegiam o seu caráter reparador.

As posições de Assoun (1998), de Kehl (2000) e de Marcelli (1993) a respeito do papel desempenhado pela figura do irmão no psiquismo nos ajudam a pensar de uma maneira diferente sobre a função de elaboração desempenhada pelos grupos na adolescência. Como ressalta Assoun, é a partir da relação com o irmão que vão se dar as primeiras experiências do sujeito com o laço social, em sua dinâmica inconsciente, o que se coaduna com a tese freudiana desenvolvida em *Totem e Tabu*. O irmão é um duplo⁵⁷ primordial na história dos sujeitos, e, ao encarnar a completude, denuncia a própria incompletude, contribuindo para o reconhecimento de si próprio como uma imagem através do outro (Assoun, 1998). Assim, segundo ele, o complexo de Édipo é atualizado como um complexo fraternal na relação com o irmão, que assume, inicialmente o lugar de um rival, intruso na vida da criança com os pais, tal como já havia apontado Lacan ([1938]1997). Por outro lado, a reconciliação com o irmão rival pode ser vista como saída para o complexo de Édipo e Assoun é enfático ao declarar o papel fundamental da fratria no declínio do complexo de Édipo, quando o irmão é colocado muito mais como objeto de amor do que como concorrente, conferindo ao irmão um lugar próprio na dinâmica inconsciente.

Nesse sentido, a relação fraternal consiste num meio privilegiado onde se dá a relação do edípico com o narcísico, sem se reduzir exclusivamente a nenhum deles. Assim, a experiência fraternal possibilita o que Assoun chama de uma « socialização do narcisismo » (Assoun, 1998 : 10), cujo protótipo seria a superação da rivalidade especular e o desenvolvimento da relação de amor ao irmão, atualizando-se a elaboração edípica no horizonte da fratria. A amizade seria um dos destinos do laço fraternal, fundando-se sobre uma espécie de dosagem entre narcisismo e sublimação, da qual depende, em última instância, todo laço social.

A partir desses pressupostos desenvolvidos por Assoun (1998), não é difícil pensar as experiências de grupo de adolescentes como experiências nitidamente fraternais, recursos na elaboração da reedição edípica e narcísica própria ao momento, sustentadas em grande parte pelos laços horizontais entre os seus membros, que muitas vezes se chamam efetivamente de irmãos. Como marca Kehl (2000), a adolescência é o período, por excelência, das grandes formações fraternas. Segundo ela, o grupo funciona para o adolescente como garantia de

⁵⁷ Cabe, aqui, portanto, rediscutir a função do duplo na constituição psíquica, recuperando seu aspecto estruturante, para além da rivalidade que lhe é frequentemente atrelada. Tal como defende M'Uzan quando fala na "criação, invenção de um duplo, de um autêntico gêmeo" (M'Uzan, 1999: 1138), de um "sujeito transicional" (idem: 1139) no desenvolvimento da criança, o que também tem sido explorado na situação própria à adolescência (Sauvinaud, 1994).

reconhecimento dos traços identificatórios, dos quais o sujeito que sai da infância não se sente assegurado, e como campo de novas identificações exogâmicas.

"Nem só os adolescentes constituem fratrias, mas penso que a melhor representação da fratria é uma turma adolescente: lugar de passagem, de contestação, de simbolização da lei, e legitimação de experiências de liberdade. Ao testar e contestar a autoridade de pais reais, a fratria produz a orfandade simbólica dos seus membros ao mesmo tempo em que lhes fornece algum amparo, alguma pertinência extrafamiliar. Até que o próprio trato com a liberdade possa conduzir os sujeitos, marcados pelas identificações fraternas, para outros campos de experiência, fora da fratria" (Kehl, 2000: 46).

Levando em conta essas observações de Kehl, podemos supor que as experiências na fratria, muitas vezes nitidamente transgressoras, visam testar e reforçar a identificação primária que está na base dos ideais, destacando a lei que regula as relações em sociedade da autoridade encarnada pelo pai biológico ou seu substituto. Nesse sentido, as relações fraternais, como já consta em Freud ([1913]1972), são a condição para a instauração da lei que sustenta o laço social, ou melhor, para que se efetue a passagem da Lei ao regulamento (Assoun, 1998:83).

Partindo de uma interrogação a respeito da função do irmão na constituição do sujeito, Marcelli (1993) observa que, se esse é um ponto cego na teoria freudiana a respeito do complexo de Édipo, a clínica cotidiana o revela insistentemente. Segundo ele, na clínica, a relação com o irmão consiste num instrumento revelador do complexo Édipo para cada sujeito, uma vez que a relação edípica constitui o modelo para a relação fraternal. Voltando-se inicialmente para a situação familiar, segundo Marcelli (1993), de um modo geral, as relações fraternais exercem uma função paradoxal na adolescência, uma vez que, simultaneamente, elas protegem os irmãos e o pai do desejo incestuoso em relação à mãe, mas impõem também um duplo constrangimento: induzem uma renúncia ao objeto de adequação perfeita típico da onipotência infantil, e, em seguida, obrigam o compartilhar de um objeto.

A partir dessas considerações sobre as relações fraternais dentro da família, Marcelli observa que, os laços horizontais que sustentam um grupo de adolescentes, bem como a identificação lateral a uma ideologia de grupo na adolescência, também podem ser reveladores da neurose edípica em questão.

"Eu tinha mostrado, em um trabalho anterior publicado nesta revista, a partir de um exemplo clínico, o quanto a identificação lateral a uma ideologia de grupo podia representar para o adolescente uma maneira, em situações favoráveis, de se desligar do laço edípico e, em situações patológicas, de apertar esse mesmo laço. Note-se que essa análise permaneceu

evidentemente na tradição: deslocamento do laço edipiano vertical para a lateralidade e a horizontalidade... De qualquer modo, traços de temperamento distintos, qualidade das relações com seus pares, é em torno desses dois eixos que a questão do laço fraterno, da transferência fraterna e da horizontalidade das relações se inscreve no adolescente" (Tradução Ana Lúcia Ribciro, Marcelli, 1993: 233)⁵⁸.

Assim, Marcelli (1991, 1993) eleva a questão dos grupos de adolescente à categoria de um objeto clínico, a partir do qual podemos pensar sobre o modo de estruturação subjetiva em questão, já que a identificação a uma ideologia de grupo tanto pode, em situações favoráveis, ajudar o adolescente a se desligar do laço edipiano, ou, em situações patológicas, apertar esse laço. Pensamos que essa é uma indicação valiosa para que possamos olhar para os grupos de adolescentes levando em conta suas especificidades e singularidades, determinadas em função das demandas feitas a eles pelos sujeitos que o compõem e do contexto social no qual estão inseridos.

Marcelli lembra, ainda, que o laço social se funda sobre a possibilidade de compartilhar, que necessariamente aponta para a aceitação de uma certa impotência, a ser superada, até certo ponto, mediante a aliança fraternal e da idealização coletiva (Marcelli, 1993). Por outro lado, tal como já foi observado aqui (Gutton, 1997, Rassial, 1997, Richard, 2001) Marcelli (1991) também reforça que não há adolescência sem trabalho de idealização. Ele afirma que, nesse período, há uma perda da idealização infantil, o que leva o adolescente a buscar substitutos para os objetos onipotentes infantis que possam vir a tamponar esse vazio temporariamente, tais como as crenças, determinados adultos idealizados, ou ainda, os grupos de pares. Assim, segundo ele, o grupo funciona para o adolescente como uma instância de transição entre o ideal do eu infantil e o ideal do eu adulto, o que ele pôde inferir diretamente de sua experiência clínica com alguns desses grupos em instituição. O que o permite sustentar essa suposição é a observação de uma característica específica do ideal do eu na adolescência: o fato de se servir de instâncias externas, tais como os grupos de amigos, como um lugar de ancoragem identificatória e de gratificação narcísica temporárias. Novamente frisando o aspecto temporário, de passagem, do sujeito adolescente, o perigo desses engajamentos seria o oferecimento de um "pseudo-ideal" (Marcelli,

⁵⁸ J'avais, dans un précédent travail paru dans cette revue, montré à partir d'un exemple clinique combien l'identification laterale à une idéologie de groupe pouvait représenter pour l'adolescent une manière, dans les situations favorables, de se dégager du lien oedipien et, dans les situations pathologiques, d'attacher ce même lien. On notera qu'à l'évidence cette analyse resta dans la tradition: déplacement sur la lateralité et l'horizontalité du lien oedipien vertical...Quoi qu'il en soit, traits de caractère distinctifs, qualité des relations aux pairs, c'est au tour de ces deux axes que la question du lien fraternel, du transfert fraternel et de l'horizontalité des relations s'inscrit chez l'adolescent (Marcelli, 1993: 233).

1993: 21) de contestação, de rejeição de toda forma de autoridade e de oposição aos adultos como representantes das figuras parentais, impedindo assim o afastamento dos laços edípicos infantis.

A partir das considerações de Marcelli (1991, 1993), nos perguntamos se não poderíamos então pensar em diferentes dinâmicas para cada um desses grupos, mais ou menos propiciadoras ao processo de reelaboração edípica típico da adolescência. Ao falar em um "pseudo-ideal", não estaria ele se referindo a um grupo centrado no eu ideal, instituído e instituinte de idealizações e identificações a ele referidas, tal como descrevemos no item anterior? Mas o eu ideal e o ideal do eu são constitutivos do narcisismo, estruturantes, e essenciais para todo sujeito. Se assim for, será que não podemos supor, ainda, diversos registros de funcionamento em cada um desses grupos, o que nos permite pensá-los de forma menos estática e definitiva, em maior sintonia com o *processo* adolescente? E, enfim, será que é possível supor que os grupos de adolescentes podem funcionar como uma instância intermediária, transicional, entre a predominância do eu ideal e o seu apagamento para que o ideal do eu se fixe?

De qualquer maneira, podemos afirmar que os grupos de adolescentes surgem como tentativas coletivas de elaboração das questões adolescentes, que dizem respeito aos impasses oferecidos pela cultura na passagem da família ao laço social, daí a centralidade do conceito de ideal também no que se refere a esses agrupamentos. Vejamos agora mais de perto de que modo podemos situar a adolescência em relação ao laço social contemporâneo, articulado aqui à noção de tribalização, buscando na psicanálise mais recursos para essa discussão.

2.2.5. O adolescente e o laço social: novos rituais de iniciação?

Ao chamar a atenção para a questão do ideal na adolescência, Freud nos faz pensar no quanto a problemática da adolescência remete ao tema do laço social. As questões relativas à elaboração dos ideais na adolescência nos remetem imediatamente a "Totem e tabu", quando Freud ([1913] 1976) apresenta a tese relativa à origem do laço social, a partir do assassinato do pai da horda e da elaboração coletiva da culpa gerada pelo ato criminoso cometido pelos irmãos. No ensaio de 1913, Freud nos diz que o pai morto tem, então, ainda mais poder do que o pai vivo, na medida em que foi introjetado pelos filhos, passando a ser também representado através das criações culturais, dentre as quais ele destaca a religião. Essa observação de Freud nos faz pensar em sua hipótese quanto ao desligamento dos pais da infância na puberdade, que, paradoxalmente,

são enaltecidos ao serem reencontrados nos novos objetos, o que, como vimos, diz respeito à elaboração do ideal do eu.

A questão do laço social na adolescência também se faz presente em Freud quando ele afirma que “tudo que há de admirável, e de indesejável na nova geração é determinado por esse desligamento do pai” (Freud, [1914b]1974: 288). Nesta afirmativa, parece-nos que Freud credita ao trabalho de elaboração do laço social pelos adolescentes, em que o ideal do eu ocupa um lugar central, a possibilidade de uma certa renovação no plano da cultura, que, por sua vez produziria, simultaneamente, reprovação e admiração, por parte das gerações anteriores.

Entretanto, ao nos voltarmos para o mundo contemporâneo podemos levantar algumas questões a respeito dessas indicações freudianas sobre a relação da adolescência com o laço social. Em primeiro lugar, qual seria o estatuto da família na passagem da infância à adolescência, o que no plano metapsicológico diz respeito a uma passagem do registro do eu ideal para o registro do ideal do eu, tendo em vista o novo contexto social que se apresenta? Será que o pai de família assim como os representantes no plano da cultura capazes para os quais supostamente o adolescente deveria transferir sua libido não perderam seus tronos? Sendo assim, será que eles ainda são capazes de ocupar o lugar de ideal do eu para esses sujeitos?

Rassial (2000) tenta dar conta dessas questões supondo que o declínio da função paterna, entendido aqui em função da pulverização do simbólico e dos ideais sociais, na qual se inclui a situação da família contemporânea, torna particularmente difícil a operação adolescente, e, ao mesmo tempo, exige que a mesma comece a se fazer cada vez mais precocemente.

“De fato, o declínio da função paterna, confirmado no laço social, torna particularmente difícil a efetivação da operação adolescente, ao mesmo tempo em que impõe a sua necessidade cada vez mais precocemente. Assim, a clínica do adolescente nos informa imediatamente sobre a clínica do sujeito moderno(...). É à adolescência que vai se validar a aptidão do sujeito a se inventar novos nomes-do-pai (por exemplo, a profissão que o nomeia), ou, ao contrário a se aniquilar diante da injunção de responder a isso”(Rassial, 2000: 90. Tradução minha)⁵⁹.

A partir desta hipótese de Rassial, podemos supor que a pulverização do simbólico na sociedade contemporânea complexifica bastante a apropriação do laço social pelo adolescente,

⁵⁹En effect, le déclin de la fonction paternelle, confirmé dans le lien social, rend particulièrement difficile l'effectuation de l'opération adolescente, alors même qu'elle en pose la nécessité de plus en plus précocement. Ainsi, la clinique de l'adolescent nous informe immédiatement sur la clinique du sujet moderne(...) C' est à l'adolescence que va s' évaluer l'aptitude du sujet à s'inventer de nouveaux noms du père (par exemple la profession qui lui nomme), ou au contraire à s'effondrer devant l'injonction d'en répondre.

seja a partir do pai como referência interna à família, seja a partir de outras figuras de referência simbólica no plano da cultura. Como vimos, as idealizações são fundamentais no processo de transferência dos objetos da infância para os objetos da cultura, mas, nas condições atuais, isso se complica. Sem pontos de ancoragem evidentes para o ideal do eu, que propiciem novas identificações, torna-se mais difícil para o adolescente fixar para si próprio um ideal e, assim, abandonar os objetos idealizados infantis regidos pelo eu ideal. Nesse caso, o adolescente contemporâneo é convidado a permanecer incessantemente submetido aos diversos objetos (idealizados) com os quais se depara na esfera social, tão poderosos no plano fantasmático quanto os primeiros objetos da sua infância, o que, evidentemente, reflete-se num laço social cada vez mais fluido

A citação anterior de Rassial (2000) nos faz pensar ainda que os entraves relativos ao ingresso no laço social geram uma situação de antecipação e prolongamento da adolescência no mundo de hoje. De fato, essa observação clínica é confirmada nos relatos de outros psicanalistas, que falam em uma adolescência interminável (Lebovici, 1985) ou começam a se preocupar com as especificidades de uma nova fase da vida, definida como pós-adolescência (Guillaumin, 2000). Assim, esses autores tratam de repercussões psíquicas evidentes dos impasses que a cultura contemporânea coloca à elaboração da adolescência a começar pelo prolongamento considerável do tempo de incerteza dos jovens sobre o seu futuro profissional, familiar e, em suma, identitário, o que nos remete novamente a afirmar a articulação fundamental entre as questões relativas aos impasses no processo da adolescência e a fragilidade do laço social no mundo contemporâneo.

Douville (1993) tematiza a respeito dos impasses da transmissão simbólica do laço social no mundo contemporâneo acentuando sobretudo as diversas condutas de risco e a busca de inscrições corporais como tentativa de elaborar a própria filiação na adolescência. Segundo ele, é próprio do adolescente buscar um saber sobre a origem para, em seguida, tentar subvertê-lo. Mas, nas condições atuais de transmissão do laço social, essa busca fracassa e o adolescente busca marcar o seu lugar simbólico através de inscrições no real do corpo, sendo as marcas e acessórios corporais, tais como as tatuagens e os piercings utilizados pelos adolescentes, a expressão viva desse mecanismo. Assim, uma vez que a metáfora paterna torna-se nebulosa e inconsistente, é frequentemente através do sacrifício ou de uma marcação violenta do eu corporal que se funda o apelo a uma Alteridade receptiva e preditiva, de modo que “as escarificações são

como fragmentos de escritura que selam, senão um destino do sujeito, pelo menos um destino do pulsional”⁶⁰(Douville, 1993: 174. Tradução minha).

Partindo do sentido da marcação corporal nos rituais tradicionais, Douville (1993) nos lembra que a relação do adolescente às instâncias de mediação simbólica necessita do recurso de imaginários compartilhados, o que em outras culturas se dava através dos rituais de iniciação tradicionais.

"Temos então de avaliar o paralelo entre rito e romance familiar, tomando estritamente o que os contrasta. Tanto um como o outro, para simplificar, dão uma nova consistência ao imaginário quando o sujeito enfrenta sua inserção numa subjetivação do intergeracional. Tanto um como o outro põem em jogo a construção psíquica e coletiva do corpo. E com a ausência ou a forclusão do fictício que amarra à transmissão, não é proibido pensar que é do corpo próprio que será exigida a presentificação dessa consistência."(Douville, 1993: 171. Tradução livre Ana Lúcia Ribeiro).⁶¹

Desse modo, ele estabelece um paralelo entre o ritual tradicional e a apropriação ativa por um sujeito do seu romance familiar na elaboração do laço social na adolescência moderna, então transformado em um “mito individual” (Douville, 1993:169), quando a função simbólica é destacada dos personagens nos quais ela se apoiou originalmente e é transferida para outras figuras presentes na sociedade. Porém, se nesses mitos individuais modernos os sujeitos buscam uma atualização da consistência imaginário-simbólica através de uma apropriação fantasmática do material intergeracional, na ausência de uma ficção transmitida, talvez o ritual e o corporal voltem a tomar o lugar da fantasia nesse processo. Nesse sentido, Douville observa a existência de um movimento de retorno à arqueologia do corporal na contemporaneidade, mas marca que, diferentemente do que ocorre nos rituais de iniciação tradicionais, que visavam perpetuar uma tradição, as marcas identitárias forjadas pelos adolescentes contemporâneos são *auto-produzidas* e consistem numa maneira de fazer do corpo o continente transitório de um enigma, ou de um discurso secreto.

De qualquer maneira, talvez possamos supor que as observações de Douville a respeito das condutas de marcação corporal nos adolescentes são paradigmáticas do mal-estar

⁶⁰“Les scarifications sont comme des fragments d’écriture qui cellent sinon un destin du sujet, du moins un destin du pulsionnel”(Douville, 1993: 174).

⁶¹“Nous avons alors à évaluer le parallèle entre rite et roman familial, au plus serré de ce qui les contraste. L’un comme l’autre, simplifierons-nous, donnent une nouvelle consistance à l’imaginaire lorsque le sujet affronte son insertion dans une subjetivation de l’intergénérationnel. L’un comme l’autre mettent en jeu la construction

contemporâneo, que cada vez mais se faz presente de forma ritualística e corporificada, mas nem por isso, está fora do simbólico nem desencarnado. Nesse sentido, diferentemente dos sintomas psicossomáticos, as tatuagens não consistem numa pura descarga pulsional no real do corpo, mas representam uma tentativa de encobrir o real pelo imaginário, podendo servir como recursos transitórios na relação do sujeito com as instâncias simbólicas, como também observou Angiolli (1994).

De modo bastante semelhante a Douville (1993), Richard (1996, 1998, 2000b) problematiza a relação do adolescente ao laço social tomando como objeto de reflexão as condutas de risco e sacrifício na adolescência. Como consta das estatísticas (Richard, 1998), os rapazes adotam sobretudo as condutas ligadas ao ambiente público, ditas “anti-sociais”, enquanto nas meninas prevalecem os distúrbios corporalizados, tais como distúrbios alimentares, as tentativas de suicídio, além do uso de drogas, que é facilmente encontrado em ambos os sexos. Segundo Richard, esses “psicodramas selvagens” (2000b), individuais ou coletivos, buscam reconstruir as cenas edípicas, dessa vez de forma ativa, expressando que, muitas vezes, o único meio da Lei se fazer presente é através de uma situação extrema em que o próprio eu é colocado em risco e o corpo ganha um lugar de destaque (Richard, 1995). Isso pode se dar, como ele observa, tanto através atos masoquistas solitários quanto de condutas realizadas em grupos, nos quais o confronto com os grupos rivais, demonstra claramente essa tentativa de inscrição simbólica dos limites do eu (Richard, 2000b). Nessas situações, após a um momento inicial de exibição narcísica, há um reconhecimento dos limites do *self*, o que segundo Richard (1996), pode deslanchar um processo elaborativo em torno do luto pela onipotência. Assim, trata-se de atos que visam, simultaneamente, destruir o objeto e encontrar o Outro (Richard, 1996), numa elaboração do laço social, tal como se dava nas passagens iniciáticas tradicionais.

Tal hipótese leva Richard a dizer que certas condutas de risco solitárias dos adolescentes contemporâneos, que podem assumir formas patológicas, seriam verdadeiros substitutos (desqualificados e assimbólicos) da iniciação tradicional, que tratava, pelo contrário, da inclusão dos jovens no laço social. Portanto, na busca do encontro com a Alteridade e com o desconhecido, as condutas anti-sociais e os distúrbios corporais apontam para uma exigência de organização simbólica do laço social, configurando-se como um verdadeiro apelo ao Outro.

psychique et collectif du corps. Et, en absence ou en la forclusion du fictif qui arrime à la transmission, il n'est pas interdit de penser que sera au corps propre qu'il sera exigé de présentifier cette consistance”.

Porém o risco de tais condutas (de risco) é que, ao contrário dos rituais tradicionais, elas não estão inscritas numa rede simbólica instituída na sociedade, mas dizem respeito a construções solitárias que nem sempre atingem o seu objetivo.

No entanto, ao lado das condutas de risco solitárias e das marcações corporais, estas nem sempre tão isoladas, também nos deparamos com a situação de que os adolescentes contemporâneos se agrupam em verdadeiros microcosmos sociais e assim criam inúmeras microculturas nesses grupos, culturas essas que, muitas vezes, são largamente difundidas para todas as faixas etárias. Ora, não estariam essas *culturas de passagem*, sustentadas pelas diversas *tribos adolescentes*, ocupando, em nossa sociedade, um lugar semelhante ao que os rituais de iniciação ocupavam para os jovens das sociedades tradicionais?

As tribos de adolescentes nos remetem à fase liminar (Turner, *apud* Gendreau, 1998) ou fase de margem (Van Gennep, ([1909]1981) dos rituais de iniciação tradicionais. Como já foi visto, nessa etapa, o grupo de jovens é colocado à margem, muitas vezes afastando-se literalmente do todo social durante um determinado período da iniciação, em que se reduzem propositadamente as diferenças entre eles, através do uso de roupas e adereços comuns. Trata-se de uma fase temporária, entre a separação dos jovens de seu meio familiar e a integração dos mesmos no *socius*, sendo que as condutas adotadas nessa fase, que possui duração variável, são quase que totalmente predeterminadas pelas tradições e pelos mitos, em função do que é priorizado naquela cultura. Na nossa sociedade, porém, sabemos que não há mais uma tradição cultural, nem uma construção mitológica *a priori* que fundamente as práticas iniciáticas, mas nem por isso somos obrigados a supor que elas não existem mais. Talvez possamos pensar que, na "cultura da adolescência"(Calligaris, 2000), essa tarefa foi incorporada pelos adolescentes, levando-os a buscar rituais singulares, individuais ou coletivos, que funcionem como iniciações auto-engendradas, ainda que nem sempre bem sucedidas.

Nos rituais de iniciação tradicionais, trata-se, ao mesmo tempo, de assegurar a transmissão de uma herança simbólica, mas também de reafirmar o laço social que unifica, pela via da cultura, a comunidade em que é praticado, como observa Turner (Gendreau, 1998). Essa é, aliás, a função de todo ritual, pressuposto do qual partiu Freud em *Atos obsessivos e práticas religiosas* (Freud, [1907] 1976). Nesse artigo, Freud observa uma semelhança entre os rituais obsessivos e os rituais religiosos, apontando, inclusive, fundamentos econômicos comuns para ambos. Segundo ele, tanto a religião quanto a neurose obsessiva, baseiam-se numa renúncia à

satisfação pulsional que, entretanto, revela-se sempre falha e interminável, daí a necessidade dos rituais. Freud afirma, então, que, tanto os rituais religiosos quanto os atos obsessivos, são deslocamentos de conflitos psíquicos para a esfera da ação, sendo os primeiros de caráter público e comunitário, enquanto os segundos resumem-se numa prática privada e individual. Enfim, Freud observa o movimento retroativo fundamental que sustenta as religiões, movimento que refaz incessantemente o percurso das construções psíquicas para os rituais, e que visa, segundo ele, restabelecer o equilíbrio original dos valores (Freud, [1907] 1976: 130).

Dessa forma, a concepção de Freud relativa aos rituais deriva da suposição de que o ritual é a forma originária de manifestação do sentimento religioso, o que é explicitado em *Totem e tabu* (Freud [1912] 1974), onde Freud se concentra principalmente nos rituais totêmicos.

“Nos tempos mais remotos, o próprio animal sacrificatório fora sagrado e sua vida intocável; só podia ser morto se todos os membros do clã participassem da morte e partilhassem da culpa na presença do deus de maneira que a substância sagrada pudesse ser produzida e consumida pelos membros do clã, garantindo assim sua identidade uns com os outros e com a divindade. O sacrifício constituía um sacramento e o próprio animal sacrificado era membro do clã. Era de fato o antigo animal totêmico, o próprio deus primitivo, através de cuja morte e consumo os integrantes do clã renovavam e asseguravam sua semelhança com ele” (Freud, [1912] 1969: 176)

Nesse trecho Freud demonstra de que modo os laços entre os membros do clã são reforçados através da devoção comum ao totem, substituto do pai da horda morta, que representa a marca simbólica através da qual são capazes de se identificar entre si. Dessa forma, ele entende que, tal como no desenvolvimento do indivíduo, a história da humanidade viveu um momento de encenação do sentido e elaboração do interdito no qual os rituais ocupavam um lugar fundamental, até que fossem construídas nossas mitologias religiosas mais elaboradas, com suas narrativas míticas e formas ritualísticas mais sofisticadas.

A posição de Freud a respeito dos rituais iniciáticos está em continuidade direta com o raciocínio desenvolvido em 1907 e 1912. Em uma breve passagem do *Mal-estar na civilização*, referindo-se à incompatibilidade entre o amor e a civilização, Freud marca o caráter civilizatório dos rituais iniciáticos

“Essa incompatibilidade entre amor e civilização parece inevitável e sua razão não é imediatamente reconhecível. Expressa-se a princípio como um conflito entre a família e a comunidade maior a que o indivíduo pertence. Já percebemos que um dos principais esforços da civilização é reunir as pessoas em grandes unidades. Mas a família não abandona o indivíduo. Quanto mais estreitamente os membros de uma família se achem mutuamente

ligados, com mais freqüência tendem a se apartarem dos outros e mais difícil lhes é ingressar no círculo mais amplo da cidade. O modo de vida em comum que é filogeneticamente o mais antigo, e o único que existe na infância, não se deixará sobrepujar pelo modo cultural de vida adquirido depois. *Separar-se da família torna-se uma tarefa com que todo jovem se defronta, e a sociedade freqüentemente o auxilia na solução disso através dos rituais de puberdade e de iniciação*" (Freud, [1930]1974:124. Grifo nosso).

Essa observação de Freud relativa à incompatibilidade entre o amor e a civilização, ao final do ensaio, é também estendida à agressividade, o que nos remete diretamente aos temas principais trabalhados nos rituais iniciáticos nas culturas tradicionais: a sexualidade e a morte (Van Gennep, ([1909]1981). Embora Freud atribua aos rituais de iniciação tradicionais a função de auxiliar na transmissão das interdições, não podemos estabelecer uma equivalência simplista entre o que era vivido pelos jovens das sociedades tradicionais e o que vivem os nossos adolescentes de forma singular nos seus complexos de Édipo. Uma afirmação de tal ordem já levou muitos psicanalistas, a começar por Theodor Reik (Reik, 1919; *apud* Freud, [1919] 1976), à suposição, apoiada num pressuposto claramente naturalista, de que os rituais iniciáticos refletem a resolução, em um nível grupal, do conflito edípico. Em vez disto, é mais interessante pensar que aquilo que era trabalhado tradicionalmente de forma coletiva pelos rituais iniciáticos, que apontavam para a renúncia mas também para as vias de satisfação pulsional possíveis, em nossa cultura, torna-se fonte de mal-estar, na medida em que o sujeito é deixado à mercê de suas próprias pulsões, daí o complexo edípico. Nesse sentido, estamos concebendo o Édipo como uma tentativa individual de elaborar o laço social, o que é reatualizado na adolescência, revelando os pontos de mal-estar cruciais para todo sujeito inserido na nossa cultura individualista.

A partir das premissas freudianas a respeito dos rituais, desenvolvidas em 1907 e 1930, e levando em conta a dissolução das fronteiras entre o público e o privado trabalhada no início do capítulo, talvez possamos olhar para tribos adolescentes como um ritual coletivo, que é constituído e renovado incessantemente em função da demanda singular dos sujeitos que o compõem. Reduzindo-se a distância entre o caráter público e o privado do fenômeno, as tribos podem ser vistas como construções coletivas transitórias, fortalecidas por determinadas criações culturais e práticas ritualizadas compartilhadas, que amenizam o desamparo predominante nos sujeitos que a compõem. Nesse sentido, antes da presentificação da renúncia pulsional exigida pela presença de uma instância interdutora transmitida pela herança cultural, talvez as tribos consistam muito mais na tentativa de construção de referências simbólicas comuns que permitam

amenizar o desamparo diante das exigências pulsionais. Dessa forma, enquanto nos rituais de iniciação tradicionais trata-se de uma encenação dos valores culturais a serem transmitidos, nas tribos trata-se de uma tentativa de constituir esses valores, de modo que a iniciação possa assim se deslanchar.

Essa hipótese só é possível numa sociedade que delega aos adolescentes a tarefa de criar um lugar próprio, leia-se um lugar simbólico, uma referência a um determinado ideal, a ser ocupado no laço social. Além disso, trata-se de uma sociedade que faz dos valores dos adolescentes verdadeiros ideais culturais, de modo que os ideais veiculados por essas tribos podem vir a alcançar um destaque imprevisível no macrocosmo social. Nesse sentido, Richard (2000b) chega até mesmo a supor que o adolescente seria o herói pós-moderno que protagoniza nossos mitos e rituais. Douville (2000) apresenta um ponto de vista semelhante, ao resgatar o valor dado por Freud ([1921] 1976) à construção do “mito do herói” pelo poeta para estabelecer uma articulação entre esse processo e a operação adolescente. Enquanto nas sociedades tradicionais, os rituais iniciáticos permitiam aos jovens uma elaboração dos mitos fundamentais de sua própria sociedade, nossa sociedade exige deles próprios a tarefa de se auto-engendrar um mito. O adolescente ocupa, então, o lugar do grande herói desse mito, que nada mais é do que a versão discursiva das iniciações⁶².

“Assim, o mito é o passo com o qual o indivíduo emerge da psicologia de grupo. O primeiro mito foi certamente o psicológico, o mito do herói; o mito explicativo da natureza deve tê-lo seguido muito depois. O poeta que deu esse passo, com isso libertando-se do grupo em sua imaginação, é, não obstante (como Rank observa ainda), capaz de encontrar seu caminho de volta ao grupo na realidade — porque ele vai e relata ao grupo as façanhas do herói, as quais inventou. No fundo, esse herói não é outro senão ele próprio. Assim, desce ao nível da realidade e eleva seus ouvintes ao nível da imaginação. Seus ouvintes, porém, entendem o poeta e, em virtude de terem a mesma relação de anseio pelo pai primário, podem identificar-se com o herói (Freud, [1921] 1976: 172).

Como podemos extrair do trecho acima, Freud credita ao poeta a façanha de inventar uma apropriação singular - como herói que protagoniza a narrativa - do laço social, o que possibilita, ao mesmo tempo a sua emergência da comunidade de origem e a identificação dos demais membros com ele próprio. Douville (2000) marca que o adolescente contemporâneo não dispõe de mitos legítimos sobre a origem, na medida em que se trata de uma sociedade que tende cada vez mais a apresentar rupturas na história e no processo de historicização, de forma que cabe a

ele próprio refazer de forma singular o percurso do herói. Isso o leva a defender a hipótese de um “trabalho da cultura e sobre a cultura” (Douville, 2000: 40) que é central na adolescência tal como a conhecemos e nomeamos hoje, no qual o ritual ocupa um lugar fundamental.

Além da tarefa relativa à invenção de mitos delegada aos adolescentes, o que nos interessa marcar também é a função simbolizante que pode ser atribuída aos rituais que eles protagonizam nas suas diversas tribos. A esse respeito, Richard observa:

“A dimensão coletiva da prática dos rituais faz laço, ao mesmo tempo social e psicosexual, sem separação entre esses dois aspectos. A semiótica corporal et de linguagem dos rituais convoca o sexual no sentido para o grupo. O ritual não existe sem um ritmo repetitivo dos gestos, metafórico do ritmo de base da pulsão sexual, o mais perto possível do batimento do biológico (o sopro do vivente), paradoxalmente a serviço de uma diferenciação muito mais complexa, a da palavra e da linguagem na melopéia, no canto e no contar” (Richard, 1997:206. Tradução livre Ana Lúcia Ribeiro).⁶²

No trecho acima, Richard aponta para a relação entre o pulsional e as experiências sensoriais e rítmicas próprias do ritual, que, entretanto, em seu caráter coletivo, já apontam para um sentido, para uma matriz simbólica que presentifica o social no sujeito. Esse sentido também se faz presente nos mitos disseminados na comunidade e com os quais se articula o ritual, seja de modo antecipatório ou derivativo (Van Gennep, [1909]1981). Assim, apesar de situados em registros diferentes, tanto o mito quanto o ritual estão presentes na constituição da cultura, assim como a sensorialidade e a linguagem são elementos fundamentais do humano. Isso talvez nos permita encontrar também sentidos, ou buscas de sentidos, nos atos ritualísticos dos adolescentes, e nos ajude assim a sustentar a hipótese relativa à autenticidade dessas tentativas iniciáticas contemporâneas.

Finalmente, talvez possamos supor, ainda, que as ritualizações contemporâneas estejam menos voltadas para a elaboração da interdição, tal como supôs Freud ([1930] 1974) a respeito das iniciações tradicionais, do que para uma afirmação do próprio narcisismo, uma vez que, diante da ausência de ideais a serem transmitidos, as angústias de castração contemporâneas parecem ter tomado todo o eu (Richard, 1995, 163). Ora, como reforça Nicole (1991), podemos

⁶² Para maiores esclarecimentos sobre a relação entre os mitos e os rituais iniciáticos, conferir o item 1.1 deste mesmo capítulo.

⁶³ “La dimension collective de la pratique des rituels fait lien, à la fois social et psychosexuel, sans écart entre ces deux aspects. La sémiotique corporelle et langagière des rituels convoque le sexuel dans le sens pour le groupe. Le rituel n'existe pas sans un rythme répétitif des gestes, métaphorique du rythme de base de la pulsion sexuelle au plus

dizer que os mitos e os ritos produzidos pelos adolescentes contemporâneos visam, em um nível intrapsíquico, à passagem das idealizações ao ideal, ou seja, a elaboração de uma instância que possibilite o laço entre o sujeito e o social, tal como temos defendido aqui.

Sabemos, entretanto, que não há garantia para o sucesso dessa operação em seu caráter iniciático, já que, para a antropologia, o sucesso dos rituais iniciáticos repousa no fato de que eles resultam numa integração dos jovens na comunidade (Richard, 1995). Por mais que os ideais da tribo sejam difundidos, isso não assegura a possibilidade de uma adesão satisfatória ao laço social, mas pode significar, pelo contrário, a extensão de um sintoma, a ser consumido de forma massificada por toda sociedade. Entretanto, supomos que os ideais da tribo podem atuar como referências fundamentais, transicionais, para os sujeitos que deles se apropriarem, fazendo uso deles de forma singular, tal como o poeta heróico evocado por Freud ([1921]1976), assim consumando sua passagem da família ao laço social.

Enfim, numa sociedade em que a norma se parece mais com a dispersão e a diferenciação, os rituais de passagem adolescentes são tão variados e flexíveis quanto as diversas tribos que não cessam de proliferar.

"Em nossa modernidade, *Adolescência* conota uma ruptura com os pais edipianos, contra os quais trata-se de 'tomar a palavra'. A busca de uma dimensão inédita da subjetivação dirige-se a um pai ideal que não poderia responder, a rebelião solicita inconscientemente o advento de uma ordem (...). Com efeito, uma ritualização criadora emancipada de qualquer ordenamento preexistente passa a escandir agora a passagem da identidade para uma maior autonomia no seio daquilo que foi às vezes interpretado como uma retribalização da sociedade" (Richard, 1995: 157. Tradução livre Ana Lúcia Ribeiro).⁶⁴

No trecho acima, Richard evoca claramente a hipótese de Maffesoli (1987) relativa à tribalização contemporânea, visando com isso marcar a diversidade de culturas juvenis que podem estar na base de novos rituais de iniciação na sociedade contemporânea, dessa vez auto-engendrados pelos próprios iniciantes. Assim talvez possamos olhar para as tribos adolescentes sem privilegiar exclusivamente a dimensão de rebeldia em relação ao laço social instituído, que porventura algumas delas podem veicular, mas também como uma possibilidade de criação de

près du battement du biologique (le souffle du vivant), paradoxalement au service d' une différenciation beaucoup plus complexe, celle de la parole et du langage dans la méloppée, la chant et le récit".

⁶⁴"Dans notre modernité, *Adolescence* conote une rupture avec les parents oedipiens contre lesquels il s'agit de 'prendre la parole'. La recherche d' une dimension inédite de la subjetivation s'adresse à un père idéal que ne saurait répondre, la rébellion sollicite inconsciemment l'avènement d' une ordre(...)En effet une ritualisation créatrice

novas narrativas míticas, com seus rituais próprios, que são exemplares do laço social contemporâneo, heterogêneo e instável.

Portanto, podemos supor que, juntamente com as transformações que o paradigma individualista vem sofrendo, atreladas às transformações no estado do laço social desde a Modernidade, os modos de vivenciar a adolescência também têm passado por reformulações, e talvez o adolescente romântico solitário não seja mais parâmetro para pensar a adolescência no mundo de hoje. Chegamos a um ponto em que não há mais referências culturais minimamente estáveis, o que gera desamparo e produz o *indivíduo errante* como figura típica do individualismo contemporâneo, de modo que o adolescente torna-se uma figura paradigmática do sujeito contemporâneo para a psicanálise. Na ausência dessas referências, que dão consistência ao laço social e fundamentavam os rituais iniciáticos tradicionais, nossa sociedade não sabe mais o que esperar de seus jovens e, assim, ela não tem como elaborar rituais eficazes que dêem um contorno à *passagem adolescente* no mundo contemporâneo.

Sendo assim, supomos que, nas tribos, os adolescentes reproduzem a fluidez do laço social contemporâneo, mas também exercitam diversas tentativas de reinstaurá-lo a partir de novas bases. Nesse sentido, as tribos seriam justamente uma tentativa por parte dos próprios jovens de tentar recuperar essas referências, através de ilusões coletivas que acenam para uma certa reinstauração do laço social sob a forma de diversos microcosmos. Aqui o movimento de invenção cultural coincide com a afirmação de si, e a presença do ritual ganha importância não tanto pela transmissão cultural que possibilita uma passagem, mas pela possibilidade de reforçar uma base cultural comum, da qual cada sujeito irá se apropriar como desejar ou puder. Isso é claramente expresso através da seguinte afirmativa feita por Cahn (1999) a respeito da relação dos adolescentes ao laço social no ano 2000:

“As identidades se mostram, certamente, precárias, sempre se desfazendo e se refazendo, na oscilação permanente entre sofrimento e criatividade. Estes jovens, unidos na galera, se mostram, entretanto, co-autores, co-produtores de sua socialização, inventores de papéis, mesmo que tudo possa, a cada instante desabar. Mesmo que não tenham palavras para exprimi-las, eles não deixam de construir juntos, em meio a zonas de precariedade urbana, novas regras, novas culturas, novas significações” (Cahn, 1999: 191)

émancipée de toute ordonnancement préexistant scande désormais le passage de l'identité vers plus d'autonomie au sein de ce qu'on a parfois interprété comme une rétribalisation de la société”.

Levando em conta a situação de instabilidade própria ao laço social contemporâneo, que, porém, nos permite pensar num possível momento de reelaboração dos ideais, vale evocar, ainda, uma intuição bastante interessante de Winnicott, quando ele trata a questão da adolescência do ponto de vista da exigência de renovação social que ela induz, funcionando como um indicador da saúde de uma determinada sociedade. No trabalho sobre "A imaturidade do adolescente", ele observa:

"Minha hipótese é esta: já que não há sociedade sem uma estrutura criada, mantida e incessantemente reconstruída pelos indivíduos, não há realização pessoal na sociedade, e não há sociedade, fora dos processos de crescimento coletivos dos indivíduos que a compõem." (Winnicott, [1968]1988: 170. Tradução livre Ana Lúcia Ribeiro. Grifos nossos).⁶⁵

Nesta citação, Winnicott visa ressaltar o vínculo entre o psíquico e o social que se dá especialmente na adolescência. Por isso, segundo ele, os adolescentes exigem da sociedade que ela sirva de continente para as suas experiências subjetivas, muitas vezes desafiadoras da ordem social, podendo até mesmo, em alguns casos, levar à condutas delinquentes. Assim, é interessante a posição sustentada por ele de que a saúde de uma sociedade repousa no seu crescimento e na sua contínua regenerescência. Nesse sentido, para Winnicott, os adolescentes colocam em xeque esse potencial de renovação de uma sociedade, que muitas vezes é obrigada a ceder diante das provações colocadas por eles.

No capítulo seguinte, tentaremos reunir elementos da teoria psicanalítica a respeito dos coletivos, partindo das indicações iniciais de Freud, que nos permitam avançar um pouco mais nessa discussão sobre as novas modalidades de laço social paradigmáticas da situação da adolescência na sociedade hoje. Assim, entraremos em uma discussão mais específica sobre o laço social na atualidade, tendo em vista o percurso que fizemos a respeito do individualismo e as hipóteses a respeito da adolescência como paradigma da subjetividade contemporânea.

⁶⁵ "Mon hypothèse est celle-ci: puisque il n'y a pas de société sans une structure créée, maintenue et sans cesse reconstruite para les individus, il n'y a pas d'accomplissement personnel sans société, et pas de société en dehors des processus de croissance collectifs des individus qui la composent".

CAPÍTULO 3

FIGURAS DO LAÇO SOCIAL EM PSICANÁLISE : A HORDA, O CLÃ TOTÊMICO E O GRUPO FRATERNAL

3.1. Articulações entre o individual e o social em Freud

As questões a respeito do social estão presentes na obra freudiana desde 1908, em *Moral sexual civilizada e doença neurótica moderna*, onde Freud busca identificar na sociedade os fundamentos do conflito sexual neurótico observado em sua clínica. Tais questões são retomadas posteriormente em diversos outros momentos da sua obra, que nem sempre se encontram tão articulados entre si. Assim, é necessário encaminhar essa discussão sobre o laço social em Freud do ponto de vista do conjunto de sua produção, enriquecendo-a com as hipóteses de outros autores que a ela se dedicaram a partir das diretrizes freudianas fundamentais.

Um pressuposto freudiano central nos guiará neste percurso: a idéia de que as hipóteses teóricas que dispomos a respeito dos processos psíquicos individuais nos ajudam a entender como se constitui uma situação social. Essa suposição é construída em 1921, quando Freud discute a tese a respeito da “mente grupal” (Freud, [1921] 1969: 95) de Le Bon e observa que uma massa só pode se constituir como tal na medida em que seus membros compartilhem de um objeto comum, de uma experiência afetiva semelhante, além de possuírem uma certa capacidade de influenciar-se mutuamente. A partir dessas observações iniciais, Freud analisa a situação de massa utilizando-se dos conceitos psicanalíticos e extrai dessa discussão novas contribuições para a psicanálise⁶⁶.

Dessa forma, Freud estende definitivamente o postulado do inconsciente ao campo do social, chegando a afirmar em 1939, que “O conteúdo do inconsciente, na verdade, é, seja lá como for, uma propriedade universal, coletiva, da humanidade” (Freud, [1939] 1976: 156). Com isso, como observa Assoun (1997), longe de aderir à hipótese junguiana quanto ao inconsciente coletivo, Freud marca definitivamente que o inconsciente é social, ou seja, o inconsciente se

⁶⁶Estamos supondo que, a partir das considerações feitas em 1921 a respeito da *massa*, aliadas as hipóteses a respeito da origem do laço social desenvolvidas em outros textos, podemos discutir uma teoria do *social* em Freud. Porém,

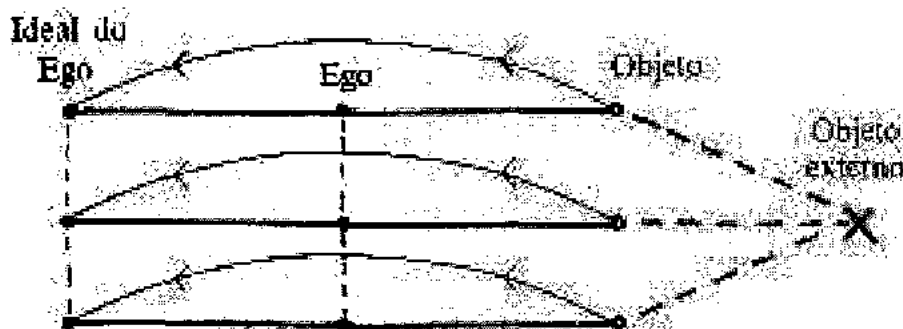
constitui no social e dele depende essencialmente, sendo que é esse *rapport* mesmo que permite a renovação da psicanálise. Assim, o social e o individual se determinam mutuamente, o que leva Freud a afirmar que a psicologia individual é também psicologia social.

“É verdade que a psicologia individual relaciona-se com o homem tomado individualmente e explora os caminhos pelos quais ele busca encontrar satisfação para seus impulsos instintuais; contudo, apenas raramente e sob certas condições excepcionais, a psicologia individual se acha em posição de desprezar as relações desse indivíduo com os outros. Algo mais está invariavelmente envolvido na vida mental do indivíduo, como um modelo, um objeto, um auxiliar, um oponente, de maneira que, desde o começo, a psicologia individual, nesse sentido ampliado mas inteiramente justificável das palavras, é, ao mesmo tempo, também psicologia social” (Freud, [1921] 1969: 91).

Em 1908, Freud se serve do modelo da neurose para construir hipóteses genéricas a respeito do social. Nesse texto, ele parte do princípio de que os desejos sexuais que estão na origem dos sintomas neuróticos se situam na *contramão da moral em vigor na sociedade*, de modo que, como observa Assoun (1997), por isso mesmo, a neurose contém o *segredo do social*. A tese central postulada em 1908 é então a de que a sexualidade se opõe às instituições sociais e às interdições por elas impostas, o que o neurótico expressa claramente através do sintoma. Em *Totem e tabu* ([1913]1976), Freud volta a recorrer ao modelo da neurose, desta vez para construir uma teoria a respeito da gênese do laço social, atribuindo ao Édipo, tomado como um dispositivo através do qual a interdição se faz presente tanto individual quanto socialmente, um papel central nessa articulação. Portanto, tanto em 1908 quanto em 1913, temos a interdição como fator central na promoção do laço social, representada pelas instituições sociais que vieram a substituir o pai da horda.

Entretanto, após os desenvolvimentos a respeito do narcisismo em 1914 e 1917, Freud inaugura uma nova via na compreensão do social e, no texto de 1921, *Psicologia das massas e análise do eu*, coloca o ideal no lugar central ocupado até então pelo pai. Essa virada o permite supor que, ao lado da interdição e da culpa pelo assassinato do pai da horda, há um outro fator na *constituição do laço social*, que se deriva essencialmente dos laços libidinais entre os indivíduos. A partir disso, no texto de 1921, Freud apresenta o esquema da estrutura inconsciente do laço social, que nos será fundamental na sustentação de nossos argumentos levando em conta algumas articulações a serem feitas com outros tópicos apresentados ao longo de sua obra.

cabe marcar aqui que estamos entendendo o *social* como uma categoria mais ampla, que abrange diversas formas de organização coletiva, dentre as quais situa-se a *massa*.



O esquema freudiano de 1921 introduz a seguinte tese central:

“Um grupo⁶⁷ primário desse tipo é um certo número de indivíduos que colocaram um só e mesmo objeto no lugar de seu ideal do ego e, conseqüentemente, se identificaram uns com os outros em seu ego” (Freud, [1921]1976: 163).

É portanto a possibilidade dos sujeitos compartilharem de um mesmo ideal, que resulta nas identificações horizontais que os seus componentes mantêm entre si, o que garante a sustentação de um laço social, uma vez que, “quando está em grupo, o indivíduo abandona seu ideal do eu e o substitui pelo ideal do grupo”(Freud, [1921]1976: 163). Ao esquema proposto logo acima, Freud acrescenta que o lugar do ideal do grupo tanto pode ser ocupado por um líder, uma idéia ou um projeto com o qual os membros têm uma relação libidinal inibida em seus fins, que produz identificações entre eles.

Ao colocar o ideal na base do laço social em 1921, como observa Assoun (1983), Freud é capaz de dar uma sequência à questão da interdição tratada em *Totem e tabu* ([1913] 1974), ao mesmo tempo em que realiza a promessa de dar continuidade ao ensaio sobre o narcisismo. Nesse sentido, Assoun marca que é através da idealização de um objeto ou idéia, bem como pelas identificações possibilitadas pelo reconhecimento desse objeto comum que o ideal social

⁶⁷ Cabe aqui chamar a atenção para o fato de que a tradução portuguesa do texto de 1921, a partir da *Standard Edition*, adota o termo *grupo* para o termo original alemão *masse*, muito mais abrangente, como observa Strachey. Desse modo, adotaremos algumas vezes a terminologia grupo quando nos referirmos ao texto de 1921, tendo em vista, porém, que ele diz respeito a uma categoria bastante ampla, próxima ao que estamos concebendo aqui como o

sustenta a realidade coletiva e torna possível o laço entre os homens. Assim, Assoun ressalta que o esquema do laço social proposto por Freud em 1921 desliza da problemática proeminente da interdição marcada em 1913 para a questão da idealização. Segundo ele, o que Freud acentua em 1921 é a legitimação do interdito paterno pelos próprios sujeitos através da idealização.

"Pela virtude da idealização, os sujeitos podem agora sustentar sua própria relação à interdição através de um certo trabalho de ilusão – o que Freud assinala como uma espécie de 'progresso' que torna possível a edificação de 'deveres sociais' "(Assoun, 1983: 213. Tradução livre Ana Lúcia Ribeiro).⁶⁸

A idealização atua, então, como processo de reconhecimento do desejo e da Lei pelos sujeitos e representa, assim, o destino do pai na constituição do laço social, ao ser reinventado eternamente através dos ideais como agentes mediadores através dos quais se elabora socialmente a questão da interdição, dando origem às instituições sociais.

Portanto, em 1921, Freud apresenta o ideal como caminho fundamental para o estudo do laço social. Em suas próprias palavras "o ideal do ego desvenda um importante panorama para a compreensão da psicologia de grupo. Além do seu aspecto individual, esse ideal tem seu aspecto social; constitui também o ideal comum de uma família, uma classe ou uma nação" (Freud, [1914] 1969: 119). Tomando por base essa premissa, Freud é capaz de supor, alguns anos mais tarde, que os ideais estão na base das ilusões religiosas ([1927]1976), e que, assim, pretendiam satisfazer o "anseio pelo pai" próprio ao humano através de objetos substitutivos no plano da cultura. A partir disso, a cultura pode ser entendida como uma construção comum, que permite aos sujeitos lidarem com as tensões e insatisfações próprias à pulsão através dos ideais. Assim, podemos considerar que, pela via do ideal, Freud prioriza uma outra face do pai, diferente daquela do pai como rival edípico descrito em *Totem e tabu*. Em 1927, apesar de retomar o pai, parece-nos que Freud se refere muito mais a um pai que protege diante do desamparo original, cujo anseio permanente alimenta as diversas construções culturais. Isso fica claro quando Freud se refere à sua hipótese a respeito do surgimento do sentimento religioso na história da humanidade.

laço social, dentre a qual se situariam diversos modelos de constituição social, tais como as massas espontâneas ou artificiais e etc.

“Nessa função [de proteção] a mãe é logo substituída pelo pai mais forte, que retém essa posição pelo resto da infância. Mas a atitude da criança para com o pai é matizada por uma ambivalência peculiar. O próprio pai constitui um perigo para a criança, talvez por causa do relacionamento anterior dela com a mãe. Assim, ela o teme tanto quanto anseia por ele e o admira. As indicações dessa ambivalência na atitude para com o pai estão profundamente impressas em toda religião, tal como foi demonstrado em *Totem e Tabu*. Quando o indivíduo em crescimento descobre que está destinado a permanecer uma criança para sempre, que nunca poderá passar sem proteção contra estranhos poderes superiores, empresta a esses poderes as características pertencentes à figura do pai; cria para si próprio os deuses a quem teme, a quem procura propiciar e a quem, não obstante, confia sua própria proteção. Assim, seu anseio por um pai constitui um motivo idêntico à sua necessidade de proteção contra as conseqüências de sua debilidade humana. É a defesa contra o desamparo infantil que empresta suas feições características à reação do adulto ao desamparo que ele tem de reconhecer — reação que é, exatamente, a formação da religião” (Freud, [1927] 1974:36).

No trecho acima, Freud retoma *Totem e tabu* para ressaltar a vertente amorosa da relação ao pai, que, segundo ele, está em continuidade com a relação anterior à mãe, de modo que é enfatizada a dimensão de ambivalência fundamental diante do pai. Podemos dizer, então, que a cultura com seus ideais deriva de um processo de elaboração da relação ambivalente ao pai primevo, e se constitui num vasto sistema de deslocamentos, de modo que mito, religião e moralidade amenizam a insatisfação das pulsões e o desamparo inerente a elas, apontando, ao mesmo tempo, para alguns horizontes de satisfação narcísica possíveis (Assoun, 1997). Enfim, sem sair de uma perspectiva freudiana, os ideais culturais podem ser concebidos tanto como algo que aponta para a interdição quanto como aquilo que torna viável uma certa dose de satisfação pulsional.

A centralidade do pai em Freud, em sua dupla função de interdição e proteção diante do desamparo, também está presente em *O mal-estar na civilização* ([1930]1974). Nesse trabalho, Freud mostra o paradoxo da instauração da cultura no Ocidente, cuja função primordial seria a de remediar a causa do sofrimento pela impossibilidade do prazer contínuo e de proteger o homem em relação ao desamparo fundamental, mas que acaba por impor novos limites à satisfação libidinal, o que se faz psiquicamente através do supereu. Porém, em *O mal-estar*, parece-nos que Freud se detém sobretudo na dimensão interditora da cultura, associada ao controle dos impulsos sexuais e agressivos realizado pelo supereu. Assim, o mito do pai da horda é retomado

⁶⁸ “Par la vertu de l’ idéalisation les sujets peuvent désormais soutenir leur propre rapport à l’ interdiction par un certain travail d’ illusionnement — ce que Freud souligne comme une sorte de ‘ progrès ’ qui rend possible l’ édification des ‘ devoirs sociaux ’ ”.

para mostrar que aquilo que caracteriza a civilização seria o recalque dos impulsos atuados na horda, tornado possível pela constituição de uma instância interna interditora⁶⁹ que é o supereu.

Enfim, a valorização do pai na constituição do laço social é mantida por Freud até o final de sua obra. Em *Moisés e o monoteísmo* ([1939]1976), seu último trabalho, novamente o mito do pai da horda é retomado e a origem da civilização judaico-cristã é articulada ao retorno do patriarcado através das leis simbólicas instituídas com o cristianismo. Assim, no paradigma freudiano, há sempre um lugar de destaque para um terceiro termo na constituição e manutenção do social, representado pelo pai ou pelo ideal. Em 1921, a importância desse terceiro é explicitada quando Freud observa o pânico que se instala nas situações coletivas onde o líder está ausente ou inoperante, gerando no grupo um sentimento de desamparo e desproteção.

A preponderância do pai na concepção freudiana do laço social, articulada à valorização do eixo vertical do esquema proposto em 1921, tem sido bastante criticada por autores que se dedicaram pensar sobre essa questão. Segundo Borch-Jacobsen (1991), Freud concebe o laço social, desde sempre dentro de uma perspectiva edípica, que pressupõe sempre a presença de três termos, o que, segundo ele, denota uma concepção de laço social que equivaleria necessariamente ao laço político, ou seja, a um laço já institucionalizado.

« De modo que, quando Freud nos descreve a pré-história do Édipo, fazendo intervir três personagens diferentes (um Eu, um modelo, um objeto) e dois tipos de laços (identificação, amor), ele considera uma situação já muito "histórica", já muito edípica, já muito política. Mas anteriormente a essa pequena sociedade triangular e tornando-a possível desde um *socius* mais antigo do que qualquer relação de sujeito a sujeito, é preciso admitir uma espécie de massa indiferenciada, a *matriz do Édipo* » (Borch-Jacobsen, 1991 : 31. Tradução livre de Ana Lúcia Ribeiro).⁷⁰

Borch-Jacobsen observa que Freud exclui a possibilidade de que um laço social possa se dar independente da presença de um terceiro, ou ainda, que um laço social possa se tornar ainda mais forte nas situações onde essa instância esteja ausente, tais como as situações de instabilidade e pânico diante da perda da liderança, que, para Freud, corresponderiam à

⁶⁹ Consideramos que, enquanto em 1927 Freud trabalha mais o caráter protetor da cultura, que podemos situar do lado da função propiciadora do supereu enquanto um modelo para o eu - permitida pelo ideal (Freud, [1933]1969); já em 1930 ele parece privilegiar a dimensão interditora desta mesma instância.

⁷⁰ « De sorte que lorsque Freud nous décrit une préhistoire de l'Oedipe faisant intervenir trois personnages différenciés (un Moi, un modèle, un objet) et deux types de liens (identification, amour), il envisage une situation déjà très "historique", déjà très oedipienne, déjà très politique. Mais antérieurement à cette petite société triangulaire et la rendant possible depuis un socius plus vieux que tout rapport de sujet à sujet, il faut admettre une sorte de masse indifférenciée, la *matrice de l'Oedipe* ».

degradação do mesmo. Nesse sentido, Borch-Jacobsen (1991) chama a atenção para a preponderância do pai edípico no raciocínio freudiano, o que, segundo ele, nem sempre corresponde àquilo que está na base de um laço social.

Já para André (1983), é possível encontrar em Freud dois mitos de origem do laço social. Formulando uma segunda versão possível para o mito da horda primeva, ele conta com a possibilidade de que, desde o período da horda, as mães teriam exercido um poder velado na sociedade. Esse poder se daria através da eleição de um filho preferido para suceder o pai, e a rivalidade entre os irmãos viria principalmente daí. Assim, ele aponta para o fato de que as mulheres tomam parte na configuração social, seja como objetos, seja no que diz respeito à ameaça provocada pelo feminino enquanto castração ou desconhecido. Além disso, ele observa que as mulheres tinham um lugar de destaque no período dos clãs totêmicos pela sua tradição matrilinear, o que leva Freud, inclusive, a adotar a hipótese do matriarcado como um período histórico da humanidade (Freud, [1939]1976: 155), que teria sido sobrepujado pelo patriarcado no ápice do processo civilizatório.

"Se para além de Freud desenrolarmos os elementos dessas duas séries cujos primeiros termos são: num caso, o reino das mulheres e, no outro, a ordem patriarcal, o que encontramos? De um lado, amores incestuosos, a realização do sexual no crime, alvos pulsionais perseguidos por si mesmos. Do outro lado, o parricídio, a interdição do incesto e a prescrição da aliança, a socialização das pulsões via inibição-quanto-ao-alvo. De um lado, a irrupção do pulsional e o risco associado: o do desligamento, quer se trate da psique singular ou da organização coletiva; o risco do excesso, do transbordamento das capacidades de controle do eu, individual ou social. Do outro lado, o primado da organização, o laço social regido pela lei do pai, a derivação das pulsões para finalidades de interesse coletivo... e a colocação das mulheres fora do jogo político" (André, 1993: 234. Tradução livre Ana Lúcia Ribiciro).⁷¹

Dessa forma, segundo André, o mito freudiano pressupõe uma cisão entre o social e o pulsional, caracterizando o laço social como um "*affaire entre hommes*" (André, 1993: 30), baseado no desprezo do feminino. Nesse sentido, André sustenta que a tese de que o mito relativo à instituição do laço social inventado por Freud corresponde, em termos psíquicos, à emergência do momento fálico no desenvolvimento psico-sexual, que recalca o elemento

⁷¹ " Si par-delà Freud, on déroule les éléments de ces deux séries dont les premiers termes son: dans un cas le règne des femmes, et, dans l'autre l'ordre patriarcal, que trouve-t-on? D'un côté les amours incestueuses, l'accomplissement du sexual en crime, des buts pulsionnels pour eux-mêmes poursuivis. De l'autre côté: le parricide, l'interdiction de l'inceste et la prescription de l'alliance, la socialisation des pulsions via inhibition-quant-à-but. D'un côté l'irruption du pulsionnel et le risque associé: celui de la déliaison, qu'il s'agisse de la psyché singulière ou de l'organisation collective; le risque de l'excès, du débordement des capacités de maîtrise du moi,

feminino presente em outros momentos do processo. Entretanto, como ele também observa, esse elemento recalcado, está sempre pronto a retornar, seja de forma ritualística, seja sob as formas mais inesperadas possíveis, apresentando assim uma nova versão para a tese freudiana a respeito da presença constante da horda (Freud [1921]1969), ou da pulsão de morte (Freud, [1930] 1974), no seio de toda sociedade.

Portanto, podemos presumir que a insistência freudiana no eixo vertical da organização social, representado originalmente pela figura do pai da horda e posteriormente pelo ideal, acabou por negligenciar outros modos de constituição social, como também observam Roudinesco (1998) e Kehl (2000). O lugar central atribuído ao pai na instauração do laço social suscita controvérsias, uma vez que, à primeira vista, podemos pensar que a questão do laço social não escapa à preponderância do modelo edípico em Freud. Mas não devemos esquecer que, Freud também não deixa de apontar outros caminhos possíveis para o estudo do laço social, principalmente em 1921 e em 1927, uma vez que o pai ou o ideal além da sua dimensão interditora, assume uma dimensão de proteção em relação ao desamparo original. Tal dimensão, segundo Freud, está em continuidade direta com a função desempenhada originariamente pela mãe (Freud[1927] 1974 : 36).

A relação entre o laço social e o desamparo fundamental também pode ser pensada através da concepção de ilusão (Freud, [1927] 1974) que, segundo Freud, está na base da cultura e da religião, bem como através da hipótese a respeito do clã totêmico como uma « remolegem idealística da horda » que estaria na origem do laço social ([1921]1976, : 158), hipóteses essas que deixam abertos novos caminhos para se pensar outras modalidades de constituição do laço social a partir de novas versões para o esquema proposto em 1921. Pensamos que esse esquema, extraído principalmente do modelo das massas artificiais, não se mostra suficiente para representar as nuances e os paradoxos apontados anteriormente em relação à função do ideal e do pai no raciocínio de Freud. Sabemos que a hipótese de Freud a respeito das massas baseia-se no pressuposto de que, em tais situações, o líder ocupa o lugar do ideal do eu dos sujeitos, sendo assim responsável pela evocação e unificação dos laços libidinais entre os membros, mas ele próprio não deixa de observar que esse fator não esgota todas as possibilidades de análise das situações sociais nas suas mais variadas formas.

individuel ou social. De l'autre, le primat de l'organisation, le lien social régi para la loi du père, la dérivation des pulsions vers finalités d' intérêt collectif...ct la mise hors-jeu politique des femmmes".

“Restaria-nos ainda muito o que investigar e descrever a respeito da morfologia das massas. Teríamos que partir da comprovação de que uma multidão de seres humanos não é uma massa até que não se estabeleça nela os mencionados laços, mas deveríamos admitir que em qualquer multidão se manifesta com bastante facilidade a tendência à formação de uma massa psicológica. Teríamos que prestar atenção às massas de diversas classes, mais ou menos permanentes, que surgem de maneira espontânea, assim como estudar as condições de sua gênese e decomposição. Sobretudo, teríamos que nos ocupar da diferença entre as massas que possuem um líder e as que não o têm. Averiguar se as massas com líder são as mais originárias e completas, e se nas outras o condutor pode ser substituído por uma idéia, algo abstrato, a respeito do qual as massas religiosas, com sua chefia invisível, constituiriam a transição; se esse substituto poderia ser proporcionado por uma tendência compartilhada, um desejo do qual uma multidão pudesse participar. Essa abstração poderia encarnar-se por sua vez de maneira mais ou menos completa na pessoa de um líder secundário, por assim dizer; em tal caso, do vínculo entre idéia e líder resultariam interessantes variações. O líder ou a idéia dominante poderiam tornar-se também, digamos, negativos; o ódio a uma determinada pessoa ou instituição poderia produzir igual efeito unificador e gerar semelhantes ligações afetivas que a dependência positiva. Cabe perguntar-se, além disso, se o líder é realmente indispensável para a essência da massa e coisas do mesmo estilo” (Freud, [1921] 1993: 95. Tradução minha)⁷².

No trecho apresentado acima, Freud chama atenção para o fato de que uma idéia, uma tendência ou um desejo comum, ou mesmo uma “chefia invisível” também podem estar na raiz de uma massa e, assim, parecem apontar para certas variações na constituição de um laço social, que também nos levam a pensar em variações nos modos de identificação entre os sujeitos. Não estaria Freud falando de um outro registro do ideal nesses casos? Se assim fosse, não poderíamos também falar em diferentes modos de identificações entre os sujeitos nos diversos modelos de laço social?

Parece-nos, portanto, que o esquema do laço social proposto por Freud em 1921 dá margem a diversas interpretações, o que se reforça já que nesse mesmo texto são feitas menções a diferentes modalidades de grupos - grupos espontâneos, grupos artificiais, grupos com líder,

⁷² Nos quedaría aún mucho que investigar y describir en cuanto a la morfología de las masas. Habría que partir de la comprobación de que una multitud de seres humanos no es una masa hasta que no se establecen en ella los mencionados lazos, pero debería admitirse que en cualquier multitud se manifiesta con harta facilidad la tendencia a la formación de una masa psicológica. Habría que prestar atención a las masas de diversas clases, más o menos permanentes, que surgen de manera espontánea, así como estudiar las condiciones de su génesis y su decomposición. Sobre todo, habría que ocuparse de la diferencia entre las masas que poseen un conductor y las que no lo tienen. Averiguar si las masas con conductor son las más originarias y completas, y si en las otras el conductor puede ser substituído por una idea, algo abstracto, respecto de lo cual las masas religiosas, con su jefatura invisible, constituirían la transición; si esse sustituto podría ser proporcionado por una tendencia compartida, un deseo del que una multitud pudiera participar. Eso abstracto podría encarnarse a su vez de manera más o menos completa en la persona de un conductor secundario, por así decir; en tal caso, del vínculo entre idea y conductor resultarían interesantes variedades. El conductor o la idea conductora podrían volverse también, digamos, negativos; el odio a determinada persona o institución podría producir igual efecto unitivo y generar parecidas ligazones afectivas que la

grupos sem líder- sem que as nuances entre eles fossem ressaltadas. Nesse sentido, concordamos com Souza quando ele afirma que “a teoria freudiana da formação grupos, por seu caráter inacabado, deixou para a psicanálise um certo *déficit* conceitual” (Souza, 1994: 72). Como ele observa, Freud concentrou seus esforços na chamada psicologia das massas, mas a formação dos grupos não se resume no caso particular das massas. Isso nos induz a repensar o esquema freudiano do laço social elaborado em 1921, atentando para as variações que ele contém em si, o que se faz ainda mais necessário levando-se em conta a instabilidade que caracteriza o laço social contemporâneo, o qual, como vimos, faz da adolescência um paradigma dos sujeitos que nele se constituem.

Retomando os comentários anteriores a respeito de 1921 e seguindo a proposta de Assoun (1997) a respeito da função da idealização na constituição do laço social, podemos, talvez, encontrar uma alternativa para a hipótese da interdição como única saída para o antagonismo entre o social e o pulsional presente em uma certa leitura de Freud. Com isso, não se trata de negligenciar a função interdutora do pai em Freud, mas sim acentuar a função da idealização da qual ela depende, ao possibilitar a reinvenção constante do pai pela cultura e propiciar o deslocamento do investimento no objeto real da horda em direção aos objetos da cultura. Partindo da hipótese da idealização na origem do laço social, Assoun (1994) afirma que o ideal indica a existência de um objeto-fetichismo no seio do laço social, em ligação a um objeto externo, o referente da idealização. Na perspectiva de Assoun, em sua teoria do laço social ancorada no totemismo, Freud oferece uma versão social para o fetichismo individual das perversões.

“Se, por um lado, o totemismo comemora o assassinato originário do pai, a retomada do gozo social se faria do lado de uma fetichização do objeto coletivo – ao mesmo tempo ‘vazio’ e assegurando a reprodução de uma defesa instituída e coletivizada contra a angústia de castração” (Assoun, 1994: 98. Tradução livre Ana Lúcia Ribeiro).⁷³

dependencia positiva. Cabe perguntarse, además, si el conductor es realmente indispensable para la esencia de la masa, y cosas por el estilo.

⁷³ “ Si, d’ un côté, le totemisme comémore le meurtre originnaire du père, la relance de la jouissance sociale se ferait du côté d’ une fétichisation de l’objet collectif – à la fois ‘vide’ et assurant la reproduction d’ une défense instituée et collectivisée contre l’angoisse de castration”.

Assim, podemos conceber a questão do laço social em psicanálise não apenas a partir do modelo da neurose e da interdição, mas também através do seu avesso, ou seja, da perversão⁷⁴. Nesse sentido, gostaríamos de marcar que a instauração da Lei sob a forma de um ideal do eu inatingível que condiciona o recalque contém em si mesma a sua possibilidade de transgressão através do investimento de um objeto idealizado, o que também está presente como possibilidade real ou virtual em todo laço social desde os seus fundamentos. Cabe ainda acrescentar que estamos considerando a idealização como um mecanismo que visa a dissolução do hiato entre eu e ideal, e a partir disso, algumas variações podem ser pensadas para o esquema do laço social proposto em 1921.

O próprio Freud nos fornece algumas indicações sobre uma possível plasticidade própria ao laço social, quando fala a respeito da função dos festivais e dos rituais na dinâmica de uma sociedade. Trata-se, como ele observa, de situações previsíveis de excessos e transgressões, quando a tensão entre o eu e o ideal se dissolveria, mas nem por isso o laço social é quebrado.

“É inteiramente concebível que a separação do ideal do ego do próprio ego não pode ser mantida por muito tempo, tendo de ser temporariamente desfeita. Em todas as renúncias e limitações impostas ao ego, uma infração periódica da proibição é a regra. Isso, na realidade, é demonstrado pela instituição dos festivais, que, na origem, nada mais eram do que excessos previstos em lei e que devem seu caráter alegre ao alívio que proporcionam. As saturnais dos romanos e o nosso moderno carnaval concordam nessa característica essencial com os festivais dos povos primitivos, que habitualmente terminam com deboches de toda espécie e com a transgressão daquilo que, noutras ocasiões, constituem os mandamentos mais sagrados. Mas o ideal do ego abrange a soma de todas as limitações a que o ego deve aquiescer e, por essa razão, a revogação do ideal constituiria necessariamente um magnífico festival para o ego, que mais uma vez poderia então sentir-se satisfeito consigo próprio” (Freud [1921] 1969: 165)

No trecho acima, Freud admite a necessidade de uma dissolução temporária da fronteira entre o eu e o ideal, o que pode ser favorecido pela própria cultura. Isso novamente nos remete à função paradoxal das ilusões religiosas, cuja representação primordial teria sido o totemismo, que pressupõem a existência dos interditos e o caráter inatingível do ideal do eu mas, ao mesmo tempo, apontam para uma certa possibilidade de satisfação narcísica.

Portanto, a partir das indicações freudianas, talvez possamos pensar em diferentes modalidades de laço social possíveis em uma mesma sociedade, nas quais, ora a dimensão do eu ideal, ora a dimensão do ideal do eu prevalecem, o que conseqüentemente nos leva a supor a existência de diferentes modelos identificatórios em cada uma dessas situações. Vejamos de que

⁷⁴ Isso nos remete ao que observou Calligaris (1991) a respeito da tensão entre o sintoma social neurótico e o sintoma

maneira podemos sistematizar melhor essa discussão, a partir de diferentes figuras de laço social extraídas de uma releitura do mito freudiano da horda primeva à luz das diretrizes estabelecidas em 1921.

3.2. Um mito freudiano de origem do laço social: relendo *Totem e tabu*

Em *Totem e Tabu* ([1913] 1976) Freud apresenta pela primeira vez uma hipótese sobre a origem do laço social, desenvolvida principalmente a partir do estudo antropológico dos rituais totêmicos. Esse trabalho é bastante importante pela sua relação com o a história do movimento psicanalítico, já que foi publicado dois anos após a criação da IPA, mostrando a preocupação de Freud com os destinos da psicanálise para além do período inicial em que era totalmente gerida pelo pai. Além disso, esse ensaio é considerado por Freud como seu melhor trabalho depois de *A Interpretação dos Sonhos* (Roudinesco, 1997), é revisto e retomado em sua produção posterior sobre o social, mas mantém-se, em suas premissas fundamentais, praticamente inalterado até *Moisés e o monoteísmo* (Freud, [1939] 1976). Assim, o texto de 1913 tem um valor inestimável para o estudo do laço social no pensamento freudiano, bem como para a discussão das noções esboçadas por Freud a partir de novos elementos desenvolvidos por outros autores.

As questões discutidas por Freud em *Totem e tabu*, através da formulação de um *mito* de origem da civilização, podem ser consideradas como uma interpretação psicanalítica dos fundamentos do laço social nas sociedades ocidentais, com suas diferentes etapas e processos. Nesse sentido o processo descrito nesse mito, desde a horda regida pelo pai onipotente até o pacto fraterno, refere-se à instauração daquilo que a Modernidade ocidental cunhou como o laço social, representado principalmente pelo contrato social elaborado na Revolução Francesa, como observa André (1993) e pela constituição do Estado como modelo social supremo, como enfatiza Enriquez (1983). Dessa forma, podemos pensar que a instauração dos valores republicanos e do Estado como instituição majoritária está representada no mito freudiano pelo deslocamento dos investimentos narcísicos no pai da horda para os investimentos sobre a figura do irmão e sobre os valores da cultura, até que se consolide o pacto social, representado em Freud pela instituição da família.

Vejamos exatamente o que diz o mito criado por Freud :

social perverso presente no laço social moderno.

Nos primórdios da civilização humana, vivia-se em uma horda estruturada em torno de um pai tirânico, possuidor de todas as mulheres do grupo e detentor de todos os poderes sobre os filhos. Um dia, os filhos se reúnem e matam o pai, ingerindo seu corpo em seguida numa refeição coletiva. Após um certo tempo de disputas, eles se dão conta que nenhum deles poderia ocupar o lugar tiranizador do pai sem provocar a inveja e o ciúme dos outros, e, enfim, apoderados pelo sentimento de culpa decorrente do assassinato do pai, eles se organizam em fratrias e instituem o tabu do incesto. Dessa forma, eles instauram a exogamia afim de garantir a força e a coesão interna ao grupo, de modo que, dentro dessas fratrias, somente os laços homossexuais passam a ser permitidos. Além disso, os irmãos elegem um animal como totem, que é transmitido de geração em geração pela linhagem materna e ao qual são dirigidos os sentimentos anteriormente dedicados ao pai. É interdita a morte e a ingestão do totem, salvo em uma cerimônia simbólica coletiva que passa a acontecer uma vez por ano. Esse, segundo Freud, é o início do fenômeno religioso e do processo civilizatório, no qual, posteriormente, a família ocuparia o lugar das fratrias.

Para construir esse mito, Freud se serve principalmente da teoria darwiniana da horda primeva, concebida a partir da observação dos rebanhos de animais chefiados por um macho forte, e das hipóteses a respeito do totemismo, extraídas por ele principalmente de Frazer e de Smith, as quais fundamentaram em grande parte a tradição teórica da antropologia evolucionista do final do século XIX. Segundo a antropologia evolucionista que estuda o totemismo, a organização social dos povos ditos « primitivos » se baseia numa conexão fundamental do clã a uma espécie animal, que ocupa um lugar central em suas crenças e rituais religiosos, os quais, para essa corrente teórica, situam-se em oposição ao pensamento religioso e científico da cultura ocidental. Nas sociedades totêmicas, o pertencimento a um determinado clã, representado por um totem, significa a proibição de manter relações sexuais com as mulheres do grupo, o que condiciona a exogamia. Na medida em que se trata de sociedades matrilineares, ao se casarem, os homens deixam o clã de origem e passam a participar do clã ao qual pertence sua esposa. Assim, nessa linha teórica, o totem é o elemento organizador fundamental dessas sociedades, responsável pela manutenção da estabilidade social e da transmissão cultural (Assoun, 1997; Roudinesco, 1997).

A hipótese relativa ao totemismo dos povos « primitivos », concede a Freud um fundamento histórico para o horror ao incesto e a prática da exogamia. A partir disso, ele explica a origem das religiões e das sociedades através de sua teoria do complexo de Édipo, no que os seus estudos a respeito das fobias animais na infância tem um papel fundamental (Freud, [1913] 1976: 155). Ao fazê-lo, Freud introduz novos elementos na discussão antropológica, tal como a questão do desejo que estaria na origem da proibição do incesto e o sentimento de culpa sobre o qual se funda a lei moral, elaborando assim sua própria versão da constituição do laço social e introduzindo um novo campo de pesquisa em psicanálise.

Mas a que custo? Sabemos que tanto Darwin quanto Frazer fazem parte de uma tradição evolucionista que, já na época em que Freud escreve *Totem e tabu*, começava a ser questionada e criticada pelo etnocentrismo no qual se baseia (Assoun, 1997). Nesse mesmo ano, Durkheim publica *As formas elementares da vida religiosa* (Durkheim, 1991[1912]), concentrando sua atenção principalmente na função dos rituais e das crenças religiosas na constituição de toda sociedade, de modo que o totem passa a ter um lugar secundário nesse processo. Mas Durkheim é muito pouco citado por Freud; ele lhe interessa sobretudo por seus estudos a respeito da exogamia, prestando-se para confirmar as teses de Frazer e de Smith.

Portanto, podemos perceber nitidamente a influência da tradição evolucionista nas hipóteses desenvolvidas por Freud no mito do pai da horda formulado em *Totem e tabu*, o mesmo que, de alguma maneira, continua a lhe servir de referência fundamental para pensar o laço social até *Moisés e o monoteísmo*, em 1939. De uma forma geral, Freud apóia-se em uma concepção filogenética da constituição do psiquismo humano, segundo a qual podemos encontrar nas produções psíquicas vestígios de outros momentos da evolução da espécie humana. Nesse sentido, o mito descreve uma sequência linear e progressiva no desenvolvimento do social - e da constituição psíquica que o acompanha - em que a família apresenta-se como a versão mais evoluída da horda, o que condiz com a suposição de que a humanidade teria superado definitivamente o momento originário da horda, de forma que o homem civilizado só se pareceria com o homem primitivo na infância ou na neurose.

Gostaríamos de sugerir, entretanto, uma nova leitura desse mito, onde os diferentes momentos que nele estão contidos sejam tomados como distintos modelos de laço social, que corresponderiam a diferentes modos de elaboração psíquica do narcisismo e das instâncias ideais na constituição do sujeito. Desse modo, tentamos escapar ao relativo evolucionismo presente em

Freud, que é uma marca de seu tempo e dos interlocutores aos quais ele tinha acesso. Para isso, partimos de um pressuposto não menos freudiano de que no psiquismo nada do que foi um dia formado desaparece para sempre, de modo que as instâncias mais sofisticadas do ponto de vista do trabalho psíquico que realizam, e esse é o caso do ideal do eu, guardam os traços das experiências mais arcaicas (1927[1974]). Pensamos que essa leitura não deixa de estar presente também na concepção de Freud a respeito do laço social, principalmente em 1921, quando ele observa que as massas contêm em si mesmas um potencial regressivo, admitindo até mesmo que esse processo faz parte do ciclo social e possibilita ganhos narcísicos mais imediatos. No entanto, essa hipótese freudiana não está suficientemente explicitada nem articulada aos pressupostos desenvolvidos em *Totem e tabu*, o que tentaremos fazer a seguir.

Destacamos em *Totem e tabu* três modalidades de laço social: a horda, o clã totêmico e o grupo fraternal. De modo semelhante ao adotado por Porte (1999)⁷⁵ em seus estudos a respeito da teoria do social em Freud, definiremos esses três modelos de laço social extraídos do mito freudiano em função dos diversos modos de elaboração das instâncias ideais e das identificações em cada um deles. Não se trata de três modelos estanques, mas sim de diferentes ordens que estão sempre presentes em todo grupo social de modo latente ou manifesto, cada qual articulada a um determinado registro psíquico, que pode predominar em um momento, mas em seguida passar a outro (Porte, 1999). Por ora, não iremos nos ater mais profundamente a esta hipótese, mas gostaríamos de destacar apenas que, através do recurso aos diferentes modelos, visamos enfatizar a possibilidade de constituição retroativa e constante dos sujeitos e do social, que concede a vivacidade necessária à preservação do laço social. Pensamos que essa releitura da teoria freudiana é ainda mais necessária considerando-se a discussão sociológica a respeito da instabilidade do laço social contemporâneo, que impõe um retorno aos seus fundamentos, o que se faz presente particularmente através dos novos rituais da adolescência. Essa situação diz respeito, efetivamente, a uma concepção de laço social em estado de constituição e reconstituição permanente, o que se faz presente subjetivamente sob a forma de uma falência das

⁷⁵ Porte (1998, 1999) também trabalha com diferentes modelos de constituição coletiva a partir das indicações de Freud, embora os classifique de maneira diferente da que faremos aqui. Segundo ela, há três maneiras pelas quais um coletivo pode se estabilizar: a horda, o matriarcado e a fratria. Embora não trabalhem com a concepção do matriarcado, a classificação feita por Porte nos servirá de referência, seja no que diz respeito à caracterização de cada modelo, seja na forma de concebê-los como dinâmicas presentes em todo coletivo, de maneira mais ou menos pregnante.

referências identificatórias manifesta na adolescência, tomada aqui como figura paradigmática do sujeito contemporâneo, um sujeito em processo, errante, instável por definição.

3.2.1. A horda como equivalente mítico do narcisismo primário

De acordo com o mito freudiano proposto em *Totem e tabu*, o laço social remonta, em suas origens, a uma situação de dominação real e absoluta de toda a comunidade por um chefe tirânico: a horda. A horda remete ao início do mito freudiano, em que reinava a onipotência do pai, possuidor de todos os poderes e de todas as mulheres do clã. Na descrição de Freud (1976[1913]), o pai da horda era violento e ciumento, proibindo qualquer forma de satisfação sexual que não fosse a sua. Segundo Freud (1969[1921]: 157) tratava-se de um pai absolutamente narcisista, que não mantinha muitos laços libidinais e não concedia aos seus objetos libidinais mais do que o estritamente necessário.

Dessa forma, no momento mítico da horda, não há lugar para o ideal, ela é regida por uma entidade real (o pai) que detém para si todo o gozo e só se faz presente pelo ato. Assim supomos que a horda remete a um registro psíquico no qual não há espaço nem para o desejo nem para a falta, o que nos faz pensar no momento não menos mítico do narcisismo primário na constituição do sujeito, momento do eu prazer, quando o eu é ideal sem o saber (Assoun, 1997). Como propõe Porte, " (...) numa estilização rudimentar, considera-se que o guia é como um bebê (*'his majesty the baby'*), do qual os membros da horda são os cuidados maternos" (Porte, 1998: 269. Tradução livre Ana Lúcia Ribeiro).⁷⁶

Se a horda remete ao narcisismo primário, o pai não possui estatuto de ideal para seus membros, sua presença é da ordem do ato. De maneira análoga, na horda não há falta e o tempo é a eternidade, de modo que não há espaço para as diferenças. Trata-se de relações de identidade absoluta (Porte, 1998).

" O que acabamos de descrever em nossa caracterização geral da humanidade deve aplicar-se especialmente à horda primeva. A vontade do indivíduo era fraca demais, ele não se aventura à ação. Nenhum impulso era criado, à exceção dos coletivos; havia apenas uma vontade comum e não vontades isoladas. Uma idéia não ousava transformar-se em um ato de vontade, a menos que se sentisse reforçada pela percepção de sua difusão geral. Essa debilidade da idéia deve ser explicada pela força do vínculo emocional partilhado por todos os membros da horda, mas a

⁷⁶ "(...)dans une stylisation rudimentaire, on considérera que le guide est comme un nourisson (*'his majesty the baby'*) dont les membres de la horde sont les soins maternels".

semelhança nas circunstâncias de sua vida e a ausência de qualquer propriedade privada auxiliaram na determinação da uniformidade de seus atos mentais individuais” (Freud, 1969[1921]: 156)

Como diz Freud na citação acima, a horda se sustenta pelos fortes vínculos libidinais comuns que os seus membros estabelecem para com o pai através do temor e ódio que alimentam em relação ao mesmo, laços esses que não se distinguem de uma identificação, total e imediata, de modo que, nesse regime, todos são idênticos. Trata-se da identificação primária, concebida em 1921 “a mais remota expressão de um laço emocional com outra pessoa” (Freud, 1969[1921]:133). Diferente dos outros modelos identificatórios descritos em 1921, a identificação primária presentificada na horda não exige a presença de três termos, como é o caso da identificação mediada por um ideal compartilhado ou daquela decorrente de uma perda do objeto. Ela se realiza sob o modo da incorporação (Freud, 1969[1921]: 132) e dela se deriva o “primeiro ideal” (Freud, 1969[1921]: 133). Podemos supor que a identificação primária se faz representar no mito freudiano através da ingestão do pai morto pelos filhos na refeição após o assassinato, que marca o fim do tempo mítico da horda e a saída do narcisismo primário absoluto, abrindo-se um espaço para a emergência do ideal, sob a forma de eu ideal (Freud, 1974 [1914]).

Borch-Jacobsen (1991) reforça essa posição, afirmando que a horda é o tempo mítico da identificação primária, presente na pré-história do sujeito, servindo de matriz para o Édipo.

“A pré-história do Édipo tem, portanto, ela própria, uma pré-história, e uma pré-história que remete à pré-história coletiva da humanidade, ao canibalismo dos primitivos, à refeição totêmica, em resumo, a toda a grande cena da comunidade ingerindo ou comungando, descrita em *Totem e Tabu*. E essa pré-história, é isso que nos importa, misturava de modo inextricável a identificação devorante, como processo de formação do Eu, e a objetividade, como primeiro laço com o outro. Na origem da origem, a identificação odiosa e o amor de objeto eram uma única e mesma coisa, uma única e mesma *assimilação* ao outro, *do* outro” (Borch-Jacobsen, 1991: 30. Tradução livre Ana Lúcia Ribeiro).⁷⁷

Trata-se, então, da identificação com o pai da pré-história, pré-edípico, anterior à triangularização das relações e ao reconhecimento da falta. A partir disso, Borch-Jacobsen

⁷⁷“La préhistoire de l’Oedipe a donc elle-même une préhistoire, et une préhistoire qui renvoie à la préhistoire collective de l’humanité, au canibalisme des primitifs, au repas totémique, bref, à toute la grande scène de la communauté ou communion ingérante décrite dans *Totem et tabou*. Et cette préhistoire, c’est là ce qui nous importe, mêlait inextricablement l’identification dévorante, comme processus de formation du Moi, et l’objectivité, comme premier lien à autrui. A l’origine de l’origine, l’identification haineuse et l’amour d’objet étaient une seule et même chose, une seule et même *assimilation* à l’autre, *de* l’autre”.

observa que o pai da horda não é um pai edípico, com o qual se disputa o amor da mãe; ele se assemelha mais a um irmão mais velho que tiraniza os outros. Nesse sentido, a identificação primária baseia-se numa relação ambivalente ao pai e visa a incorporação de sua onipotência, através da aquisição de sua identidade total, e não de um atributo do mesmo enquanto objeto de desejo da mãe.

Portanto, tomamos a figura da horda como um recurso teórico para designar uma situação de alienação fundamental que marca todo laço social em sua origem e coincide com o narcisismo primário na constituição do sujeito, cujo herdeiro psíquico fundamental é o eu ideal. Dessa forma, assim como determinados eventos e instâncias da vida psíquica nos levam a considerar a hipótese do narcisismo primário absoluto e da identificação primária, determinadas formas assumidas pelo laço social em nossa sociedade nos fazem adotar a hipótese da horda primeva como um momento alienante originário da vida em sociedade, que seria, então, reatualizado nessas situações (Porte, 1999). De fato, a horda primeva é retomada por Freud em 1921 para pensar o funcionamento das massas artificiais.

“ Assim, o grupo (a massa⁷⁸) nos aparece como uma revivescência da horda primeva. Do mesmo modo como o homem primitivo sobrevive potencialmente em cada indivíduo, a horda primeva pode mais uma vez surgir de qualquer reunião fortuita; na medida em que os homens se acham habitualmente sob a influência da formação de grupo (*massa*), reconhecemos nela a sobrevivência da horda primeva”(Freud, 1969 [1921]: 156)

Mas será que, nas massas, trata-se da mesma horda mítica de 1913? Como observa Freud, a vivência de uma situação de massa promove o sentimento de um “poder invencível” (Freud, [1921]1976: 97), levando o sujeito a se render a impulsos arcaicos e a se fundir no grupo, o que, de fato, nos remete à horda. Além disso, ele afirma que as massas atuam na direção de uma suspensão das regras e proibições impostas pela sociedade, de modo que, numa situação de massa, o sujeito encontra-se diante de uma “nova autoridade” (Freud, [1921] 1976: 110). Tanto o sentimento de onipotência quanto a hipótese de uma “nova autoridade” as massas podem ser explicados pela usurpação da função do ideal do eu em favor de um objeto tirânico que toma o seu lugar, como supõe Freud ([1921] 1876). Isso nos faz pensar que a horda atualizada nas

⁷⁸ Estamos considerando que essas observações feitas por Freud em 1921 se referem principalmente a um determinado modelo de laço social, ou seja, à massa como reedição da horda. Assim, apesar da tradução portuguesa adotar o termo *grupo* para a tradução do alemão *masse*, gostaríamos de marcar nossa preferência, nas passagens destacadas, pelo termo *massa*, ainda que, como marca Strachey, *masse* possui uma significação muito mais abrangente do que o sentido do termo em português.

massas pressupõe um retorno a formas arcaicas da vida psíquica num *a posteriori*, em situações nas quais o laço social, uma vez instaurado e sustentado por um ideal, se fragiliza. No caso das massas, e aí se justifica a sua proximidade da horda, nos parece que essa “nova autoridade” corresponde a um objeto totalitário, tão absolutamente tirânico quanto o pai da horda.

“As características misteriosas e coercitivas das formações grupais (de *massa*⁷⁹), presentes nos fenômenos de sugestão que as acompanham, podem, assim, com justiça, ser remontadas à sua origem na horda primeva. O líder do grupo ainda é o temido pai primevo; o grupo (a *massa*) ainda deseja ser governado pela força irrestrita e possui paixão extrema pela autoridade; na expressão de Le Bon, tem sede de obediência. O pai primevo é o ideal do grupo, que dirige o ego no lugar do ideal do ego. A hipnose bem pode reivindicar sua descrição como um grupo de dois. Aqui fica como definição para a sugestão: uma convicção que não está baseada na percepção e no raciocínio, mas em um vínculo erótico” (Freud, 1969 [1921]: 161).

Nas palavras de Freud, “o líder do grupo ainda é o pai temido da horda” ou o pai primevo é o ideal do grupo”. Assim, na horda-massa⁸⁰, o líder é o ideal, o que nos faz supor a presença de um objeto totalitário no lugar do ideal, que por sua vez nos remete à completude do eu ideal narcísico. Desse modo, no caso da horda-massa, o lugar do ideal (eu ideal) ocupado pelo líder se constitui a partir de uma identificação total ao objeto, nos moldes da melancolia (Pinheiro, 2000)⁸¹, e não a partir de um traço do objeto, como é o caso da identificação que constitui o ideal do eu.

O lugar de eu ideal ocupado pelo do líder ou por uma ideologia na horda-massa tem, portanto, consequências devastadoras para o psiquismo individual dos seus membros, que funciona essencialmente por mimetismo. É assim que podemos conceber o raciocínio freudiano de que o líder ou a idéia usurpam a função do ideal, com todas as prerrogativas e renúncias que são peculiares ao psiquismo individual, em favor da massa. O eu ideal que rege a horda-massa pode se fazer representar tanto por um líder tirânico quanto por uma convicção ideológica, que

⁷⁹ Novamente, consideramos que esses comentários feitos por Freud referem-se especificamente à massa, entendida como uma modalidade de laço social específica dentre as que estamos trabalhando aqui.

⁸⁰ Como nota Porte (1998), na tradução francesa e no original alemão, podemos encontrar em 1921 dois termos diferentes utilizados por Freud para se referir à horda: a *archihorde* (*wchorde*) e a *horde*. Isso nos ajuda a distinguir a horda à qual Freud se refere em *Totem em tabu*, que seria uma construção mítica, da horda da qual ele fala em 1921 como a atualização dessa situação na história. Como essa nuance não está claramente marcada na tradução portuguesa do texto, optamos por nos referir à horda da qual fala Freud em 1921, que seria uma reedição da *horda* mítica de 1913, pelo termo *horda-massa*.

⁸¹ Embora não tenhamos a pretensão de desenvolver amplamente esta questão, é interessante ainda evocar aqui, a partir das contribuições de Pinheiro (2000), a possibilidade de pensarmos em duas formas possíveis de idealização, articuladas a duas modalidades identificatórias distintas na origem do ideal: uma nos moldes do eu ideal – a idealização melancólica, que aqui corresponderia à situação da horda-massa – e outra nos moldes do ideal do eu – a idealização histórica, que se aproxima do que trabalharemos aqui a respeito do clã totêmico.

exercem um poder hipnótico e anulam qualquer capacidade de julgamento individual por parte de seus componentes (Freud, 1969[1921]). Em ambos os casos, a vigência do eu ideal narcísico, induz à intolerância de qualquer renúncia permeada por uma representação de satisfação no futuro, tal como o concebe Green (1983, [1968]1988), de modo que prevalece o regime do ato e da satisfação imediata, fundado pela indiferença em relação a qualquer limite ou diferença. Assim, estamos supondo que o eu ideal resgata uma situação narcísica originária, que não inclui nenhum adiamento na descarga pulsional (Green, [1968]1988) nem favorece o seu deslocamento através de identificações e sublimações mediadas por uma instância terceira. Trata-se de “uma formação de grupo composta de dois membros” idêntica à hipnose, como observa Freud (1969[1921]: 145), que estamos supondo sustentar-se seja pela presença real de um objeto externo tirânico, seja por identificações totais e imediatas nos moldes da melancolia, excluindo-se a possibilidade de identificações mais estáveis e mais consistentes mediadas pelo ideal.

Relendo *Totem e Tabu* a partir da segunda tópica freudiana, a reedição do pai da horda na horda-massa pode ser pensada em termos de um supereu “desatinado”, tal como propõe Garcia (1999) referindo-se à ausência de referências simbólicas presentes na cultura. Um supereu de tal ordem também pode ser entendido pela ausência da referência ao ideal do eu que orienta as suas demais funções de auto-observação e de consciência (Freud, [1932]1969), que não oferece ao eu uma projeção para além do presente, fragilizando o eu e gerando um estado de desamparo. Supomos, então, que se trata de um supereu pré-edípico - ou ainda de um supereu materno, como diria Zizek (1992) - regido pelo eu ideal, herdeiro do narcisismo, que é diferente do supereu edípico, que têm como referência o ideal do eu, herdeiro do complexo de Édipo e da elaboração das figuras infantis onipotentes.

Dessa forma, não consideramos que a atualização da horda numa massa se defina necessariamente pela existência real de um líder tirânico no grupo, mas sim pela adesão a um objeto totalitário e coercitivo. Supomos que a onipotência do pai da horda pode estar presente em um grupo sem um tirano concretamente atuante, podendo ser substituída por uma ideologia ou por um fanatismo, o que não torna o seu funcionamento menos precário. Trata-se, antes de mais nada, de uma situação sustentada apenas por uma lei arbitrária, ou seja, há sempre uma tirania em questão. Assim, a horda-massa se sustenta pela submissão comum a um supereu tirânico, podendo ou não estar representado por um líder que presentifica um eu ideal realizado,

condicionando brutalmente um determinado modo de renúncia sexual ou de imperativo de gozo, o que também nos remete à “sedução totalitária” da qual fala Calligaris (1991).

Finalmente, consideramos que a horda representa a forma mais elementar pela qual um grupo pode se estabilizar, a que mais alicna as capacidades psíquicas individuais, aproximando-se de todas as formas de tirania que reeditam essa situação originária ao longo da história, como Freud observa no caso das massas artificiais (Freud, 1976[1921]), trabalhados aqui através da concepção da horda-massa. Assim, a horda, embora sempre presente de forma latente em todo laço social, é reatualizada em situações sociais que funcionam fora da referência a um ideal de eu, cuja marca é apontar para a falta e para a sua impossível realização, de modo que só há lugar para um eu ideal realizado a qualquer custo.

3.2.2. O clã totêmico: a Ilusão e a idealização na elaboração do laço social

Na genealogia freudiana, após a morte do pai da horda, os irmãos brigam entre si durante um certo tempo pelo lugar paterno até chegarem a uma primeira forma de organização social das fratrias, os *clãs totêmicos*⁸², que, segundo Freud, seriam uma primeira versão das instituições sociais da nossa civilização. Cada clã se constitui a partir da escolha de um totem a ser adorado pelo grupo como um substituto do pai, em torno do qual se organizam rituais e se instauram os interditos do incesto e da exogamia.

“Após terem se livrado dele (do pai), satisfeito o ódio e posto em prática os desejos de identificarem-se com ele, a afeição que todo esse tempo tinha sido recalcada estava fadada a fazer-se sentir e assim o fez sob a forma de remorso. Um sentimento de culpa surgiu, o qual, nesse caso, coincidia com o remorso sentido por todo o grupo. O pai morto tornou-se mais forte do que o fora vivo (...) O que até então fora interdito por sua existência real foi doravante proibido pelos próprios filhos, de acordo com o procedimento psicológico que nos é tão familiar nas psicanálises, sob o nome de ‘obediência adiada’. Anularam o próprio ato proibindo a morte do totem, o substituto do pai; e renunciaram aos seus frutos abrindo mão da reivindicação às mulheres que agora tinham sido liberadas. Criaram assim, do sentimento de culpa filial, os dois tabus fundamentais do totemismo, que, por essa própria razão,

⁸²No texto de 1913, quando se refere ao segundo tempo do mito, caracterizado essencialmente pelos rituais totêmicos, Freud utiliza indiscriminadamente diversos termos: “clã totêmico”, “clã fraternal”, ou ainda, “horda fraterna”. Adotamos o primeiro desses termos, que nos interessa por caracterizar o lugar central que os rituais totêmicos ocupam nesse modelo social, mas não podemos deixar de situá-lo como uma primeira forma de organização das fratrias após a morte do pai, como está mais explícito nos dois outros termos utilizados para tal. Vale esclarecer também que, quando falarmos em fratrias, no plural, estamos nos referindo a uma categoria mais ampla, que diz respeito aos modos de organização social criados pelos irmãos após a morte do pai, dentro da qual situamos tanto o clã totêmico quanto o grupo fraternal.

corresponderam inevitavelmente aos dois desejos reprimidos do complexo de Édipo" (Freud, 1976[1913]: 172)

Os clãs totêmicos se caracterizam essencialmente pela adoração de um totem comum, que ocupa um lugar de destaque na organização do grupo. Entretanto, eles não exercem o poder de uma forma ativa e real, como o pai na horda, mas são sobretudo colocados pelos irmãos em um lugar de devoção. Os totens são transmitidos através da linhagem feminina a cada vez que um membro do clã se casa com um membro de outro clã. Assim, podemos pensar que os totens representam a herança simbólica deixada pelo pai primevo que, no entanto, é transmitida pelas mães, o que nos permite fazer analogias interessantes entre esse momento da constituição do laço social e o modelo de constituição do sujeito individual, no qual a mãe encarna frequentemente o lugar do primeiro Outro. Em 1939, Freud chega a mencionar que o totemismo coincidiu com um momento de organização matriarcal da sociedade ocidental, que teria sido, posteriormente, sobrepujado pelo retorno do patriarcado⁸³.

"A fim de poder viver em paz uns com os outros, os irmãos vitoriosos renunciaram às mulheres por cuja causa, afinal de contas, haviam matado o pai, e instituíram a exogamia. O poder dos pais foi rompido e as famílias se organizaram em matriarcado. A atitude emocional ambivalente dos filhos para com o pai permaneceu em vigor durante a totalidade do seu desenvolvimento posterior. Um animal específico foi colocado em lugar do pai, como totem. Era encarado como ancestral e espírito protetor, e não podia ser ferido ou morto. Uma vez por ano, toda a comunidade masculina se reunia numa refeição cerimonial, em que o animal totêmico (adorado em todas as outras ocasiões) era despedaçado e devorado em comum. Ninguém podia ausentar-se dessa refeição: ela era a repetição cerimonial da morte do pai, com a qual a ordem social, as leis morais e a religião haviam iniciado" (Freud, 1976[1939]: 155).

A partir do trecho acima, para além da função da elaboração da culpa pelo crime primordial contra o pai, também podemos pensar a função dos totens na instauração do laço social privilegiando o lugar que eles ocupam na dinâmica permanente do clã, uma vez que, ao lado da renúncia por determinadas formas de satisfação, eles apontam para possíveis vias de descarga pulsional, o que se presentifica através dos rituais, tal como Freud apresenta em 1939. Assim, os totens servem para marcar o lugar dos interditos necessários à preservação do laço social, esboçando os primórdios da renúncia pulsional imposta pela civilização da qual fala Freud em 1930. Entretanto, eles também servem como vias de descarga para as quais se dirigem as pulsões

⁸³Ao final do mito, com a instauração da família como destino final das fratrias, Freud fala em um retorno do patriarcado na história da Civilização. Trata-se, como diz Freud, de um retorno do patriarcado, uma vez que, no clã totêmico "o totem, via de regra, é herdado através da linhagem feminina, sendo possível que a descendência paterna fosse deixada, originalmente, inteiramente fora de cogitação"(Freud, [1913] 1974: 131).

anteriormente investidas no pai, ou melhor, naquele objeto narcísico e totalitário no qual se fundiam todos os membros da horda, que se faz presente agora através de uma marca simbólica representada pelo totem. Nesse sentido, supomos que os totens presentificam o deslocamento da libido narcísica do eu ideal em direção a um ideal do eu, sob a forma de uma idealização, tal como concebe Assoun (1983) a respeito da constituição do ideal inicialmente com um processo. Portanto, a idealização trilha o caminho entre o objeto totalitário que presentifica o eu ideal e o traço que se faz representar através do ideal do eu, já apontando para um novo destino do narcisismo infantil, que pressupõe a falta e a incompletude, mas ainda não pode atuar independente de um objeto passível de encarná-lo⁸⁴.

A presença da idealização na origem do laço social, que estamos aqui considerando como um processo típico do clã totêmico, pode ser pensada a partir da analogia feita por Freud ([1921]1969) entre a paixão amorosa e a relação ao líder nas massas⁸⁵, uma vez que ambas implicam um modo de relação semelhante ao ideal através de um objeto que o encarna. Entretanto, cabe resgatar a observação feita por Souza (1994) sobre a relação entre o amor e um determinado modelo de laço social, que, segundo ele, deve ser diferenciado do modelo hipnótico no qual se baseia a massa. Ele chama a atenção para o lugar intermediário que um objeto amoroso pode ocupar no caminho entre o reconhecimento do desejo e a recusa da castração que o objeto-fetichê produz nas massas.

“A impressão mais direta que se pode ter do estado amoroso é a de que ele estaria como que a meio caminho entre a abertura do desejo que o ideal do ego propicia e a recusa da castração que o fetichê produz. A única solução que encontramos para tal dificuldade é dizer, contrariando o argumento de Freud, que no amor não se trata propriamente de colocar o objeto no lugar do ideal do ego, mas sim de colocar uma imagem do objeto (ego ideal) no lugar do ideal do ego: no amor há ainda um certo ocultamento do objeto pela imagem, coisa que não acontece na hipnose e na formação da massa”(Souza, 1994: 79).

Assim, Souza sublinha o estatuto do objeto na situação amorosa como objeto perdido (*a*) encoberto por uma imagem, tal como se dá a constituição do fantasma segundo a fórmula

⁸⁴ Cabe aqui lembrar que a idealização é um processo que se faz presente particularmente na adolescência, atuando no sentido da reelaboração do laço social através do ideal típica a essa situação, o que só nos faz reforçar o ponto de vista que estamos defendendo aqui a respeito dos clãs totêmicos como o protótipo de um processo coletivo de elaboração dos ideais.

⁸⁵ Apesar de partirmos dessa analogia entre a situação amorosa e a situação social feita por Freud em 1921, não estamos aqui propondo uma equivalência absoluta entre os clãs totêmicos e as massas, nas quais supomos que o líder ocupa o lugar de um objeto total, nos moldes de um eu ideal realizado.

lacaniana ($S \diamond a$), enquanto que nas massas trata-se de uma relação imediata da ordem do ato com o líder como um objeto-fetice. Nesse sentido, propomos que a idealização, típica do clã totêmico, seja pensada à luz da situação amorosa, de modo que ela já aponta para um descolamento do narcisismo, ainda que busque recuperar um estado de completude perdido. Pelo contrário, como vimos, o que se passa nas massas é uma situação de alienação total ao objeto-líder, em que não há espaço para a falta e para a diferença, de modo que elas presentificam o registro de um eu ideal realizado.

O lugar ocupado pela idealização de um objeto amoroso na origem do laço social, por sua vez, depende da função que Freud ([1921]1969) atribui à ilusão nesse processo. É a ilusão de serem todos igualmente amados por esse objeto que protege os membros do grupo da hostilidade inerente ao narcisismo e que possibilita a identificação entre eles no momento em que é inaugurado o laço social (Freud, [1921] 1969; Assoun, 1997). Vejamos como Freud explicita claramente a articulação entre a idealização e a ilusão nos clãs totêmicos, à luz das observações a respeito dos grupos artificiais feitas em 1921.

“A seguir, como algo especialmente instrutivo, podemos dar ênfase à relação que existe entre o ardil pelo qual um grupo artificial se mantém unido, e a constituição da horda primeva. Vimos que, com o exército e a Igreja, esse artifício é a *ilusão* de que o líder ama todos os indivíduos de modo igual e justo. Mas isso constitui apenas uma *remodelação idealística* do estado de coisas na horda primeva, onde todos os filhos sabiam que eram igualmente perseguidos pelo pai primevo e o *temiam* igualmente. Essa mesma remodelagem sobre a qual todos os deveres sociais se erguem, já se acha pressuposta pela forma seguinte da sociedade humana, o clã totêmico” (Freud, 1969[1921]: 158. Grifo nosso).

A ilusão de serem amados pelo totem como pai substituto também é marcada em 1913.

“O sistema totêmico foi, por assim dizer, um pacto com o pai, no qual este prometia-lhes tudo o que uma imaginação infantil pode esperar de um pai — proteção, cuidado e indulgência — enquanto que, por seu lado, comprometiam-se a respeitar-lhe a vida, isto é, não repetir o ato que causara a *destruição do pai real*. O *totemismo*, além disso, continha uma tentativa de autojustificação: ‘Se nosso pai nos houvesse tratado da maneira que o totem nos trata, nunca nos teríamos sentido tentados a matá-lo.’ Desta maneira, o totemismo ajudou a amenizar a situação e tornou possível esquecer o acontecimento a que devia sua origem” (Freud [1913] 1974: 173)

A noção de ilusão em psicanálise está estreitamente ligada à idéia de um estado inicial de desamparo próprio ao humano, que atesta a dependência do Outro na constituição do sujeito. Nesse sentido, a ilusão de serem todos igualmente amados pelo pai ou por um substituto do

mesmo na origem do laço social (Freud, [1921] 1969) nos remete ao sentimento oceânico como numa forma de “*ilusão primordial*” (Freud, 1930 [1974]: 86) que estaria na base do sentimento religioso. Freud afirma que há no processo de constituição do eu um momento de ilusão, anterior à instauração do princípio da realidade, em que as fronteiras entre o eu e o mundo exterior não estão ainda consolidadas. Porém, Freud acrescenta que, como na vida mental nada do que uma vez se formou desaparece inteiramente, o “sentimento de ilimitabilidade” (Freud, 1930 [1974]: 86) que caracteriza esse momento originário pode ser sempre trazido de novo à luz em circunstâncias apropriadas, o que se evidencia em diversas formas de criação cultural, dos quais a humanidade depende inevitavelmente para remediar o desamparo fundamental.

Desse modo, ao lado da noção de uma *ilusão* originária na constituição do sujeito e do laço social, Freud também se refere a ilusões como produtos da cultura. As ilusões têm uma função paradoxal para Freud, na medida em que representam a restauração de uma situação de satisfação narcísica original, próxima do processo primário e do princípio do prazer, mas também apontam para a possibilidade das “realizações culturais mais elevadas” (Freud, 1976[1927]); tais como a arte e a religião, articuladas ao processo secundário e ao predomínio do princípio da realidade. Vejamos um trecho em que a função paradoxal das ilusões em Freud é explicitada por ele mesmo :

“Uma ilusão não é a mesma coisa que um erro; tampouco é necessariamente um erro(...)O que é característico das ilusões é o fato de derivarem de desejos humanos(...)As ilusões não precisam ser necessariamente falsas, ou seja, irrealizáveis ou em contradição com a realidade. Por exemplo, uma moça de classe média pode ter a ilusão de que um príncipe aparecerá e se casará com ela. Isso é possível, e certos casos assim já ocorreram. Que o Messias chegue e funde uma idade de ouro já é menos provável. Classificar-se essa crença como ilusão ou como algo análogo ao um delírio dependerá da própria atitude pessoal(...)Podemos, portanto, chamar uma crença de ilusão quando uma realização de desejo constitui fator proeminente em sua motivação e, assim procedendo, desprezamos suas relações com a realidade, tal como a própria ilusão não dá valor à verificação” (Freud, 1976[1927]: 43-44).

Podemos notar que, para Freud, as ilusões caracterizam-se essencialmente pelo fato de conter em si um desejo, e, dessa forma, consistem num afastamento do princípio da realidade. Mas, paralelamente, ele observa que nada garante que aquilo que as ilusões encenam não possa se tornar real, de modo que a ilusão também aponta um caminho em direção à satisfação do desejo. Assim, ao mesmo tempo em que apontam para o impossível, o irrealizável do desejo, as ilusões também apresentam uma possibilidade de realização do mesmo, o que as aproxima dos ideais. Enfim, as ilusões são viabilizadas pelos ideais culturais, encenando-os através de idealizações, nas

quais determinados objetos eleitos preferencialmente pela cultura ocupam uma função fundamental na constituição do sujeito em sua relação ao laço social⁸⁶.

A partir das indicações freudianas a respeito da religião, podemos perceber a função paradoxal ocupada pela ilusão, articulada à função do ideal, na constituição da cultura e da sociedade, na medida em que ela aponta para a possibilidade de realizações culturais mas que, ao mesmo tempo, representam uma tentativa de recuperação do narcisismo perdido. Portanto, podemos encontrar em Freud no mínimo duas concepções de ilusão: a concepção de ilusão como um processo originário fundamental e a concepção das ilusões religiosas como produtos da experiência cultural. A noção de uma "ilusão primordial", à qual se refere Freud em 1930, nos interessa particularmente e amplia nosso campo teórico para pensar a articulação entre o sujeito e o laço social. A noção freudiana de uma "ilusão primordial" foi mais desenvolvida por alguns autores, que privilegiaram o caráter fundamental da Ilusão⁸⁷ em detrimento da concepção das ilusões como produtos sintomáticos da cultura. Dentre os autores que se dedicaram a essa questão destacamos Winnicott, Anzieu e Chasseguet-Smirgel, com os quais trabalharemos em seguida.

Winnicott (1975) retoma a questão da Ilusão esboçada por Freud e lhe concede um valor central em sua obra, preservando a sua função paradoxal e desenvolvendo esse conceito exatamente a partir do paradoxo que ele comporta. Afirma que a Ilusão se dá numa área intermediária entre a criança pequena e o mundo externo, que não corresponde exclusivamente nem ao interno nem ao externo, onde se dão as primeiras experiências de separação entre o eu e o não-eu.

"A mãe, no começo, através de uma adaptação quase completa, propicia ao bebê a oportunidade para a ilusão de que o seio dela faz parte do bebê, de que está, por assim dizer, sob o controle mágico do bebê. O mesmo se pode dizer em função do cuidado infantil em geral, nos momentos tranquilos entre as excitações. A onipotência é quase um fato da experiência. A tarefa final da mãe consiste em desiludir gradativamente o bebê, mas sem a esperança de sucesso, a menos que,

⁸⁶ Partimos do pressuposto de que idealização e ilusão aproximam-se, supondo que, "na medida em que a idealização implica na crença no advento do ideal e este se encarna num objeto real, que aliás pode ser uma parte do próprio ego, ela (a idealização) está do lado da ilusão. Não porque ela se oponha à autenticidade, mas porque resulta de um superinvestimento libidinal cuja origem é inconsciente (...)" (Mellor-Picaut, 1983, 12. Tradução livre de Denise Jabour).

⁸⁷ A partir de agora, estaremos trabalhando com o termo *Ilusão*, com maiúscula, entendendo que ele se refere a uma "ordem de Ilusão", tal como definiu Chasseguet-Smirgel (1992), que remonta ao narcisismo primário e busca a restauração de um estado de coisas sem conflitos e sem diferenças, podendo se fazer presente em diversas situações individuais e sociais. Consideramos que a Ilusão da qual fala Chasseguet corresponde especificamente à "ilusão primordial" da qual falou Freud em 1930, ainda que ela privilegie o caráter alienante dessa situação, diferentemente do que pretendemos fazer aqui.

a princípio, tenha podido propiciar oportunidades suficientes para a ilusão”(Winnicott, [1953]1975: 26).

Para Winnicott, a experiência de onipotência, entendida aqui como Ilusão, é fundamental na constituição do sujeito, e dela depende a aquisição do sentimento de “continuidade do ser”(Winnicott, [1958], 1990), bem como o sentido da moral e da cultura ([1967] 1975). Winnicott trabalha com o pressuposto de uma Ilusão seguida de um Desilusão na constituição do sujeito, de modo que, tomando-se a função paradoxal da Ilusão em Freud, ele enfatiza sua dimensão propiciadora em detrimento do seu caráter obnubilante e impeditivo. A Ilusão, segundo Winnicott, torna possível, para o bebê a idéia de uma relação (subjéctiva) com um objeto, percebido por outros como externo a ele, o que se dá numa “área intermediária” entre ambos.

“ A área intermediária a que me refiro é a área concedida ao bebê, entre a criatividade primária e a percepção objetiva baseada no teste da realidade. Os fenômenos transicionais representam os primeiros estádios do uso da ilusão, sem os quais não existe, para o ser humano, significado na idéia de uma relação com um objeto que é por outros percebido como externo a esse ser”(Winnicott, [1953]1975: 26)

Essa “área intermediária”, também chamada por Winnicott de “espaço transicional”, “espaço potencial” ou “área de ilusão” ([1953] 1975), segundo ele se atualiza primeiramente nas brincadeiras infantis e está entre a apreensão subjéctiva dos fatos e a percepção objetiva dos mesmos baseada no teste de realidade. É também no espaço transicional que Winnicott localiza a experiência cultural, enfatizando que não há apropriação da cultura pelo sujeito desvinculada de uma “experiência criativa” ([1953] 1975:139), na qual os objetos transmitidos pela cultura são elaborados singularmente através de um “uso criativo” ([1969]1975) que o sujeito faz deles.

Assim, como observa Costa, podemos partir do pressuposto de que, para além da função interdutora pura e simples, privilegiada pela maioria das leituras do texto freudiano, a vertente winnicottiana nos permite pensar que “a cultura é o lugar onde o simbólico e o pulsional interagem” (Costa, 2000: 24). Nesse sentido, ao invés de enfatizar uma definição de cultura como “resíduo sublimado de pulsões pré-culturais” (Costa, 2000: 24) sempre prontas a retornar, podemos dispor de um paradigma que privilegia a cultura como meio propiciador da própria capacidade de desejar, espaço transicional por excelência.X

As teses de Winnicott a respeito dos fenômenos transicionais na constituição do sujeito vem ao encontro do que estamos propondo aqui através da figura do clã totêmico como momento

de Ilusão fundamental, no qual os totens ocupam o lugar de objetos transicionais e intermediam a relação dos sujeitos com a cultura nesse momento da constituição do laço social. Nesse sentido, a idealização é o processo que encena o afastamento do narcisismo em direção ao ideal mas requer a presença de um objeto intermediário para esse processo, pressupondo uma área de Ilusão fundamental, nos moldes dos fenômenos transicionais estudados por Winnicott ([1953] 1975). A questão paradoxal da Ilusão em Freud foi retomada por outros autores após Winnicott, que, no entanto, privilegiaram, ora o seu aspecto alienante, ora a sua vertente propiciadora.

× Anzieu (1971, 1999) dá continuidade a essa concepção winnicottiana, valorizando a função estruturante da Ilusão no psiquismo e em sua relação com a cultura. Ele desenvolve particularmente a articulação da noção de Ilusão com as situações de grupo, nos servindo de base para fundamentar melhor estes nossos argumentos a respeito do modelo social representado pelo clã totêmico. Anzieu não privilegia a análise de grupos organizados em torno de um ideal do eu compartilhado, explicando a constituição dos grupos a partir do imaginário, segundo ele, indispensável para a compreensão dos mesmos.

“Pode-se admitir, em princípio, que toda situação de grupo (grande ou pequeno, de trabalho ou diversão, cultural ou econômico) tem uma representação imaginária subjacente, comum à maioria dos membros do grupo. Melhor: é na medida em que existe esta representação imaginária que há uma unidade, algo comum no grupo”(Anzieu, 1978, 155. Tradução minha)⁸⁸.

Para Anzieu, não há grupo sem o imaginário, sem um campo fantasmático compartilhado que possibilite de “fomentação de imagens” (Anzieu, 1978: 131). Assim, notamos que Anzieu, de certa forma, amplia o modelo de grupo freudiano, organizado em torno de um ideal do eu em comum, e sustenta que um grupo se constitui pelo compartilhar de imagens e angústias dos participantes de um modo geral. Anzieu observa que num grupo espontâneo, que não é dotado de um aparato de controle social, há um rebaixamento da censura e uma suspensão da subordinação do princípio do prazer ao princípio da realidade. Segundo ele, “se um grupo funciona por si próprio o fará, naturalmente, na ordem da ilusão”(Anzieu, 1978: 174). Desse modo, Anzieu retoma a noção freudiana de Ilusão, mas argumenta que, ao lado das ilusões

⁸⁸“Total, se puede admitir en principio que toda situación de grupo (grande o pequeño, de trabajo o diversión, cultural o económico) hay una representación imaginaria subyacente, común a la mayoría de los miembros del grupo. Mejor: es en la medida en que existe esta representación imaginaria en la que hay una unidad, algo común en el grupo”.(Anzieu, 1978: 155).

apontadas por Freud (1974[1927]) - a ilusão religiosa, a ilusão ideológica, a ilusão artística - deve-se acrescentar uma outra categoria: a "ilusão grupal" (Anzieu, 1971).

O conceito de ilusão grupal designa um estado de ilusão necessário pelo qual passa um grupo para que o mesmo possa se constituir narcisicamente como uma instância unificada, de forma análoga ao processo de constituição do eu no indivíduo. Segundo Anzieu, a ilusão grupal designa o regime de funcionamento de um grupo entre um momento inicial dominado pela angústia persecutória e um momento posterior de desilusão, sendo assim definida:

"A ilusão grupal corresponde ao segundo tempo da evolução de um grupo, após uma primeira fase geralmente dominada pela angústia persecutória. Daí o sentimento reativo de euforia pelo fato de ser livrar desta angústia. A ilusão grupal cimeta então a unidade do grupo, o que é uma fonte de júbilo suplementar para os membros. Ela é na evolução de um grupo o que o estádio do espelho é na evolução da criança: uma etapa necessária mas também alienante, fundante do narcisismo grupal"(Anzieu, 1971: 111. Tradução minha).⁸⁹

Anzieu (1971) supõe que todo grupo se constitui através da ilusão grupal, através da criação de uma imagem compartilhada articulada a um fantasma que molda o desejo, ainda que o mesmo opere de forma alienada e fixada a um objeto total, que pode ou não se espelhar em um líder. Assim, o grupo deve ser investido narcisicamente por seus membros, o que significa dizer que os fantasmas são compartilhados, predominam as experiências pré-edípicas de ausência de conflitos, minimização das diferenças e sentimentos de onipotência, responsáveis por uma emoção comum que proporciona aos seus membros uma impressão de unidade. Na visão de Anzieu, essa situação alienante é inevitável na constituição de qualquer grupo, tanto quanto a existência de um eu ideal o é para o narcisismo, e não significa necessariamente uma situação patológica.

O conceito de "ilusão grupal", formulado por Anzieu(1975[1999]) parece se aproximar bastante do modelo social presente nos clãs totêmicos, tomados aqui como figuras de um primeiro momento lógico na consolidação do laço social. A partir deste conceito, talvez possamos supor que o clã totêmico se funda a partir de uma ilusão, que leva a uma fusão unificadora de seus membros, com apoio especular nas figuras idealizadas dos totens. Nesse movimento, diferente da horda, já há um deslizamento da libido narcísica em relação ao objeto,

⁸⁹ L'illusion groupale survient au second temps de l'évolution d'un groupe, après une première phase, généralement dominée par l'angoisse persécutive. D'où le sentiment réactionnel d'euphorie d'être délivré de cette angoisse. L'illusion groupale cimete alors l'unité du groupe, ce qui est une source de jubilation supplémentaire pour les membres. Elle est à l'évolution d'un groupe ce que le stade du miroir est à l'évolution de l'enfant: une étape nécessaire mais aussi aliénante, fondatrice du narcissisme groupal.

através da idealização, que, supostamente, já representa um afastamento da completude ligada ao eu ideal em direção ao ideal do eu. Dessa forma, pensamos que os rituais totêmicos encenam uma situação de elaboração coletiva do ideal do eu, que, como sublinha Assoun (1983), é inicialmente um processo, uma idealização.

Já para Chasseguet-Smirgel (1992), que retoma o conceito de ilusão grupal de Anzieu articulando-o à sua teoria relativa às doenças da idealidade e às utopias coletivas como atualizações da ordem da Ilusão, tal situação, representa uma reedição do narcisismo primário em que os conflitos e as diferenças são excluídos em nome de uma recusa da castração que se aproxima da perversão. Nesses casos, ela supõe que não há uma barreira nítida entre o eu e o ideal, mas o eu coincide com o próprio ideal, de modo que sua explicação para a questão dos ideais na ilusão grupal nos parece muito próxima da posição de Anzieu (1971). A diferença entre eles reside em conceber a Ilusão mais como um entrave ou impedimento – no caso de Chasseguet-Smirgel (1992) – do que como necessária e estruturante – para Anzieu (1971/99), que, de fato, chega a propor que o grupo deve passar por um momento inicial de Ilusão, seguido de uma Desilusão, para que possa se constituir enquanto grupo.

– Nesse sentido, conforme observa Garcia (1988), Chasseguet-Smirgel reduz a concepção freudiana de Ilusão à regressão e à alienação, negligenciando sua importância enquanto fenômeno propiciador na constituição da cultura e do laço social.

“Ilusão, portanto, em Freud, representa uma tentativa de defesa e proteção em relação a condições que fundamentam o psíquico – i.e., o desamparo inicial, as pulsões, a Ananké – e contém o desejo de preservação de um estado de completude e harmonia, livre de conflito e da castração. O conceito de ilusão no pensamento freudiano tem uma função estruturante e, ao mesmo tempo, alienante na constituição do sujeito (...) Se, em Freud, o conceito de ilusão se refere à manifestação de um desejo que se dá sempre como oposição, portanto, dentro de uma dialética de opostos, em Chasseguet-Smirgel (1975), por outro lado, o conceito de Ilusão se refere à busca compulsiva de retorno à relação inicial fusional mãe-bebê, que se apresenta como um movimento que parece se afirmar por si só, sem oposição, como fator dominante na constituição do psíquico, e, mais especificamente, na origem do ideal” (Garcia, 1988: 71/72).

A concepção reducionista de Ilusão em Chasseguet-Smirgel (1992), segundo Garcia, deve-se ao fato que, diferente do que ocorre em Freud, há no seu pensamento uma prevalência da relação entre a Ilusão e a constituição dos ideais com a figura materna – articulados ao narcisismo – uma vez que, segundo ela, o pai só intervém no momento do Édipo, quando se dá a constituição do supereu e a instauração da castração. Assim, o que ocorre em Chasseguet-Smirgel é uma polarização das funções materna e paterna, na qual se sustenta uma tensão entre Ilusão e

castração, de modo que a função paradoxal da Ilusão em Freud é perdida. Supomos que, em Freud, as funções atribuídas pelas figuras materna e paterna encontram-se articuladas, tanto quanto o narcisismo se articula ao Édipo, e, nesse sentido, os clãs totêmicos com sua herança matrilinear, presentificam bastante bem essa relação.

A partir dos pressupostos de Anzieu (1971, 1978) a respeito da ilusão grupal, articulados à concepção da idealização como processo originário do ideal desenvolvida por Assoun (1983), talvez possamos também pensar sobre as identificações presentes nos clãs totêmicos. O objeto idealizado, ao encarnar a completude, aponta para a própria incompletude, denunciando a falta, o que se tenta justamente superar através da idealização. Dessa forma, é possível supor que o objeto idealizado sobre o qual se sustenta fundamentalmente o clã totêmico pode servir de sustentação e referência identificatória para um grupo, ainda que de forma especular e pouco tolerante à diferença. Supomos então que, nos clãs totêmicos, predominam as identificações narcísicas ou especulares, que servem como um suporte precário para o desejo, alienado em imagens especulares e em idealizações.

Enfim, levando em conta a função paradoxal da Ilusão na constituição do sujeito em sua relação ao laço social, talvez possamos supor que o clã totêmico corresponde ao movimento de afastamento de um estado narcísico primordial em direção à constituição de um ideal do eu, que, no entanto, não pode se dar sem uma certa dose de alienação. Nesse sentido, os clãs totêmicos representam um laço social que se instaura partir de uma idealização comum que promove identificações frágeis e transitórias entre seus membros, ancoradas em objetos especulares idealizados, entendidos aqui como objetos transicionais, até que o lugar do ideal se fixe de maneira mais estável.

Essa suposição, nos afasta da visão de Chasseguet-Smirgel (1992) e nos aproxima de Anzieu (1971), na medida em que não concebemos a Ilusão como um estado irreversível, necessariamente patológico ou catastrófico. Com isso, não menosprezamos os perigos éticos que um grupo regido pela Ilusão e pela idealização pode oferecer para a sociedade, tendo em vista a onipotência e a pouca tolerância às diferenças que estão em jogo nessa dinâmica. Um laço social assim configurado, pode, de fato, promover situações de rivalidade especular, num "narcisismo das pequenas diferenças" (Freud, [1930]1974), mas ao mesmo tempo já anuncia um certo reconhecimento da Alteridade e do próprio desejo. Não podemos esquecer que o narcisismo e as idealizações, tal como se dá na constituição do infantil do sujeito, bem como na reedição desse

processo durante a adolescência, também podem abrir caminhos para rupturas e inovações importantes na ordem social e cultural. E a concepção do clã totêmico pode nos ajudar nessa via.

Enriquez (1990) observa que um certo grau de idealização é necessário à constituição do laço social, sendo responsável pela constituição do "nós" (Enriquez, 1990), que podemos identificar em Freud através da menção aos laços libidinais que unem um grupo ou na ilusão grupal trabalhada por Anzieu. Entretanto, ele chama a atenção para os perigos dessa idealização que pode contribuir para a criação de rivalidades narcísicas. Nesse sentido, ele observa que a sociedade, tanto quanto o indivíduo, é condenada à idealização, e resta-nos perguntar sobre a possibilidade de desidealizar, que implica a possibilidade de sublimar. Aí está, segundo ele, o elemento que nos permite falar em saúde de uma sociedade ou de doença dos ideais.

Portanto, cabe aqui recuperar alguns aspectos positivos da Ilusão e da idealização na constituição do sujeito e do laço social, sem as quais seria impossível o reconhecimento do desejo, articulado à possibilidade de reconhecimento do outro como semelhante, ou seja, como *outro próximo, e não mais como idêntico como se dá na horda*. A partir do que observa Souza (1994) a respeito da função da fantasia na constituição do sujeito, a cena fantasmática, situada na fronteira entre o eu ideal e o ideal do eu, permite que o sujeito se aproxime do objeto primeiro da fantasia através de uma imagem, objeto que ele mesmo era, de uma forma menos alienada, permitindo o reconhecimento do próprio desejo. Assim, poderíamos, talvez, conceber os rituais e os mitos criados pelos clãs totêmicos como fantasias coletivas, que permitem a um grupo social a elaboração das interdições e satisfações reais originárias em um outro nível, ancorados em um objeto idealizado.

Sabemos que essa situação se aproxima bastante da massa descrita por Freud em 1921, como ele mesmo observou (Freud, 1969[1921]:158). De fato, Freud também fala em Ilusão a propósito das massas, quando observa que as mesmas vivem em um regime de Ilusão e onipotência (Freud, 1976[1921]), ou melhor, que elas "...nunca ansiaram pela verdade. Exigem ilusões e não podem passar sem elas" (Freud, 1976[1921]: 104). Entretanto, no caso dos clãs totêmicos, gostaríamos de marcar o caráter constitutivo da Ilusão, em detrimento da alienação que caracteriza as ilusões nas massas. Nos clãs totêmicos, a idealização dos totens está a serviço da constituição do laço social, ela é fruto de um deslizamento da libido narcísica em direção aos objetos e já aponta para um lugar (simbólico), em torno do qual o grupo pode se organizar, encarnado por um determinado totem que representa cada clã em relação aos outros. Nesse

sentido, o que importa no clã totêmico é a abertura desse lugar, de uma função idealizante (Assoun, 1983), que, nesse momento, é necessariamente encarnada em uma figura, o totem.

Diríamos, enfim, que o clã totêmico designa um laço social instável, podendo deslizar facilmente tanto para a horda-massa quanto para o grupo fraternal. Um grupo sustentado pela idealização contém em si potencialidades paradoxais: ele tanto pode apontar para a fixação no narcisismo quanto para uma saída elaborativa do mesmo.

3.2.3. O grupo fraternal e o registro edípico

Ao final do mito freudiano, as fratrias se encaminham para outros modos de organização social e assumem configurações bastante diferentes dos clãs totêmicos, evidenciando dois aspectos fundamentais na consolidação do laço social: as novas identificações que se estabelecem entre os irmãos e a mediação desses laços por a uma instância ideal constituída. Dessa forma, a figura do grupo fraternal será aqui abordada como uma metáfora da instituição do laço social segundo Freud, dando um fechamento ao ciclo que se inicia com a horda. A importância das identificações entre os irmãos já esteve presente, de alguma forma, na nossa discussão anterior sobre o clã totêmico, mas aqui essas identificações ganham um outro sentido, não mais especular, na medida em que são mediadas por uma instância terceira mais abstrata e impessoal, que pressupõe a falta e leva em conta a dimensão temporal: o ideal do eu.

Tal como observa Porte (1998), no grupo fraternal, o ideal do eu é um substituto relativamente elaborado de figuras onipotentes em carne e osso – segundo o nosso esquema, presentes na horda e no clã totêmico - o que permite que a autoridade possa circular e/ou ser dividida entre os membros e, no lugar da tirania paterna da horda, instaura-se o pacto fraternal. Dessa forma, gostaríamos de marcar a especificidade do grupo fraternal chamando a atenção para a presença do ideal do eu, que depende de sublimações e identificações para ser sustentado coletivamente, em detrimento das idealizações que predominam no clã totêmico. Isto pode ser observado pelo caráter terno e amistoso das relações que se estabelecem entre os seus membros, em detrimento do temor ou da idealização que caracterizam os momentos anteriores.

Nesse sentido, a figura do grupo fraternal representa a possibilidade de um deslocamento do eixo vertical – correspondente ao lugar do pai e dos totens – como vetor principal na sustentação do laço social para o eixo horizontal constituído pelas identificações entre os irmãos. Assim, parece-nos que a tese freudiana a respeito do laço social, apresentada

através do mito criado em *Totem e tabu*, consiste fundamentalmente na superação de uma relação primordial com um pai onipotente até que os próprios filhos sejam capazes de gerir a comunidade no lugar do pai, o que, implica, antes de mais nada um acordo, um pacto, tomado aqui como a marca fundamental do grupo fraternal. O laço social depende, então, de um processo de elaboração psíquica que permita o convívio com o semelhante, permeado pela falta e pela tolerância à diferença, característica fundamental do grupo fraternal, cuja representação histórica mais evidente pode ser encontrada no contrato social estabelecido na Revolução Francesa (André, 1993).

É importante marcar, portanto, que, mesmo levando em conta a atuação de uma instância terceira na instituição do laço social, não se pode negligenciar a função fundamental das trocas entre os irmãos na manutenção de sua estrutura.

“Por muito tempo depois, os sentimentos fraternais sociais, que constituíram a base de toda a transformação, continuaram a exercer uma profunda influência no desenvolvimento da sociedade. Encontraram expressão na santificação do laço de sangue, na ênfase dada à solidariedade por toda a vida dentro do mesmo clã. Garantindo assim a vida uns dos outros, os irmãos estavam declarando que nenhum deles devia ser tratado por outro como o pai fora tratado por todos em conjunto”(Freud, [1913] 1974: 174).

A importância dos sentimentos fraternais na sustentação do laço social é bastante enfatizada por Kehl (2000), de forma semelhante a que estamos trabalhando aqui através da figura do grupo fraternal, quando propõe uma “função fraterna” no psiquismo.

“Se o ato dos irmãos, no mito das origens, instituiu a função paterna, é a partir da cultura, da linguagem, que esta função continua operando. O pai real, e as diversas autoridades que podem substituí-lo, não fazem mais do que transmitir a Lei – à qual também estão sujeitos....assujeitados. Separar o pai real do pai simbólico equivale, na ontogênese, ao assassinato primordial; refazer na vida pessoal o percurso da horda primitiva à coletividade civilizada é tarefa que não se realiza sem a participação do semelhante” (Kehl, 2000: 35).

Conforme comenta Kehl, no percurso do mito freudiano de 1913, o eixo horizontal das relações entre os irmãos é fundamental, desde a cumplicidade necessária para o crime contra o pai, até a tarefa de separar o pai real do pai simbólico, garantida pelas identificações fraternas mediadas pelo ideal. Dessa forma, o que ela questiona é se função paterna é capaz de operar se não for elaborada de forma coletiva e sustentada através das identificações horizontais entre os irmãos. Como observa Kehl (2000), as identificações horizontais, típicas do grupo fraternal de acordo com o esquema que propomos aqui, dependem da relação vertical ao pai, mas fazem a ela

uma suplência indispensável, o que, segundo ela, pode ser pensado em termos de traços identificatórios secundários em relação à identificação primária ao pai.

A importância dos laços fraternos na sustentação do laço social realmente é marcada por Freud em 1913, quando ele se refere à família como o produto final das fratrias, o que teria correspondido historicamente à predominância das entidades religiosas masculinas em detrimento das deusas-mães. Freud supõe, então, um retorno do poder paterno na história da humanidade que porém não volta a se exercer com a mesma arbitrariedade e violência que caracterizavam o tempo da horda, dado que os irmãos, após terem usufruído de um certo poder, não estão dispostos a renunciar a ele absolutamente.

“Com a introdução das divindades paternas, uma sociedade sem pai gradualmente transformou-se numa sociedade organizada em base patriarcal. A família constituiu uma restauração da antiga horda primeva e devolveu aos pais uma grande parte de seus antigos direitos. Mais uma vez apareceram pais, *mas as conquistas sociais do clã fraterno não foram abandonadas*; e a distância existente entre os novos pais de uma família e o irrefreado pai primevo da horda era suficientemente grande para garantir a continuidade do ansio religioso, a persistência de uma saudade não apaziguada do pai” (Freud, [1913] 1974: 178. Grifos nossos).

Assim, a instauração do laço social se faz representar no mito freudiano através da família, instituição social ideal para Freud (Assoun, 1983). Podemos então pensar que, no mito freudiano a respeito do laço social, a família, situada como o destino final das fratrias após a morte do pai da horda, marca a presença de um registro edípico no laço social.

Enquanto a comunidade não assume outra forma que não seja a da família, o conflito está fadado a se expressar no complexo edípico, a estabelecer a consciência e a criar o primeiro sentimento de culpa. Quando se faz uma tentativa para ampliar a comunidade, o mesmo conflito continua sob formas que dependem do passado; é fortalecido e resulta numa intensificação adicional do sentimento de culpa (Freud, [1930] 1974: 156/157).

Na lógica freudiana, o complexo de Édipo faz reviver, assim, a cada caso individual, um conflito desde sempre presente na vida humana em sociedade entre as tendências agressivas e amorosas, responsável pelo constante sentimento de culpa que marca o processo civilizatório. Mas, aproveitando a deixa de Freud, não estaria incluída na herança simbólica transmitida pela família o próprio fato de que o Édipo seja vivido como um complexo individual? Ou melhor, será que não podemos supor que a condição necessária para o Édipo, esboçada nessa afirmativa não seria a vigência de uma paradigma individualista, que tem como base social fundamental a família nuclear burguesa?

De qualquer maneira, ao invés de adotar integralmente a tese implícita em Freud a respeito da centralidade do complexo de Édipo, da interdição e do sentimento de culpa na constituição do sujeito e do laço social, talvez seja mais interessante pensar que essa é apenas uma das maneiras pelas quais uma sociedade pode se estabilizar, que, de acordo com os modelos propostos aqui corresponde ao grupo fraternal. Dessa forma, entendemos o grupo fraternal - que, na lógica freudiana, se faz presente na família - como aquele laço social fundado no registro edípico. Também podemos supor que o modelo do grupo fraternal caracteriza-se pela distinção de lugares diferenciados para cada um de seus membros, permitindo a sustentação do sujeito em sua singularidade. De alguma maneira, isto está no texto freudiano, quando ele articula o último tempo do mito com o surgimento das figuras dos heróis, que emergem do social como personagens individuais, tais como os poetas que narram de maneira singular a história coletiva ou os grandes homens que dela se destacam individualmente (Freud, [1913] 1974; [1939] 1974).

Portanto, partindo da função do Édipo no psiquismo individual, pensamos que o modelo do grupo fraternal representa um laço social que leva em conta a referência a uma instância terceira, ou seja, ao ideal do eu, mediador das relações entre seus membros, permitindo o convívio com a falta e com as diferenças. Resgatando o esquema proposto em 1921 relativo ao modelo de constituição do laço social, o grupo fraternal caracteriza um laço social sustentado por um ideal do eu comum a seus membros, que promove identificações entre eles e, assim, perpetua determinados valores sociais instituídos. Assim, o grupo fraternal é regido por um ideal do eu, que remete aos projetos e as narrativas que se produzem no corpo social, e, assim, já não depende de sua personificação em uma figura idealizada, como ocorre no clã totêmico. Dessa forma, no grupo fraternal, a liderança pode circular entre os membros (Kehl, 2000, Porte, 1998) e os ideais podem ser encarnados por diversos objetos ou projetos. Nesse sentido, enquanto o clã totêmico é uma figura do laço social em processo de instituição através da constituição de um lugar simbólico para o ideal, o que não se dá sem uma certa fixidez em um objeto idealizado, o grupo fraternal aponta muito mais para uma laço social instituído e sustentado por um ideal reassegurado pelas identificações entre os irmãos.

Partindo os três tempos do Édipo concebidos por Lacan ([1958]1966), também podemos conceber o grupo fraternal a partir do terceiro e último tempo, quando a circulação do significante fálico se dá sob a variante de ter o não ter o falo e não mais no registro especular do

ser ou não ser o falo⁹⁰. Como observa Lacan, o falo torna-se, então, um atributo do outro, no caso um atributo do pai, e a castração é vivida na dimensão do *ter*. Desta forma, a elaboração do complexo de castração permite identificações simbólicas e dispensa a presença especular constante da mãe, enriquecendo as trocas com o outro e permitindo o intercâmbio constante com a cultura. Ter ou não ter o falo remete à própria possibilidade do estabelecimento do pacto entre os irmãos, através de uma negociação das diferenças e do reconhecimento de semelhanças, não mais de identidades absolutas, tal como na horda, ou de identificações especulares, tal como nos clãs totêmicos.

De acordo com a segunda tópica, também podemos considerar que os grupos fraternais são regidos por um supereu orientado pela função de um ideal comum aos membros do grupo, levando em conta o pressuposto freudiano de que o ideal constitui uma das funções do supereu cuja realização é visada pelo agente censor (Freud, [1933]1974). Porém, nos grupos fraternais não se trata do mesmo supereu tirânico que rege a horda-massa, guiado por um eu ideal totalitário, mas sim de um supereu regido pelo ideal do eu e sustentado pelas identificações que se promovem entre eles a partir disso. Essa suposição se sustenta na medida em que, em 1923, Freud enfatiza que o ideal do eu é um herdeiro do complexo de Édipo, o que nos faz supor que aqui ele está se referindo a um ideal diferente daquele que apresentou em 1914, ou seja, do eu ideal, considerado o herdeiro do narcisismo primário. Nesse sentido, gostaríamos de marcar aqui a diferença entre o supereu que rege o grupo fraternal, referido ao ideal do eu, e o supereu que rege a horda, orientado pelo eu ideal, situando o clã totêmico no espaço intermediário entre ambos, quando o supereu se faz encarnar provisoriamente em objetos reais sob a forma de idealizações.

Enfim, acrescentamos ainda que o clã totêmico e o grupo fraternal são modelos bastante próximos, ou, melhor dizendo, complementares, na análise a respeito da origem do laço social, tanto quanto o narcisismo e o Édipo o são na constituição de um sujeito. Não se trata de dois momentos estanques na constituição do laço social, situados em tempos diferentes numa sequência temporal linear, mas sim de duas vertentes possíveis, presentes em todo grupo humano, de forma mais ou menos integrada.

⁹⁰ De acordo com o referencial lacaniano, talvez possamos supor que o segundo tempo do Édipo, caracterizado pela questão de *ser* o falo, seja representativo das identificações especulares presentes nos clãs totêmicos, ainda que, para Lacan ([1958]1966), esse momento se sustente sob a ordem do eu ideal, que ele não diferencia da idealização, tal como estamos propondo aqui.

3.3. Da horda ao grupo fraternal: tensões e articulações

Após a proposição de diversas figuras do laço social em Freud construídas a partir do mito por ele construído, interessa-nos sobretudo marcar a presença de uma tensão permanente entre a marca de onipotência deixado pela horda e o reconhecimento da falta como promotora do laço social de diferentes formas no clã totêmico e no grupo fraternal. Nesse sentido, consideramos que os três modelos de laço social presentes em *Totem e tabu* presentificam diferentes modos de relação ao narcisismo e ao Édipo na vida social, vinculados aos diversos modos de identificação que lhes são próprios. Assim, apesar da evidência do olhar freudiano em favor da família como a forma final do laço social, gostaríamos de pensá-lo, a partir dos três modelos apresentados aqui, de forma articulada e interdependente.

Como podemos notar em *O mal-estar na civilização*, ancorado nos pressupostos da nova dualidade pulsional implementada em 1920, Freud adota a perspectiva de uma tensão constante na constituição do laço social, referindo-se diversas vezes à presença da pulsão de morte no seio da civilização, como um perigo iminente e constante que remete aos tempos originários de horda. Partindo desse pressuposto, interessa-nos pensar a tensão a qual Freud se refere em *O mal-estar*, sem no entanto encará-la com o olhar pessimista que predominava no pensamento freudiano nesse trabalho, mas sim tomando-a como algo que faz parte do movimento de transformação e renovação de todo laço social.

Enriquez (1983) trabalha bastante a tensão inerente ao laço social em seu livro *Da horda ao Estado*, trabalhando-a em função de uma luta constante entre um estado de caos social primordial e a ordem que caracteriza o Estado Moderno. Em seu ponto de vista, o caos primordial corresponde ao momento mítico da horda, em que o mundo seria regido unicamente pelas relações de força, pela castração real, e por uma indiferenciação total de lugares. Dessa forma, Enriquez define a instauração do laço social em função da transformação de uma situação de violência real originária, presentificada pela horda, em instituições que possibilitem a nomeação daquilo que era atuado para que as identificações mútuas entre os indivíduos possam se dar. Porém, ele observa que a “tentação da horda permanece sempre presente” (Enriquez, 1983: 184). Em suas próprias palavras:

"Determina-se então o jogo fundamental: o laço social para advir deverá favorizar a ordem e a clareza, o consenso e a harmonia, aceitando-se que essa ordem seja ameaçada continuamente pela desordem, esta clareza pela escuridão, o consenso pelo conflito (que a ordem e a desordem sejam então consubstancialmente ligadas) e fantasiando-se os perigos insuportáveis que traria com ele este mundo desforme, afim de poder deles se proteger e se desembaraçar." (Enriquez, 1983: 184. Tradução minha)⁹¹.

Assim, para Enriquez (1983), o laço social nunca é estabilizado permanentemente e absolutamente, de modo que a predominância de um desejo de construção (ligado à pulsão de vida) é sempre suscetível a trazer de volta o caos (pulsão de morte), ou seja, mesmo o laço social pacífico comporta em si uma violência latente, representada pela horda.

Em um artigo mais recente, Enriquez (1990) volta à idéia dessa tensão fundamental inerente ao processo social, explorando-a através dos conceitos de sublimação e idealização. Nesse sentido, Enriquez observa que a sublimação não se opõe à idealização, ambas trabalham juntas na constituição do laço social e engendram-se mutuamente. Enquanto a idealização serve para reforçá-lo, a sublimação lhe concede uma certa flexibilidade, permitindo a renovação dos ideais.

A visão de Enriquez se aproxima bastante da concepção que adotamos aqui, tanto no que diz respeito à tensão inerente a todo processo social, quanto no que diz respeito à função que a idealização ocupa na constituição do laço social. Propomos que, segundo o mito freudiano, a elaboração do laço social parte de um corte radical com o poder absoluto do pai na horda, passa pelas idealizações e identificações especulares típicas do clã totêmico, e chega até o pacto fraterno, caracterizado pelas identificações mediadas pelo ideal. À luz das contribuições de Marcelli (1993) suscitadas a partir de reflexões a respeito dos grupos de adolescentes, as relações fraternais especulares, aqui correspondentes ao modelo do clã totêmico, são elementos reveladores da problemática edípica, através do qual pode-se elaborar as questões centrais ligadas aos primeiros objetos de amor e introjetá-los através de identificações mais consistentes em um momento posterior.

Supomos ainda que a passagem das identificações especulares para as identificações mediadas pelo ideal equivale àquilo que Assoun (1998) chama de "socialização do narcisismo" quando evoca a questão do laço fraterno na constituição psíquica. Segundo Assoun, o laço ao

⁹¹ Se précise alors l'enjeu fondamental: le lien social pour advenir devra favoriser l'ordre et la clarté, le consensus et l'harmonie en acceptant que cet ordre soit menacé continuellement par le désordre, cette clarté par l'obscurité, le consensus par le conflit (que donc *ordre et désordre soient consubstantiellement liés*) et en phantasmant les dangers insupportables qu'apporterait avec lui ce monde de l'informe, afin de pouvoir mieux s'en protéger et s'en dégager

irmão tem inicialmente uma função especular, atuando como um duplo rival ao presentificar para o sujeito a própria incompletude, até assumir o lugar de um semelhante, funcionando como garantia de reconhecimento de traços identificatórios do pai. Diríamos, portanto, que a passagem da identificação primária às identificações secundárias pressupõe a idealização e as identificações especulares típicas dos clãs totêmicos. Assim, consideramos o clã totêmico como um estágio de passagem na elaboração dos ideais e do laço social, que corresponde à transferência dos investimentos verticais na figura do pai da horda às identificações horizontais predominantes no grupo fraternal. Dessa forma, o totem ocupa um lugar de passagem entre o pai real da horda e o ideal do grupo fraternal, que atua como um objeto transicional na elaboração do narcisismo articulado ao Édipo.

Em suma, o que notamos em cada uma das figuras de laço social apresentadas são diferentes modalidades de se situar em relação ao pai, seja vivendo-se no regime do ato e das oscilações afetivas decorrentes da ambivalência na caso da horda, seja ensaiando-se um posicionamento especular em relação a ele no caso do clã totêmico, ou, finalmente, instituindo-se um ideal e tentando fazê-lo valer de diferentes formas, mais ou menos alienadas, como seriam os casos, respectivamente, das massas e do grupo fraternal. Também podemos pensar as diferentes figuras de laço social aqui propostas a partir dos vários modos de identificação e investimento objetal que são possíveis em cada uma delas. No primeiro caso, a identificação é total e imediata, confundindo-se com o investimento objetal; no segundo, ela é especular e ainda depende da presença concreta do objeto; e, finalmente, no terceiro momento, instaura-se o ideal como instância mediadora que regula as identificações como precipitados dos vínculos objetais (Freud, 1976[1923]). Essas diferentes modalidades de identificação, articuladas aos diferentes modelos de grupo que propomos aqui, são definidas por Missenard (1982), que trabalha especificamente essa questão no interior dos grupos da seguinte forma:

"No desenvolvimento psíquico, essas diversas formas de identificação são articuladas umas às outras; a identificação especular ao objeto parcial permite que criança se desprendia da identificação primária fusional. Assim, à alienação inicial completa ao desejo da mãe se sucede uma primeira distinção; depois a criança abandona essa posição pela identificação edipiana ao pai interditor e admirado (...) e é evidente que no funcionamento psíquico do adulto, essas diferentes identificações permanecem articuladas umas às outras" (Missenard, 1982: 222. Tradução livre Ana Lúcia Ribeiro).⁹²

⁹² "Dans le développement psychique ces différents formes d'identification sont articulées les unes aux autres; l'identification spéculaire à l'objet partiel permet à l'enfant de se dégager de l'identification primaire fusionnelle. Ainsi, à l'alienation initiale complète au désir de la mère succède une première distinction; puis l'enfant abandonne

Nesse sentido, consideramos bastante interessante a perspectiva de que em todo funcionamento psíquico, como em todo laço social, essas diferentes modalidades identificatórias estão sempre presentes, articuladas umas às outras. Da mesma forma, sabemos que é praticamente consensual a idéia de que a dissolução do Édipo não invalida a permanência de um registro pré-edípico no psiquismo, cujo papel desempenhado continua a ser de grande importância na vida psíquica. Sugerimos que no social as coisas não se passam diferente. Pelo contrário, como o próprio Freud (1921) observa, a experiência de grupo favorece uma certa regressão e manifestação de processos psíquicos bastante arcaicos. Nessa perspectiva, que privilegia o social como *locus* de tensões e transformações constantes, podemos pensar as tensões entre horda, clã totêmico e grupo fraternal em termos das diversas conjunções possíveis entre eu e ideal.

Portanto, o que propomos aqui com a suposição de diferentes modelos de constituição social é uma ênfase na articulação entre eles, que, no nosso entender, são interdependentes. Dessa maneira, podemos analisar os diferentes modos de organização coletiva a partir de uma ótica dinâmica, levando em conta a plasticidade dos fenômenos psíquicos e sociais. Enfim, podemos concluir que o caminho de ir e vir da horda ao grupo fraternal demonstra o vigor de uma sociedade, o que se manifesta através da recriação constante dos ideais, que por sua vez promovem uma certa coesão social, servindo de elementos unificadores e de referências a determinadas comunidades e exigindo a renúncia a certas satisfações em nome do pertencimento a um grupo social. Porém, o fantasma da horda estará sempre presente como marca originária do laço social (Enriquez, 1983), consistindo numa ameaça à integridade do poder instituído, o que, ao mesmo tempo, deixa aberta a possibilidade de inúmeras formas de reelaboração dos laços, pelas diversas «fratrias» que emergem do universo social. É isso o que dá corpo e vida a toda sociedade, e talvez o tribalismo contemporâneo expresse bem a vivacidade das inúmeras formas, plurais, jovens, da vida social.

3.4. As tribos como novas fratrias: clãs totêmicos ou grupos fraternais?

cette position par l'identification oedipienne au père interdicteur et admiré...il va de soi que dans le fonctionnement psychique de l'adulte ces différents identifications restent articulées les unes aux autres".

Na discussão feita no primeiro capítulo, tomamos a tribalização como uma manifestação paradigmática do laço social contemporâneo, caracterizando-o essencialmente por um estado de fluidez e de instabilidade, decorrente da dissolução das instituições tradicionais, o que induz a um retorno aos fundamentos da vida em sociedade (Maffesoli, 1987 ; Gauchet, 1998 ; Santos, 1998). Nesse mesmo capítulo, vimos também como essa discussão tem sido encaminhada através da teoria psicanalítica por vários autores que, ao apontar para o declínio das figuras de Outro (Dufour, 2000) e para os impasses no plano dos ideais no mundo contemporâneo (Cadoret, 2000), mostram-se particularmente sensíveis à questão da adolescência. Partindo disso, consideramos a adolescência como um fenômeno paradigmático do mal-estar contemporâneo, que aponta para o estado atual do laço social diante da ausência de ideais eficazes que sirvam de referências identificatórias no plano da cultura para os sujeitos que nela se constituem. Vejamos de que forma Douville, preocupando-se com questões semelhantes a respeito da articulação da adolescência com o laço social contemporâneo, nomeia essa situação.

"A esse respeito, notaremos neste escrito, como em muitos outros, até que ponto uma dissertação sobre a adolescência é facilmente acompanhada de digressões sobre nossa época. No que nos concerne, trabalhamos essa dimensão da emergência e da passagem adolescentes a partir de uma inquietação à qual ocorreu-nos dar um nome: a melancolização do laço social. *A melancolização do laço social sobrevém quando toda diferença pode tomar o lugar de qualquer diferença. Não haveria mais limite impossível na passagem em metamorfose da vida à morte, do masculino ao feminino. Se a melancolia do laço social marca o triunfo sem restrição das confusões de registros, fica difícil ver nessa barbárie – ou seja, no esquecimento de que a linguagem se organiza no campo do Outro – qual instância iria garantir ao jovem que, após suas errâncias, suas desorientações, ele encontraria sim uma brecha do e no Outro, onde pudesse se alojar*"(Douville, 2000a:54. Tradução livre Ana Lúcia Ribeiro.)⁹³

Como Douville constata no trecho acima, a crise do laço social que a adolescência revela também pode ser pensada como uma "melancolização do laço social" expressão cunhada originalmente em 1988 (Douville, 1988 apud. 2000b), que desdobra a tese lacaniana a respeito do declínio do pai, destacando os problemas relativos à uma instância terceira no mundo

⁹³ "À cet égard, on remarquera, dans cet écrit, comme dans bien d'autres, à quel point une dissertation sur l'adolescence s'accompagne aisément de digressions sur notre époque. En ce qui nous concerne, nous travaillons cette dimension d'émergence et du passage adolescents à partir d'une inquiétude à laquelle il nous est arrivé de donner un nom: la mélancolisation du lien social. *La mélancolisation du lien social* survient quand toute différence peut prendre la place de n'importe quelle différence. Il n'y aurait plus de cap d'impossible dans le passage en métamorphose de la vie à la mort, du masculin au féminin. Si la mélancolie du lien social signe le triomphe sans partage des confusions de registres, on voit mal alors dans cette barbarie – soit l'oubli que le langage s'organise au champ de l'Autre – quelle instance irait garantir au jeune qu'après ses errances, ses désorientations, il trouverait bien une faille de et dans l'Autre où se loger".

contemporâneo⁹⁴. Segundo Douville (2000b), a melancolização do laço social resulta de uma falência e de uma dispersão das ficções compartilhadas e das referências terceiras, que provoca uma dificuldade no confronto com a Alteridade. Essa situação gera impasses na transmissão do laço social, de modo que as relações sociais tornam-se progressivamente mais diretas e imediatas, disseminando-se o fantasma de auto-engendramento individual e social. Nesse panorama, Douville destaca sobretudo a falência do modelo político e das instâncias jurídicas, segundo ele, representantes máximos da Alteridade na sociedade ocidental moderna.

"Uma constante: a dupla institucionalização do sujeito e da língua passa, no Ocidente, pela dimensão fundadora do jurídico, isto é, pela fundação jurídica da 'alteridade'. Estado, instituição têm a mesma etimologia: *in status, instatuere*: estar de pé, pôr-se em bom estado. Como o homem pode habitar a separação, separação de seu próprio narcisismo, mas também franqueamento da vida reduzida à sobrevida, se o atual da cultura não oferece mais do que ficções de auto-fundação? Essa questão atravessa o político e suas violências, mas ela vive também no cerne da subjetividade, da subjetivação" (Douville, 2000b: 246. Tradução livre Ana Lúcia Ribeiro).⁹⁵

Assim, ao fazer um paralelo entre o que ocorre no plano social e a cena psíquica, Douville observa que o que predomina no mundo de hoje é um fantasma de continuidade integral entre a vida e a morte, bem como de abolição generalizada dos limites e das descontinuidades entre os sexos e as gerações, o que nos remete ao ideal cultural da adolescência tratado no segundo capítulo (Calligaris, 2000). Trata-se de um laço social que mascara a questão da Alteridade e dos limites, e, assim, não favorece o lidar com a falta e com as diferenças. Como Douville observa, esse fantasma tem consequências tanto no plano individual quanto no plano sociopolítico, de modo que "reinvindicações pulsionais colocadas a serviço da tirania de construções infantis, e de figuras de mestre gozadoras são recolocadas na ordem do dia"(Douville, 2000b:242).

Segundo Douville (2000b), o que caracteriza uma sociedade baseada em tais laços é a ausência de ideais descentrados do próprio eu que sirvam como referências identificatórias eficazes para os sujeitos que nela se constituem. Comentando Douville, Richard (1998) observa,

⁹⁴Tanto as discussões levantadas por Douville(2000 a/b), quanto as hipóteses de Dufour (2000) e de Cadoret (2000) a respeito dos problemas referentes ao simbólico e aos ideais na sociedade contemporânea nos remetem imediatamente à tese lacaniana a respeito do declínio do pai na Modernidade, mas oferecem também uma outra possibilidade de leitura para ela, que privilegiaremos nesse trabalho, centrando nossa discussão na questão dos ideais.

⁹⁵ "Une constance: la double institutionnalisation du sujet et de la langue passe, en Occident, par la dimension fondatrice du juridique, c'est à dire par la fondation juridique de l 'alterité. État, institution, c'est la même étymologie qui va nous toucher ici: *in status, instatuere*: être debout, se mettre en état. Comment l'homme peut-il habiter la séparation, séparation d'avec son propre narcissisme mais aussi affranchissement de la vie réduite à la

ainda, que, tal como se dá com o objeto na identificação melancólica, que é incorporado em sua totalidade confundindo-se com o próprio eu, o laço social melancolizado não se faz representar psicologicamente sob a forma de um ideal distinto do eu. Talvez possamos pensar, então, a ausência de ideais sociais a qual se refere Douville, na verdade, como uma perturbação do registro do ideal do eu na sustentação do laço social, que promove a reedição do eu ideal narcísico, o que induz a um gozo totalitário, atomizado e instantâneo.

A tese a respeito da « melancolização do laço social » é adotada por outros autores que trabalham na interface entre a psicanálise e as ciências sociais (Cadoret, 2000, Richard, 2001, Rassial, 2001), sendo utilizada principalmente para situar a questão da adolescência no mundo contemporâneo. De fato, segundo Richard (1998), a questão do laço social melancolizado torna-se particularmente grave no caso da adolescência, momento em que, por definição, os ideais são abalados e a relação ao Outro é reelaborada, o que só reforça nossa tese relativa à adolescência como um objeto revelador do laço social contemporâneo. Assim, talvez possamos entender a errância típica ao individualismo contemporâneo, que ecoa com o « nomadismo típico da adolescência » (Douville, 1993), como retrato de uma situação em que o sujeito vaga por entre os objetos totalitários aos quais se apegava temporariamente como « pseudo-ideais » (Douville, 1993).

Ao final de um recente artigo em que trabalha novamente essa tese, Douville (2000b) sugere que a melancolização do laço social pode ser equivalente a uma perversão do laço social, de modo que também consideramos possível aproximá-la das observações de Calligaris (1991) a respeito do « sintoma social perverso », que, segundo ele, predomina cada vez mais no Ocidente em detrimento de um « sintoma social neurótico ». Partindo do caso extremo do nazismo, Calligaris (1991) constrói uma hipótese sobre a « inércia normal de todo laço social » (Calligaris, 1991 :116), que se faz presente explicitamente em todas as formas de totalitarismo. Calligaris argumenta que a tendência natural de todo laço social está na direção de uma alienação total do sujeito à sua posição instrumental no laço, o que ele analisa particularmente através do modo de relação ao saber que se instaura no Ocidente moderno, tomado como um saber sabido e não suposto.

“Talvez já estejamos numa transformação do sintoma social dominante – que, para Freud, é um sintoma social neurótico – num sintoma social perverso. Quero dizer, com perverso, um

survie, si l'actuel de la culture n'offre plus que des fictions d'auto-fondation? Cette question traverse le politique et ses violences, mais elle vit aussi au couer de la subjectivité, de la subjectivation”.

sintoma no qual o saber paterno não é mais um saber suposto, mas é culturalmente um saber sabido e compartilhado" (Calligaris, 1991:117).

Consideramos que as observações de Calligaris a respeito dos totalitarismos para os quais, segundo ele, caminha o sintoma social contemporâneo, assim como a hipótese de Douville relativa à melancolização do laço social, correspondem ao que foi pensado aqui a respeito da massa como um modo de laço social que reedita a situação mítica de aliciação absoluta da horda, colocando em vigência um eu ideal no lugar de um líder tirânico ou de uma ideologia. Nesse sentido, supomos que a melancolização do laço social decorre da falência do pacto fraternal sustentado por um ideal do eu instaurado a partir das identificações entre os irmãos, de modo que fragilizam-se os limites entre o eu e o ideal, e, assim, abre-se espaço para a vigência do eu ideal narcísico.

Portanto, pensamos que falar em melancolia do laço social significa, antes de mais nada, falar na falência de um determinado modelo de laço social universalizante, sobre o qual se funda a sociedade ocidental na Modernidade, cujas bases fundamentais podem ser encontradas no ideário da Revolução Francesa. A falência do contrato social, tal como discutimos no nosso primeiro capítulo, decorre principalmente da perda de legitimidade de suas premissas universais (Santos, 1998), e do excesso de burocratização ao qual ele se destinou (Maffesoli, 1992). Mas isso não significa supor que toda forma de laço social existente no mundo contemporâneo se aproxime de um estado patológico, moribundo ou agonizante. Resta-nos poder olhar para as tentativas de transcender essa tendência global, ainda que de forma local ou pontual, como nos sugere Maffesoli (1987).

De fato, Maffesoli (1987, 1992) chama a atenção para um laço social que oscila permanentemente entre uma situação de institucionalização extrema e um retorno às suas bases arcaicas. Essa situação coincide com a leitura proposta aqui a respeito do mito do pai da horda, segundo a qual o laço social nunca se estabilizaria definitivamente, ele implica numa tensão constante entre a horda mítica e as instituições tipicamente modernas que presentificam o que aqui discutimos através do grupo fraternal, de modo semelhante ao que supõe Enriquez (1983). Partindo disso, talvez possamos pensar que, na contemporaneidade, essa tensão se agrava e ganha cada vez mais corpo, presentificando-se através da pluralidade dos modos de laço social que ela promove. Nesse sentido, será que podemos falar em um laço social hegemônico? Ou será que, mais do que nunca, torna-se necessário abandonar as premissas universalizantes para podermos

nos debruçar sobre a diversidade, que por vezes confunde-se com fugacidade, dos laços sociais contemporâneos?

Gostaríamos de contribuir para essa discussão, olhando para o laço social contemporâneo a partir de determinadas saídas, mínimas, singulares para essa situação global, através dos novos laços que, de fato, se fazem presentes no mundo atual e que caracterizam particularmente a situação da adolescência hoje. Na ausência de grandes ideais compartilhados, que apontem para um futuro possível, encontramos-nos diante de uma certa orfandade simbólica que nos obriga permanentemente a nos reassegurarmos de nossa pertinência a uma sociedade e a uma cultura. Como vimos, aos adolescentes cabe, simultaneamente, reengendrar e apropriar-se do laço social (Cadoret, 200), o que nos permite pensar na hipótese dos novos rituais de iniciação, auto-engendrados, que eles inventam através das tribos. Mas que laços são esses e quais são os seus fundamentos?

Talvez possamos dizer, numa leitura psicanalítica, que assistimos a um ansio generalizado pela reelaboração das instâncias mediadoras nas relações dos sujeitos com o social, ou seja, das instâncias ideais, no mundo ocidental, o que nos parece corresponder ao que Maffesoli discute a respeito do tribalismo contemporâneo. As tribos expressam um movimento constante de constituição e de reconstituição do laço social e, assim, não se apresentam como grupos estáveis, estruturados em torno de um terceiro que ocupa o lugar do ideal do eu, como é o caso da família para Freud ([1913] 1974) e do Estado para Enriquez (1983). Nesse sentido, a noção de tribo, ou melhor de tribalismo (Maffesoli, 1987), nos remete aos clãs totêmicos do mito freudiano, que se deparam com a tarefa de reconstituir o laço social após a morte do pai da horda sob novas bases, recorrendo, para isso, à idealização de um totem que marca aquele grupo social diante dos outros e está na base das identificações especulares.

Sendo assim, supomos que, com a fragilização das instituições tradicionais, há uma exigência permanente da reinstauração do laço social, que passa fundamentalmente pelo modelo idealizatório e especular do clã totêmico, até que as identificações mediadas pelo ideal do eu típicas do grupo fraternal possam se sustentar. Como nos lembra Assoun (1983), na origem do laço social, discutida por Freud em *Totem e tabu*, os irmãos idealizam para que possam se identificar entre eles. Assim, Assoun chama a atenção para o fato de que a idealização e a identificação mediada pelo ideal, aqui trabalhadas como os processo típicos do clã totêmico e do grupo fraternal respectivamente, estão intimamente relacionadas. As identificações e as

sublimações que garantem a sustentação de um ideal social a ser atingido nos moldes do ideal do eu, presentes no grupo fraternal, dependem, em primeira instância, de idealizações compartilhadas e permeadas pela ordem da Ilusão presentes nos clãs totêmicos.⁹⁶

Nesse sentido, pensamos que a idealização de um totem, processo fundamental sob o qual se sustenta o clã totêmico, parece constituir a questão essencial do tribalismo, cuja marca essencial é o prazer pontual do encontro, ligado à reafirmação do sentimento de pertencimento a um grupo específico. Assim, ao onde o prazer derivado da fusão idealizante típico dos clãs totêmicos, sustentados primordialmente pelas idealizações e pela Ilusão, parece corresponder o desejo de « fazer um » numa tribo (Maffesoli, 1987)

Cabe lembrar, porém que, ao supomos uma etapa idealizatória na constituição do laço social, situada na transição entre o eu ideal e o ideal do eu, o que estaria sendo reeditado pelas tribos contemporâneas, não estamos negligenciando seu potencial alienante, uma vez que as idealizações se baseiam na encarnação do ideal em um objeto fantasmático, tão sedutor quanto perseguidor. Nesse sentido, não negligenciamos os perigos dessa situação, que certamente implica o convívio mais próximo com o fantasma da horda e da onipotência primária sob forma transfigurada nas idealizações, na ausência de instâncias mediadoras mais estáveis, nos moldes do ideal do eu, que permitam outros modelos de relações e trocas sociais.

Supomos que, essa situação alienante, pode, porém, ser transcendida, dando origem a uma laço social mais sólido, sustentado basicamente por identificações mediadas por um ideal do eu compartilhado, como identificamos no grupo fraternal. Assim, consideramos que, se o tribalismo diz respeito a uma instabilidade do laço social, isso não significa necessariamente o retorno da horda e da barbárie, mas pode apontar, pelo contrário, para novas tentativas de organização social através de uma reinstauração dos ideais sociais, no que, como vimos, a idealização tem uma participação fundamental.

Esse processo pode, porém, fracassar, resultando em uma reedição da horda sob a forma melancolizada das massas fundamentalistas ou burocráticas que são frequentemente tomadas

⁹⁶ Tendo em vista nossas atuais reflexões a respeito das tribos, somos levados a repensar algumas das afirmações feitas anteriormente sobre o grupo fraternal, cujo destino final, segundo Freud ([1913]1974) corresponde à constituição de instituições sociais representadas pela família e pelo Estado. Gostaríamos de marcar aqui que a existência dessas instituições, por si só, não garante a continuidade do pacto fraternal, mas pode, pelo contrário levar a fundamentalismos que reeditam a situação da horda nas massas burocráticas, representando assim uma das manifestações do que tomamos com a melancolização contemporânea do laço social. Consideramos que a preservação do pacto fraternal, por outro lado, depende das identificações constantes entre os irmãos/semelhantes que dele participam, tal como trabalha Kehl (2000).

como paradigma do laço social contemporâneo. A sustentação de um ideal a qualquer preço, nos moldes do eu ideal presente na horda-massa, em prol da estabilidade do corpo social, já levou e ainda leva a catástrofes e fundamentalismos. De fato, o excesso de burocratização e a paixão pela instrumentalidade (Calligaris, 1991) que se fazem presentes na horda-massa muito já se distanciaram do pacto fraternal do qual se originaram as instituições fundamentais como representantes dos ideais sociais.

Enfim, nossa hipótese é a de que as tribos, essas novas fratrias, expressam um retorno às bases arcaicas do laço social, remontando sobretudo ao primeiro momento da organização fraterna após a morte do pai, representado pelo modelo dos clãs totêmicos. Fica a questão sobre até que ponto o momento de Ilusão necessário nesse processo pode se cristalizar, transformando-se em um sintoma, ou pode ter um outro destino na trama fantasmática dos sujeitos adolescentes, ajudando-os a elaborar o seu engajamento no laço social. Talvez isso dependa, por um lado, de cada sujeito e da maneira como se apropria do laço social, mas também dos destinos que cada tribo ganhará em sua relação com a sociedade ao seu redor.

CAPÍTULO 4

ESTUDO DE CASO: O MOVIMENTO *FUNK* NO RIO DE JANEIRO

4.1. Ser adolescente nos anos 90: uma nova sociabilidade

A adolescência dos anos 60 e 70 é frequentemente associada aos *movimentos de crítica política e cultural* (Heller, 1998), a dos anos 80, às *galeras* ou às *ganguês*, articuladas respectivamente a uma sociabilidade urbana solta ou organização em torno de atividades claramente criminosas (Dubet, 1987). Nos anos 90, fala-se em *tribos*. Assim, ao lado das *ganguês* e das *galeras*, que permanecem presentes, atreladas a atividades ilícitas ou simplesmente a redes de amizades locais, podemos notar o aparecimento de uma nova forma de sociabilidade entre os jovens nas metrópoles, ligada a atividades culturais ou de lazer que surgem no mundo da rua, ou promovida pela aliança frente aos impasses atuais nas relações com as instituições sociais e políticas (Sposito, 1994)⁹⁷.

A noção de tribalização apresentada por Maffesoli (1987) nos parece bastante adequada para circunscrever essas novas redes sociais que se estabelecem entre adolescentes hoje, denominadas por eles próprios de *tribos*. As *tribos* não se restringem a experiências compartilhadas por um pequeno grupo de amigos, mas referem-se a uma segmentação do tecido social em diversos grandes agrupamentos, caracterizados por uma certa plasticidade e fugacidade, bem como pela possibilidade de circulação dos seus membros de uma tribo a outra, sendo tomadas aqui como um modo paradigmático do laço social contemporâneo. Assim, assistimos no nosso universo urbano a uma disseminação incessante dessas *tribos* de adolescentes (os punks, os rappers, os funkeiros, os clubbers, os skatistas, etc.), que se distinguem umas das outras principalmente em função de diferentes micro-culturas e de determinadas práticas ritualísticas às quais estão atreladas. As *tribos* também são associadas a determinados estilos vestimentares e bens simbólicos, que assumem para seus componentes o valor de referências identitárias

⁹⁷ Enquanto as *ganguês* predominam nas metrópoles norte-americanas, como Nova Iorque, Chicago e Los Angeles, sendo frequentemente atreladas à questão do tráfico de drogas, as *galeras* são mais associadas à realidade francesa, sendo entendidas muito mais como produtos de uma crise social e moral resultante do processo de imigração e da inflação dos grandes centros urbanos nas últimas décadas (Dubet, 1987). Pensamos que ambas também estão presentes na realidade brasileira, com suas devidas variações, porém nosso interesse não está voltado para elas, mas

fundamentais, ainda que transitórias, dentro de uma lógica da exclusão/inclusão predominante na sociedade de consumo contemporânea. Destaca-se sobretudo o papel das preferências musicais como um elemento determinante na constituição das tribos, em função da ampliação do acesso aos produtos da indústria fonográfica e aos meios de produção musical, possibilitados pelo avanço da tecnologia (Herschman, 1997).

A presença das tribos nas metrópoles contemporâneas expressa um novo modo de movimentação social no espaço urbano, bem como de apropriação dos diversos códigos culturais que nele convivem (Sposito, 1994). Para os adolescentes que compartilham dessa nova forma de sociabilidade urbana, a cidade se apresenta como um palco pronto a ser ocupado através de diversas cenas que são criadas e recriadas, cada uma com indumentária e trilha sonora própria. De fato, a origem das tribos remonta a uma certa noção de demarcação territorial do espaço urbano, seja através do uso do grafite (palavras ou desenhos coloridos e densos que se espalham pela cidade) ou até mesmo da segregação efetiva, com o impedimento da livre circulação em um determinado espaço. Dessa forma, a cidade é remapeada e dividida em diferentes territórios em função das diversas tribos que por eles passam a circular.

De acordo com o que observam Sarlo (1997) e Canclini (1997), as tribos representam novas formas de socialização e de acesso aos bens de consumo para os adolescentes, alternativas à perda de expectativas em relação às instituições tradicionais, tais como a escola, a família e o Estado. No caso dos "bandos" existentes na Cidade do México, Canclini (1997) observa que estes são uma evidência da incapacidade das macropolíticas sociais e culturais em dar respostas à multiplicidade policultural que vem se instalando nos grandes centros urbanos. Dessa forma, segundo ele, os bandos compensam a atomização e a desagregação das grandes cidades, oferecendo a participação em grupos e funcionando como referências simbólicas, suplências aos aparatos políticos e culturais que se tornaram obsoletos. De modo similar, Sarlo (1997) enfatiza que as diversas "tribos culturais jovens" que se formam em Buenos Aires parecem possibilitar uma certa estabilidade simbólica que anteriormente era garantida pela vigência de uma moral que entrou em crise.

Essa situação não difere muito do que ocorre no Brasil. Como observa Sposito (1994), com a crise das instituições sociais, tais como a família e a escola, a rua adquire um relevo

sim para a terceira modalidade de laço entre os adolescentes apresentada, a tribo, que julgamos mais representativa da situação atual do laço social entre os adolescentes nas diversas cidades do mundo globalizado.

fundamental na socialização juvenil. No Brasil, se a indefinição entre o mundo da casa e o mundo da rua já é um dado cultural (Da Matta, 1991), isto é ainda mais acirrado com a fragilização do laço social que atinge globalmente as sociedades ocidentais. Assim, acentua-se aqui a dissolução dos limites entre o público e o privado, o que se faz presente particularmente no caso dos jovens, em processo de inserção no laço social, levando-os a participar diretamente das tensões e acomodações na trama social. Nesse sentido, Sposito (1994) cita a disseminação dos grupos de rap na cidade de São Paulo como uma situação exemplar desse novo modelo de sociabilidade entre os jovens. O fato dos grupos de rappers nascerem do mundo da exclusão social e racial, segundo ela, não deve ocultar uma terceira dimensão excludente à qual eles respondem, relativa à sua posição na cadeia geracional. Essa terceira dimensão da exclusão sofrida pelos jovens, segundo ela, diz respeito a uma situação que atinge particularmente os brasileiros, marcados pelas estreitas possibilidades de emprego e pelas dificuldades com as instituições sociais, que agravam os impasses na sua relação com o *socius*. Portanto, de maneira semelhante ao modo como tomaremos aqui o caso do funk no Rio de Janeiro, o rap é analisado por Sposito (1994) como um “produto da sociabilidade juvenil, reveladora de uma forma peculiar de apropriação do espaço urbano e do agir coletivo, capaz de mobilizar jovens excluídos em torno de uma identidade comum” (Sposito, 1994: 167).

A título de exemplo, também vale a pena evocar a pesquisa de campo feita por Caiafa (1985) nos anos oitenta sobre o movimento punk na cidade do Rio de Janeiro, onde a autora já observava muitas características presentes na tribalização contemporânea (Maffesoli, 1987).

“Os punks são jovens entre 15 e 22 anos que se deslocam em bando e não é difícil perceber que estão juntos e algo os une. Não só o visual mas a atitude; eles têm a inquietude e a dispersão dos grupos sem líder; quando caminham eles se propagam, o bando se expande pelas ruas sem gregarismo, mantendo contudo a mesma maneira de enfrentar as coisas e as pessoas, num atrevimento tranquilo e sem revide” (Caiafa, 1985:15).

A pesquisa de Caiafa (1985) nos permite vislumbrar um pouco como se dá o funcionamento cotidiano do movimento punk, observando, por exemplo, que nas relações entre os punks não há espaço para confidências ou para o confronto de histórias de vida. No universo punk, conhecer alguém não é mergulhar em sua biografia, mas sim intragarir junto aos outros e conversar sobre os temas de interesse comum. Como descreve a autora, nas relações efêmeras que os punks estabelecem uns com os outros, prevalecem os olhares rápidos, que não se fixam, ao lado de uma certa apologia do presente na qual não há lugar para projetos futuros ou

preocupações com o destino do movimento. Como Caiafa (1985) observa ao final de seu ensaio, a própria dinâmica do mercado de consumo determinou o destino dos punks, de modo que, ao ser incorporado pela mídia, o movimento punk, que esteve sempre muito marcado pela expressão de uma certa revolta em relação aos valores estabelecidos, foi sofrendo reformulações e perdendo a sua marca original, dando origem a diversos grupos ligados a novos estilos musicais: *o hardcore, o heavy-metal, heavy-punk, etc*

O caso dos punks serve para reforçar a estreita relação entre a formação das tribos e a constituição de verdadeiras micro-culturas juvenis, muito frequentemente ancoradas em estilos musicais particulares que se prestam a sua expressão. A música como referente na constituição das tribos também nos remete à recente polêmica suscitada nas mídias e nas instâncias jurídicas pelas chamadas festas *rave*⁹⁸, frequentadas semanalmente por milhares de jovens (Saunders, 1997), fenômeno que se iniciou nos EUA e na Inglaterra ao final dos anos 80 e hoje é absolutamente marcante em todas as grandes metrópoles do mundo ocidental.. Essas festas são embaladas ao som da música tecno⁹⁹, tida por críticos musicais como o estopim de uma nova revolução musico-cultural comparável a que se deu com a emergência do rock (Bara, 1999), e pela ingestão de *ecstasy*¹⁰⁰, identificado como a droga por excelência dos tempos atuais. Trata-se de um ritual de fim de semana para milhares de jovens, que se inicia com a escolha do traje apropriado para ir a festa, de preferência algo extravagante, e com uma primeira pequena reunião para ingestão do *ecstasy*. Durante a festa, os relatos são de uma profunda experiência de comunhão e de fusão coletivas (Fontaine, 1996) proporcionada por um estado de transe induzido pela música e pela droga, em que a dança substitui a palavra, o que nos faz pensar de fato em um ritual (Petiau, 2001).

Após essas breves incursões por algumas manifestações da tribalização juvenil contemporânea, vamos mergulhar mais profundamente no universo das novas tribos urbanas e

⁹⁸ Do inglês *to rave*, delirar, extasiar-se. Festa onde se dança ao som de músicas eletrônicas durante toda a noite (se prolongando algumas vezes durante o dia seguinte) que ocorrem de preferência em um lugar inabitual ou fora da cidade, improvisado e decorado especialmente para a festa (Bara, 1999). As primeiras raves datam da década de oitenta na Inglaterra, mas ao longo da década de noventa espalham-se por toda a Europa, EUA e pela América do Sul, incluindo as grandes cidades do sudeste brasileiro, tais como Rio de Janeiro e São Paulo, onde revistas locais (Veja, 14 de junho 2000) já discutem o fenômeno e suas implicações.

⁹⁹ Gênero musical criado a partir de efeitos eletrônicos de computador, em que diversos fragmentos de músicas de várias épocas e autores podem ser mesclados, caracterizando-se por uma batida repetitiva e agressiva, pela ausência de uma melodia central cantada ou simplesmente tocada, e por ser tecnicamente produzido no momento da festa por um DJ (discotecário) ou em estúdio por qualquer pessoa que tenha o equipamento adequado (Bara, 1999).

¹⁰⁰ Comprimido ou cápsula, composto químico que atua aumentando a produção de serotonina e de dopamina no cérebro, gerando sensações de prazer, relaxamento e ampliando a capacidade de empatia e afeição (Fontaine, 1996).

das micro-culturas a elas articuladas através da análise de um outro movimento musical que têm conquistado grande reputação nos setores jovens populares do Rio de Janeiro na última década e que ainda promete alguns desdobramentos nesse novo século: o movimento funk. Ainda que possa ser pensado como a manifestação de uma reivindicação racial e social específica, ligada sobretudo à população negra e aos setores mais pobres, o movimento funk também pode ser tomado como mais uma das formas pelas quais a questão identitária se coloca de modo incisivo e generalizado para os adolescentes na contemporaneidade, uma vez que as referências identificatórias se complexificam e os ideais estão em falência.

Cabe esclarecer que não estamos supondo que a análise de uma manifestação específica das tribos, particular a um determinado local, seja representativa da totalidade desses grupos, ainda que possamos encontrar, muitos elementos comuns, por exemplo, entre os bailes funks e as raves. Consideramos, por outro lado, que uma reflexão psicanalítica sobre um dessas tribos, no caso o funk, pode ser útil para nos fazer pensar sobre a situação da adolescência contemporânea em relação aos novos rituais e modalidades identificatórias que estão sendo propostos pela nossa sociedade.

Nesse sentido, apresentaremos algumas considerações históricas a respeito do funk e de sua implantação no Rio de Janeiro, a partir de alguns trabalhos antropológicos que já foram feitos sobre esse movimento. Posteriormente, discutiremos os resultados do trabalho de campo, feito através de entrevistas com jovens que participam do movimento funk hoje, que teve como objetivo fundamental obter material discursivo que nos possibilitasse fazer uma análise dos laços sociais que se estabelecem no interior dessa tribo.

A partir dessas considerações iniciais, nossa proposta de análise do movimento funk carioca parte do pressuposto de que as tribos consistem em novos meios de socialização e de identificação para os adolescentes, face à insuficiência da função da família diante da complexidade simbólica que se apresenta no mundo atual, e à falência de determinados rituais tradicionais na sociedade contemporânea. Assim, o pertencimento a uma tribo pode ser entendido como um verdadeiro ritual de iniciação para os adolescentes contemporâneos, que presentifica a necessidade de uma permanente reinstauração do laço social por parte dos mesmos para que possam dele se apropriar singularmente. Portanto, buscamos no fenômeno funk um objeto no campo social ao qual possamos dirigir nossas questões sobre a adolescência e o laço

social contemporâneo, definidas a partir do referencial psicanalítico, e, assim, pretendemos ampliar nosso poder de reflexão sobre as hipóteses desenvolvidas na tese.

4.2. Os passos do *funk* dos EUA ao Rio de Janeiro

A história do funk se inicia nos anos 30/40, quando uma grande parte da população negra americana migra do sul para os grandes centros urbanos no norte dos EUA (Vianna, 1988). Esses migrantes trazem em sua bagagem uma música melodiosa e triste conhecida como *blues*, que, ao chegar na cidade, logo se associa ao som estridente das guitarras do *rock* que começam a despontar no cenário urbano. Nasce assim, o *rhythm and blues*, que, aliado ao *gospel*, música protestante negra, dá origem ao *soul*. Durante os anos 60, o *soul* tem grande importância no movimento em prol dos direitos civis dos negros americanos, sendo atrelado ao movimento *black power*, integrado por milhares de jovens. Não obstante, o valor do *soul* enquanto instrumento de contestação e conscientização não tarda a enfraquecer. É então que surge o funk.

“Em 68, o *soul* já havia se transformado em um termo vago, sinônimo de *black music*, e perdia a pureza ‘revolucionária’ dos primeiros anos da década, passando a ser encarado por alguns músicos negros como mais um rótulo comercial. Foi nessa época que a gíria *funky* (segundo o *Webster Dictionary* ‘foul-smelling, offensive’), deixou de ter um significado pejorativo, quase de um palavrão, e começou a ser um símbolo de orgulho negro. Tudo pode ser *funky*: uma roupa, um bairro da cidade, o jeito de andar e uma forma de tocar música que ficou conhecida como funk. Se o *soul* já agradava aos ouvidos da maioria branca, o funk radicalizava suas propostas iniciais, empregando ritmos mais marcados (‘pesados’) e arranjos mais agressivos” (Vianna, 1988: 20)

Mas o funk acaba trilhando o mesmo caminho do *soul*, conquistando um público enorme e sendo difundido para muito além do gueto negro onde nasceu, contribuindo para a explosão do fenômeno *disco* que promove a criação de discotecas no mundo todo. É nesse contexto que surge a figura do DJ (Disk-Jóquei), que terá uma importância fundamental no movimento funk, com repercussões evidentes na disseminação e nos rumos futuros a serem tomados pelo movimento. Trata-se de uma nova forma de resistência e da luta pela “autenticidade *black*” (Vianna, 1988: 21).

No final dos anos 60, os primeiros DJs organizam festas nas praças do Bronx, nas quais não se limitam a tocar discos, mas usam as técnicas de mixagem para construir novas músicas a partir de fragmentos de grandes sucessos. Os DJs passam a ser considerados, então, a alma da

festa, uma vez que a eles compete, entre outras coisas, controlar a intensidade do evento e, para tanto, utilizam-se de artifícios na aceleração e desaceleração do ritmo dos dançarinos. Em alguns momentos, o DJ entrega um microfone para que os dançarinos, que passam a ser chamados de MCs (*masters of ceremony*) ou simplesmente de *rappers*, possam improvisar discursos acompanhando o ritmo da música. Assim, ao lado desses novos rumos do funk, surgem o rap¹⁰¹, o grafiti, e o break, cuja junção dá origem ao que hoje chamamos de cultura hip hop¹⁰², marcada pelo caráter de conscientização política e social, que rapidamente se torna visível nas ruas de Nova Iorque e em seguida se difunde mundialmente repercutindo em inúmeras cidades do mundo hoje¹⁰³.

Assim, o funk vem se expandindo sob a forma de diversas manifestações e produções culturais, que adquirem aspectos singulares em cada novo contexto onde se fixa, chegando ao Brasil no início dos anos 70, importado dos EUA juntamente com o movimento *black power*, e sendo rapidamente enraizado no Rio de Janeiro, onde os primeiros bailes funk são realizados na Zona Sul da cidade, mais especificamente no Canecão. Dali, a idéia de bailes parecidos, ao som do funk e com os equipamentos eletrônicos pilotados pelos DJs, logo se espalhou pelos subúrbios, onde começaram a proliferar festas e equipes de som. Esse primeiro tempo do movimento funk no Rio é conhecido como *Black Rio* e caracteriza-se pelo forte tom reivindicatório a ele articulado, de modo que era apoiado por entidades do movimento negro, sendo a ele dedicadas sérias discussões na mídia. Nessa fase, as músicas veiculadas nos bailes eram exclusivamente americanas e não havia nenhuma produção brasileira original nesse gênero, o que não o tornou menos atraente para milhares de jovens, que se uniam em torno desse estilo musical principalmente pelo ritmo das músicas e pela dança.

No Rio de Janeiro, o funk toma a forma de um movimento particular, constituindo-se numa manifestação cultural típica da realidade da cidade e das questões sociais a ela atrelada (Herschman, 1997). No Rio, onde as favelas se instalam sobre os morros espalhados por toda a cidade, o convívio entre diferentes classes sociais é constante, a cultura de elite e a cultura

¹⁰¹ Iniciais de *rhythm and poetry*. Tipo de música falada (verborrágica) e ritmada acompanhada geralmente por uma bateria eletrônica e por mixagens feitas por um DJ (Herschmann, 1997).

¹⁰² Cultura adolescente original dos guetos negros norte-americanos, que consiste em um conjunto de práticas tais como a dança *break* com seus movimentos mecânicos ritmados e coreografias no solo, o *graffiti* (pichação de rua em muros, no metrô, etc.) e as novas versões do funk feitas através de mixagens, equipamentos eletrônicos e da criação do rap (Vianna, 1988).

popular estão em constante interação, seus produtos circulam e são recriados incessantemente¹⁰⁴, de modo que o funk representa para muitos jovens a possibilidade de se apropriar de referenciais da classe média, incluindo-se aí os objetos de consumo, e integrá-los às suas próprias situações e possibilidades. Isso não impede, no entanto, que seja comum no discurso dos funkeiros a menção ao fato de frequentarem bailes funks enquanto a classe média vai a boates, obviamente, sem deixarem de marcar com um certo orgulho a originalidade do funk em relação a essas outras formas de lazer.

Na década de 80, na trilha do fenômeno das discotecas, a tradição dos bailes funk se dissemina para outras cidades do Brasil, dentre as quais se destacam Salvador e São Paulo, onde o movimento serve como base para o desenvolvimento de outras atividades ligadas à cultura negra, a saber, o Ilê Aiyê baiano (Vianna, 1988) e o rap paulistano (Sposito, 1994). Entretanto, nessas cidades os bailes funk não atingem a mesma popularidade e proporção que alcançaram no Rio, onde, nos anos oitenta, chegam a atrair cerca de um milhão de jovens por fim de semana. É nessa época que começa a nascer a batida conhecida como *Miami bass* e o funk torna-se uma música eletrônica, o que facilita a sua disseminação pelos subúrbios do Rio e incentiva o processo de recriação das músicas através de mixagens. Surgem então os primeiros rap-funks¹⁰⁵ compostos em português, que são comercializadas sobretudo através de mercados clandestinos, a preços populares, onde a disputa por uma fita é acirrada entre os funkeiros, uma vez que essas músicas não chegam às rádios. Mas enquanto São Paulo abraça a cultura hip hop com todas as suas manifestações, imprimindo assim nos seus raps o caráter contestatório e conscientizador ao movimento funk, no Rio prevalece um tipo de música marcado pelo humor e pela sátira (Oliveira, 1997), através dos *melôs* – versões brasileiras dos sucessos americanos, como o *Melô da mulher feia*. Só mais tarde, o funk carioca também começa a expressar as condições de vida nas favelas, marcada pela pobreza e pela violência.

“Eu só quero é ser feliz

¹⁰³ É importante marcar que, desde os seus primórdios, o movimento funk é atravessado por uma tensão entre o seu caráter de contestação proveniente de setores marginalizados e a sua absorção pela indústria fonográfica mundial em larga escala, o que faz dele um fenômeno social bastante complexo.

¹⁰⁴ Isso nos faz pensar que o Rio é uma cidade tipicamente produtora de “culturas híbridas” (Canclini, 1997), marca do mundo contemporâneo globalizado que aqui se manifesta claramente, como de fato já observaram Maffesoli (1987) e Featherstone (1995).

¹⁰⁵ Apesar de o termo rap ou rap-funk ser comum no universo funk, sendo adotado em inúmeros títulos de letras (exemplo: rap do Borel), trata-se de um rap totalmente diferente do que caracteriza a proposta do hip hop. Por isso estamos privilegiando o termo rap-funk quando tratarmos dos raps produzidos particularmente pelos funkeiros.

Andar tranquilamente na favela onde eu nasci
 E poder me orgulhar e ter a consciência de que o pobre tem o seu lugar
 Fé em Deus, DJ
 Minha cara autoridade não sei o que fazer
 Com tanta violência que sinto medo de viver
 Pois moro na favela e sou muito desrespeitado...
 O pobre é humilhado e esculachado na favela
 Diversão, hoje em dia nem pensar
 Pois até nos bailes eles vêm nos humilhar...
 Pessoas inocentes que não têm nada a ver
 Estão perdendo hoje seu direito de viver
 Nunca vi cartão postal em que se destaque uma favela...
 O povo tem sua força, só precisa descobrir
 Se eles lá não fazem nada, faremos tudo aqui"¹⁰⁶

Com o surgimento das primeiras composições em português, a tradição americana dos MCs também é importada para os bailes do Rio, onde eles assumem um lugar importante, ao lado do DJs, na animação da festa, subindo ao palco para fazer raps e falar sobre a comunidade de onde eles vêm. Surgem também composições que relatam o orgulho de pertencer a uma determinada comunidade, que ficam conhecidas como "gritos de guerra"(Oliveira, 1997) e são cantadas no momento em o grupo chega ao baile, num "bonde"¹⁰⁷(Oliveira, 1997).

"Beco do Anchieta no baile, ninguém segura!
 Uh! Vai pular, vai pular geral
 O bonde do massacre
 Pega um pega geral"¹⁰⁸

Entretanto, mais do que pela produção musical, o movimento funk carioca caracteriza-se sobretudo pela tradição dos bailes funk, organizados todos os finais de semana, seja dentro de uma determinada comunidade ou favela, seja em um local neutro. Como observa Vianna (1997), apesar do nascimento do funk no Rio de Janeiro ter se originado pela importação do modelo do movimento americano, seja em termos de músicas ou de estilos, os bailes funk são uma criação exclusiva do Rio, não há bailes como estes em nenhum outro lugar do mundo, e são raras as outras cidades brasileiras que os adotaram. Os frequentadores se vestem especialmente para o baile, e, em alguns casos, o mesmo estilo de se vestir é mantido durante a semana, de modo que se possa identificá-los como funkeiros mesmo fora do baile. Suas roupas seguem um padrão

¹⁰⁶ Rap da Felicidade. Mc Cidão e Doca. In: *Revista da Furacão 2000*. Ano II, numero 3

¹⁰⁷ Gíria funk que designa um grupo de pessoas que sai de uma mesma comunidade e vão juntas ao baile, algumas vezes em grandes ônibus alugados para tal fim. Atualmente os grupos de compositores e dançarinos de funk também se denominam bondes, e assim são comercializados no mercado fonográfico.

¹⁰⁸ Cordão de Ouro. MC Geléia. In: *Revista da Furacão 2000*. Ano II, numero 3.

mais ou menos homogêneo, bastante influenciado por um estilo importado dos guetos negros americanos, composto sobretudo por marcas esportivas conhecidas, tênis e bonés. No pescoço, penduram cordões dourados ou prateados. Durante o baile executam coreografias que se repetem e são dançadas geralmente em grupo, o que dá uma impressão de unidade e da afirmação do grupo como um valor fundamental. Várias fileiras são organizadas, uma atrás da outra e os mais hábeis se colocam na frente, de modo que os que estão atrás possam imitar seus movimentos. Mas não são somente os movimentos que se assemelham. No momento do baile, os funkeiros parecem se aproximar também através das intensas sensações e emoções semelhantes que experimentam e expressam através da dança.

“É som de preto,
é som de favelado
Mas quando toca,
ninguém fica parado”¹⁰⁹

“As minhas raízes são passos de dança
Quando ouço um funk, nunca perco a esperança
Dentro do salão não penso duas vezes
Eu danço com emoção e durante vários meses
Eu danço com raiva...”¹¹⁰

Os bailes são frequentados por diferentes galeras, provenientes de diferentes comunidades ou bairros da cidade, que chegam e saem com seus “bondes” cantando os seus respectivos “gritos de guerra”, e muitas vezes brigam durante a festa. Em alguns bailes, há uma tradição do confronto, da qual participam alguns dos seus frequentadores, no momento de determinadas músicas reservadas para os chamados “momentinho de alegria” (Herschmann, 1997). Nesses casos, no espaço onde acontece o baile, é estabelecida uma divisão fictícia entre uma área de briga e uma área neutra, na qual devem permanecer aqueles que não desejam participar dos embates. Mas nem todos os bailes adotam a tradição da briga, e os que se caracterizam por isso são chamados bailes de embate, bailes de briga ou bailes de corredor, dentro de um esquema maior das diversas designações adotadas pelos funkeiros para os diversos tipos de baile (Cecchetto, 1996). Às vezes esse confronto prossegue em locais fora do baile, como ocorreu no verão de 1996 na praia de Ipanema, episódio que ficou conhecido como arrastão e que gerou muita polêmica na mídia (Herschmann, 1997). Como foi apurado nesta mesma ocasião

¹⁰⁹Som de preto. Fonte: Abreu, G., Bonde a toda Velocidade, *JB*, Caderno B, 18/02/2001.

¹¹⁰Dance de Skwoa e a Mafia. *La Famiglia*, EMI-Odeon 1989.

(Monteiro, 1999)., um dos bandos que participou do episódio foi a galera do morro do Penhã, cujos integrantes têm entre 15 e 25 anos de idade. Para esses jovens, entre os quais a maioria está sem emprego e vive de pequenos trabalhos informais, o baile funk é apontado como uma das poucas diversões que tem na vida, para o qual preparam-se ritualisticamente. Frequentam os bailes funk todos os finais de semana e no verão vão à praia, também em bandos, lotando alguns ônibus da cidade e algumas vezes obrigando os motoristas a fazer o roteiro que eles determinam. Há até mesmo algumas gírias que surgem no universo funk para designar essas algazaras, tais como *arrepíar* ou *zoar*, que significa fazer bagunça, horrorizar quem está por perto (Oliveira, 1997).

Com a entrada do funk no mercado fonográfico, esse panorama começa a se transfigurar. Na década de 80, o preconceito e a estigmatização que o movimento carrega são atenuados, o funk vai para o rádio e para a TV, e chega até a classe média, que começa a frequentar bailes e se apropria de algumas referências do movimento funk, tais como as gírias e os modos de se vestir. Assim, o mundo funk ganha voz, contribuindo para a ampliação do mercado de trabalho e para um desvio de parte da mão-de-obra que servia ao tráfico de drogas nos morros, já que muitos jovens passam a investir na carreira de MCs, DJs e de operadores de som, minimizando os efeitos da *Cidade Partida*, como observou Ventura (1995) a respeito da experiência em Vigário Geral.

Paralelamente, após a abertura do funk para a mídia e para a classe média, a violência dos bailes funk passa a ser questionada. Surgem grandes equipes de produção de bailes, direcionadas para um grande público, que organizam bailes com fins claramente comerciais, onde as brigas são contidas, mas não extintas, porque apesar de tudo elas também atraem para a festa, predominando um discurso pacificador. A polícia e o poder judiciário também entram em cena, fiscalizando a organização dos bailes funk e, muitas vezes, até mesmo proibindo a sua realização. Nesse período, alguns organizadores também adotam a estratégia de criar os chamados "concursos de galeras" a fim de dar um outro destino à agressividade entre os participantes. Trata-se de verdadeiras gincanas, nas quais, frequentemente, incluem-se, no final do processo, concursos de dança e de letras de músicas no momento do baile. Dessa forma, muitas vezes, dentro do mesmo baile, as disputas corporais convivem lado a lado com verdadeiros duelos verbais que, se manifestam através dos raps compostos por integrantes dos "bondes" representantes de galeras rivais. Por outro lado, a captura do funk pelo mercado influencia na produção das músicas, que passam a veicular mensagens de paz.

“Sou funkeiro, sou da paz, vou para o baile dançar, ô lê lê ô lá lá
 Sou funkeiro, quero mais, ver o funk arrepiar
 Eu sonhava que um dia viria o resultado
 Que esse ritmo do povo então seria respeitado
 Olhar sem preconceito de classe, raça e cor
 Que o funk é brasileiro e todos têm que dar valor
 Funkeiro também é gente, só swing é diferente,
 Vamos ter que dar um jeito e cantar com o coração
 Todo mundo está dançando, zoando no sapatinho
 Vem na onda do meu som, vem no bonde do trenzinho
 Diga não à violência, diga não à confusão,
 O funkeiro sangue-bom, pega mina de montão
 Vou mandar a realidade pra vocês curta e grossa
 Pois tudo que acontece, foi o funk, a culpa é nossa
 É tanta injustiça, é tão fácil de se ver
 Que pro baile não acabar, só depende de você”¹¹¹

Na década de 90, o movimento funk já não é mais aquele que encantou antropólogos e jornalistas na década de 80, tendo perdido bastante o seu caráter de reivindicação identitária e de prática cultural original. Os “bailes de briga” estão praticamente extintos e os bailes organizados no interior das comunidades são raros, em alguns lugares ocorrem apenas esporadicamente, à revelia da polícia. Além disso, eles concorrem com bailes organizados por grandes equipes de som, que se utilizam de poderosas estratégias de marketing e comercializam a maioria das músicas que tocam nos bailes, que são frequentados cada vez mais por um público de classe média. Nesses bailes, a violência é quase totalmente contida, o que é feito principalmente através de uma vigilância permanente de seguranças espalhados por toda a área. Em compensação, o erotismo das danças e letras de músicas, que sempre esteve presente no funk, embora nunca de forma exacerbada e explorada, torna-se alvo de muita polêmica na mídia. Mas essa é uma questão bastante complexa, já que, afinal de contas, a exacerbção do erotismo no funk parece estar estreitamente ligada a sua apropriação pela cultura de massa.

É assim que em 2000 o funk explode em todo o Brasil. Isso é evidente até mesmo pelo modo de se vestir e de se pentear típico dos funkeiros, que, ao invés dos cabelos encaracolados dos anos 80, adotam a tintura loura, muitas vezes em contraste com a pele negra. Os integrantes dos “bondes” tornam-se potencialmente astros do universo musical funk, já que sua chance de emergir no mercado fonográfico é bastante aumentada, de modo que os mesmos proliferam dentro das diversas comunidades marcadas pela tradição do funk, como é o caso da Cidade de

¹¹¹ Rap do funkeiro, DJ Marlboro, Juca e Mosca. Apud. Herschmann, 1997: 15.

Deus no Rio de Janeiro. Todos querem ter um “bonde”¹¹², até mesmo as crianças, sendo que o primeiro passo para isso é reunir os amigos e criar um nome para o grupo.

Portanto, ao lado das grandes galeras, nomeadas em função das comunidades das quais as mesmas eram provenientes, podemos encontrar hoje no universo funk uma infinidade de pequenos “bondes” que se auto-nomeiam espontaneamente buscando um lugar no mercado do funk e na sua comunidade. Assim, o funk se dilui enquanto prática ritualística particular a determinadas comunidades e entra na indústria de entretenimento, de modo que o movimento hoje é caracterizado principalmente pelos grandes bailes comerciais, frequentados inclusive por jovens de classe média, e pela existência dos “bondes” e dos MCs, que saem de comunidades carentes e ganham cada vez mais espaço na mídia. A produção dos “bondes” e dos MCs exploram sobretudo o lado dançante e de entretenimento do funk, representados sobretudo pelo apelo à sensualidade dos movimentos e, muitas vezes, por narrativas que beiram a pornografia e que passam a prevalecer sobre os rap-funks que tratavam das comunidades.

“Mãos no joelho,
Dedinho na boca,
Descendo até o chão
Elas podem dedinho na boca
Jogue o bumbum prá lá
Jogue o bumbum prá cá
Bote as mãos na cintura
E deixe o corpo balançar”¹¹³

Alguns compositores do funk de comunidade, entretanto, conseguiram dar uma continuidade ao seu trabalho e ainda mantêm o mesmo estilo em suas produções, como é o caso de Cidinho e Doca, pioneiros em falar da vida na favela (Cidade de Deus) em suas músicas.

“Sou da Cidade de Deus,
é de Deus, é o quê?
nosso bonde não se cala...”¹¹⁴

“Ôôô, o funk é paz e amor,

¹¹² Apesar do termo “bonde” ter se originado para designar um grupo de funkeiros que se reúnem para irem juntos ao baile, o que pode corresponder também a uma “galera” proveniente da mesma comunidade, hoje o termo “bonde” ganha um outro sentido, designado principalmente um grupo de amigos que se reúnem para fazer músicas e ensaiar passos de dança, buscando, em seguida um “empresário” que divulgue o trabalho deles, negociando apresentações em bailes e participações em CDs de Funk.

¹¹³ Mão no joelho. MC Cacau do Dendê. In: *Revista da Furacão 2000*. Ano II, número 3.

¹¹⁴ Sou da cidade de Deus. MCs Cidinho e Doca. Fonte: www.usinadosom.com.br.

a massa votou
 Ôôô, o funk é paz e amor,
 a massa votou
 Eu sou o funk da fraternidade
 Paz, harmonia, alegria, amizade
 No nosso funk, não tem covardia
 Começa à noite, termina de dia
 Somos amigos, sangue bom,
 Juntos zoamos de montão
 Venha com a gente no bonde do funk então"¹¹⁵

Também podemos encontrar composições que visam desfazer discriminações atreladas ao funk, cujas letras são carregadas de um discurso moralizante a respeito da violência, das drogas e do sexo.

"Se ele é vacilão, se pisou no teu pé
 O cara é cheiradão, mexeu até com a tua mulher,
 Solta ele, deixa embora
 Conduza o cidadão até lá fora!"¹¹⁶

Paralelamente a essas transformações no funk, na década de 90, o movimento hip hop cresce no Rio de Janeiro¹¹⁷ e busca se desvincular do funk. De fato, geralmente os raps (típicos do hip hop) são compostos de maneira mais elaborada e consciente, e, em seu discurso verborrágico, apresentam um tom de denúncia, de furor, mais do que de apaziguamento, como é mais comum nos rap-funks. A importância do coletivo e da comunidade também é uma marca fundamental no hip hop, o que se evidencia no tratamento "mano" usado entre os rappers, tanto quanto no funk. Vejamos o que diz MV Bill, "em nome da comunidade", um dos principais representantes do rap carioca, criado na Cidade de Deus.

"MV Bill, falando pela comunidade,
 se tiver coragem vem aqui pra ver, a sociedade dando as costas para a CDD,
 traficando informação,
 diariamente conviver com essa situação, preto, pobre, favela, coroa chorando,
 corpo coberto de sangue no chão ao lado de uma vela,
 acerto de contas, cheirou e não pagou,
 os caras chegaram e cobraram com um tiro na cara(...)
 MV Bill, sobrevivente da guerra interna dentro da favela,

¹¹⁵O funk é paz e amor. . MCs Cidinho e Doca. Fonte. www.usinadosom.com.br.

¹¹⁶Cidadão. Claudinho e Buchecha. Fonte: Abreu, G., *Bonde a toda Velocidade*, JB, Caderno B, 18/02/2001.

¹¹⁷ O hip hop ganha força principalmente na Cidade de Deus, favela que, coincidentemente, também é um dos redutos principais do funk carioca. Isso nos faz pensar que a emergência do hip hop, caracterizado pelo vigoroso discurso social e ativismo político, de alguma forma, derivou do movimento funk, ou, pelo menos, dependeu dele enquanto fenômeno social de base.

só morre preto e branco pobre que faz parte dela,
 o sistema faz o povo lutar contra o povo,
 mas na verdade nosso inimigo é outro,
 o inimigo usa terno e gravata,
 mas ao contrário, a gente aqui é que se mata,
 através do álcool, através da droga,
 destruição na boca de fumo, destruição na biroscas
 fazendo justamente o que o sistema quer,
 saindo pra roubar, pra botar um nike no pé
 armadilha pra pegar negão, se liga na fita MV Bill,
 traficando informação, traficando informação,
 diariamente convivendo com essa situação."¹¹⁸

MCs, "bondes", rappers; durante os anos 90, a identidade funk se dilui e o movimento funk ganha diversos destinos. Desde então, quando se fala em funk, já não se sabe mais de que se fala. Evidenciam-se certas tensões no interior do funk¹¹⁹, de modo que podemos encontrar diversas novas micro-culturas derivadas do movimento original, de modo semelhante ao que ocorreu no caso dos punks, também após a sua entrada na mídia (Caiafa, 1985). Paralelamente, encontramos uma diversidade de posições possíveis adotadas pelos seus participantes frente ao movimento funk hoje. Isso é expresso literalmente no discurso de um compositor popular do rap-funk carioca, Fernando Xhacal, 24 anos, ex-morador da favela da Rocinha no Rio, que mostra que o funk está claramente ligada à expressão de uma revolta, o que pode ser feito de várias maneiras:

"Vivemos no inferno. Alguns se rebelam pegando em armas. Outros se conformam com o destino e se divertem trocando socos em bailes funk. Eu prefiro me expressar pela música"(Revista Veja-Rio, outubro 1999).

Ao final desse percurso, gostaríamos de destacar mais uma vez a importância central que o baile possui no movimento funk, de forma que, se podemos isolar um elemento mínimo que caracterize esse movimento hoje, esse elemento é fundamentalmente o baile funk. O baile funciona como um verdadeiro ritual semanal para milhares de jovens cariocas, e, a partir dele,

¹¹⁸ Traficando Informação. MV Bill. BMG Brasil, Ltda, 1999.

¹¹⁹ Enquanto na década de 80 Vianna (1988) podia se referir ao movimento funk carioca de uma forma abrangente, de modo que nele podia ser incluído o movimento hip hop então emergente no Rio, hoje já não podemos nos referir a isso da mesma maneira. Fica evidente um verdadeiro corte no interior do funk carioca, quando os adeptos do hip hop e do rap, que se organizam em movimentos sociais que já se faz representar até mesmo em uma luta política partidária, se distanciam daqueles que possuem uma ligação exclusivamente com o funk, caracterizada principalmente pelo fato de frequentar os bailes funk. Paralelamente, o funk passa a se submeter, cada vez mais, às direções impostas pelo mercado fonográfico, perdendo bastante a sua marca enquanto um movimento social espontâneo e potencialmente conscientizador do ponto de vista político, no sentido estrito do termo.

podemos começar a tecer alguns comentários teóricos a respeito do funk. Como observa Vianna (1988), pioneiro no estudo do movimento funk carioca, os bailes funk remetem à função social do ritual e da festa, estudada pela primeira vez por Durkheim ([1912]1991). Nos momentos ritualísticos, frequentemente momentos de transgressão, reafirmam-se as crenças culturais e as regras que tornam possível o laço social, uma vez que neles a comunidade reanima periodicamente o sentimento que tem de si mesmo e de sua unidade. Durkheim estabelece um paralelo entre a festa e a religião, na medida em que ambas geram um estado de “efervescência coletiva” ([1912]1991), uma experiência de excesso, de transcendência e de diluição das distinções interindividuais, o que, de fato, se aproxima bastante daquilo que podemos observar na massa dançante presente nos bailes fun, como mostra Vianna (1988). Nesse sentido, já 1988, Vianna também sugere que o movimento funk parece presentificar bastante bem aquilo que Maffesoli (1987) chama de tribalismo contemporâneo quando se refere aos pequenos rituais cotidianos que representam um novo modo de constituição do laço social.

Até mesmo a violência, que já foi tão típica do movimento funk carioca, pode ser pensada como uma modalidade ritualística que parece exorcizar o que os funkeiros vivem no dia-a-dia dos morros (Vianna, 1988) ou ainda como um antídoto da violência sempre presente na cultura brasileira, mas contida ou transcendida pela festa (Zaluar, 1997). Sabemos que a história do movimento funk é perpassada pelas questões relativas ao tráfico de drogas nas favelas cariocas, seja de maneira indireta pela simples presença dos traficantes nos morros e nos bailes, seja de maneira mais contundente no caso de bailes promovidos por eles próprios. Mas a relação do funk com o comércio de drogas nos morros é muito complexa, de modo que gostaríamos de observar que o movimento funk não deve ser visto apenas como um instrumento de reprodução dos valores do tráfico, mas como uma construção cultural legítima que transcende a violência real do dia-a-dia, de modo que “a violência das festas é uma violência ritualizada: um teatro inventado”(Vianna, 1997: 59). Enfim, como observa Cecchetto (1996), ainda que em alguns casos as brigas e a violência atrelada ao funk possa resultar em acidentes ou mortes, não se pode negligenciar os aspectos lúdicos presentes no movimento, cuja marca mais forte é o espírito de festa e de expressão controlada das emoções.

Enfim, pensamos que talvez a conclusão à qual chegou Vianna (1988) ainda se faz valer: o que o funk evoca, antes de mais nada, é a importância do coletivo. Vianna (1988) chega a supor que o movimento funk demonstra claramente a presença de um holismo predominante em

relação ao individualismo tido como dominante em todas as sociedades modernas. No entanto, como veremos melhor a partir dos relatos dos entrevistados, notamos que a relação ao funk apresenta nuances entre os diferentes “funkeiros”. Assim, podemos situar o movimento funk exatamente na tensão entre holismo e individualismo, o que, de fato, condiz com nossa hipótese a respeito do tribalismo como *locus* fundamental do individualismo contemporâneo, cuja representação figurada é a de um indivíduo errante, que não cessa de engajar-se e de desengajar-se em diversos eventos, processo que toma o lugar de um laço social estável e universal.

Finalmente, se consideramos que o movimento funk é representativo do tribalismo contemporâneo, articulado com a nova modalidade de individualismo que se faz presente nas grandes metrópoles, como entender, então, o laço social presente nesta tribo, composta essencialmente de adolescentes, a partir dos pressupostos da psicanálise? Para responder a essa questão principal, recorreremos ao campo e as falas dos próprios frequentadores dos bailes funk na busca de um discurso que possa nos servir de base para nossa análise.

4.3. O trabalho de campo: a psicanálise escuta o *funk*

CENA I

Noite de domingo chuvoso no Rio. Contrariando as expectativas leigas, isso não é motivo para adiar a ida ao baile, ou para supor que ele não se daria com a mesma empolgação. Afinal “o baile é sagrado”, como dizem inúmeros adolescentes cariocas que não deixam de frequentá-lo um só fim de semana. O nome do lugar já é sugestivo. Passada a costumeira revista na porta de entrada do velho galpão situado na subida da Rocinha, finalmente chegamos ao baile do *Emoções*. A primeira impressão realmente é que se trata de um outro mundo, como bem descreve R., 18 anos: “a primeira vez achei aquilo muito diferente...como se fosse a primeira vez de uma pessoa na Disney, fiquei vendo aquelas iluminações assim, olhava pra um lado e pra outro, não entendia nada”.

CENA II

Quarta-feira à tarde. Cidade de Deus. Enquanto educadores realizam trabalhos comunitários numa sala de escola pública cedida temporariamente, o chefe do tráfico circula

pelos ruelas exibindo sua nova aquisição armamentista. Ao lado disso, o funk e o hip hop fazem-se presentes de diversas formas por toda comunidade: sons, fotos, pontos de referência dado pelos locais de baile ou pelas casas onde vivem consagrados nomes da cena musical carioca hoje. Em um quintal nos fundos de uma casinha simples, reúnem-se seis adolescentes que fazem parte de dois novos bondes que acabam de surgir. Negros ou mulatos, todos com seus cabelos oxigenados, passam seu tempo conversando, fazendo músicas e ensaiando coreografias, mas principalmente sonhando com a possibilidade de que um dia o funk possa lhes proporcionar um futuro melhor.

Cenas como estas retratam bastante bem nossa entrada no mundo funk. Mas não foi esta a única maneira pela qual nos aproximamos do nosso campo. Recentemente, inúmeras matérias de jornais e revistas discutiram a crescente atração dos jovens de classe média pelos bailes funk, questionando a pertinência e o valor do movimento através de um discurso estigmatizante que vincula o funk ora à violência, ora à pornografia. Além disso, também tem sido feitos filmes sobre o funk. Ao lado do pioneiro *Funk-Rio*, documentário de Sérgio Goldenberg (1994), podemos encontrar o recém-filmado *Febre de Funk*, de Gustavo Caldas e Pedro Só (2001)¹²⁰. De uma maneira geral, esses filmes são menos tendenciosos que as matérias jornalísticas, preservando a complexidade e os paradoxos contidos no funk carioca e tentando situar o movimento no contexto social mais amplo no qual ele se insere. Assim, apesar de utilizarmos, como fonte primordial de material para nossa discussão, entrevistas com jovens que participam do movimento, não deixamos de considerar todas as inúmeras outras informações às quais tivemos acesso.

4.3.1. Impressões sobre o campo e considerações metodológicas

Nosso trabalho de campo sobre o movimento funk no Rio de Janeiro consistiu basicamente de entrevistas semi-dirigidas e de observações participantes realizadas no baile *Emoções*, que acontece todos os domingos na comunidade da Rocinha, e no baile do *Terra Encantada*, organizado pela equipe da Furacão Dois Mil às sextas-feiras dentro desse parque de diversões na Barra da Tijuca. Trabalhamos com jovens entre 13 e 23 anos de idades - 12 rapazes

¹²⁰ Pode-se ter acesso a esse documentário via Internet, através do site Usina do Som (www.usinadosom.com.br).

e 11 moças - que frequentam bailes funk regularmente, moradores de distintos bairros ou comunidades da cidade do Rio de Janeiro: Cidade de Deus, Rocinha, Vidigal, Dona Marta, Benfica e Méier.¹²¹

Nossa aproximação com o universo funk foi intermediada principalmente pela equipe do Núcleo de Base, ONG vinculada ao Movimento Nacional dos Meninos de Rua, que atua em diversas comunidades carentes do Rio de Janeiro desenvolvendo um trabalho sócio-educativo com crianças e adolescentes. Contamos também com o apoio de uma amiga moradora do Vidigal, que já participou ativamente do movimento funk e ainda mantém contato com pessoas ligadas a ele. Uma vez feitos esses contatos, a entrada no mundo do funk não foi muito difícil, já que o movimento tem cada vez mais visibilidade na mídia e aqueles que dele participam, na maioria das vezes, querem usufruir de qualquer meio de expressão e exposição que lhes seja oferecido, ou simplesmente dar a sua contribuição para o discurso que vem sendo construído em torno do funk. Por outro lado, é inegável que minha presença foi encarada com uma certa estranheza, suscitando diversas reações, tais como uma certa desconfiança ou, principalmente, a adoção de um discurso "em defesa do funk".

As entrevistas foram feitas em diferentes lugares, algumas até mesmo no momento dos bailes, de acordo com a disponibilidade de cada entrevistado, tendo uma duração média de vinte minutos. Foram feitas no total vinte e três entrevistas, semi-dirigidas, cujo objetivo central consistiu em obter material que nos possibilitasse uma análise qualitativa do fenômeno, em que o discurso dos entrevistados fosse considerado em sua singularidade, visando enriquecer as hipóteses que estamos propondo aqui em caráter mais abrangente a respeito da adolescência e sua relação ao laço social na contemporaneidade.

Nossa pesquisa foi norteada pela seguinte questão principal: qual o laço social presente no movimento funk? Partindo dessa indagação central e levando em conta nosso referencial teórico relativo às diferentes figuras de laço social em psicanálise, questionamos ainda: será que é possível tomar uma dessas figuras como a mais representativa do funk hoje? E enfim: que lugar o funk ocupa para esses sujeitos na elaboração da adolescência, em seu caráter de passagem da família ao laço social?

¹²¹ Na apresentação de nossos dados, os entrevistados foram identificados pela inicial do nome próprio seguida das letras *m* ou *f*, indicativas do sexo masculino ou do sexo feminino respectivamente, e, finalmente, de indicações relativas à atividade profissional e ao local de moradia de cada um deles.

Para tentar responder a essas questões iniciais, elaboramos um pequeno roteiro de entrevistas e fomos à campo¹²². Nas entrevistas, foram explorados temas como as primeiras idas aos bailes, as concepções a respeito da tribo e daqueles que a frequentam. Em seguida, as entrevistas realizadas foram analisadas a partir de três grandes categorias, provenientes tanto de nossa discussão teórica quanto do nosso campo empírico. Na construção dessas categorias, partimos das hipóteses levantadas no terceiro capítulo sobre os três modelos de laço social que se fazem presentes nas sociedades modernas: a horda-massa, ao clã totêmico e o grupo fraternal. A primeira categoria de análise diz respeito aos diversos registros do ideal sobre os quais se sustentam as três figuras de laço social propostas: o eu ideal, a idealização e o ideal do eu. A segunda, refere-se aos distintos modos de identificação que podem se estabelecer entre os membros do coletivo em função do registro do ideal predominante: a identificação total e imediata, a identificação especular e a identificação mediada pelo ideal.

A terceira grande categoria diz respeito à hipótese da participação na tribo funk como uma nova forma de ritual de iniciação, auto-engendrada pelos próprios adolescentes que a constituem, hipótese esta que remonta à discussão feita ao final do nosso segundo capítulo. Acrescentamos que a terceira categoria se articula com as duas categorias anteriores, já que estamos supondo que os rituais de iniciação tradicionais ocupavam a função que os ideais culturais ocupam hoje na relação do indivíduo ao *socius*. Vale lembrar que o ritual de iniciação tradicional, longe de propor uma saída individual para aquilo que concebemos como a adolescência nas culturas individualistas, deve ser entendido a partir do paradigma do holismo presente nas sociedades que o adotam. Trata-se sobretudo de um momento de *communitas* (Gendreau, 1998) onde, ao designar-se um lugar social para o jovem, predeterminado de acordo com a sociedade e a cultura em questão, reforça-se todo o arcabouço cultural vigente. Dito isso, através do conceito de ideal, com sua dupla face individual e social, pensamos ser possível fazer uma *aproximação* entre os rituais de iniciação tradicionais e as novas formas de iniciação contemporâneas. Assim, estamos supondo a presença de novos rituais de iniciação no seio das nossas sociedades individualistas, presentificados nas tribos de adolescentes, que correspondem a um processo coletivo de elaboração dos ideais na sociedade contemporânea, podendo resultar em novas identificações para aqueles que por eles passam.

¹²² O roteiro que seguimos na condução das entrevistas encontra-se disponível no final da tese, nos anexos.

4.3.2. Discussão

Na fala dos entrevistados, o funk é quase sempre apresentado como um meio de diversão e de socialização. A participação no movimento funk é definida sobretudo pela frequência regular ao baile, que é diretamente associado à possibilidade de reafirmação dos laços sociais ou ao estabelecimento de novas relações.

"A relação ali é de harmonia, porque *mesmo você não conhecendo a pessoa, você cumprimenta, vem e aperta a mão*" (W./m, 15 anos, estudante, Cidade de Deus)

"A gente vai pra encontrar as pessoas. Você pode até ir sozinho, mas *depois quando você entra já vê que conhece um e outro...*" (M./m., 17 anos, DJ da rádio comunitária, Vidigal).

Reforçando o caráter socializante do movimento, uma das entrevistadas chega a compará-lo a uma família, definindo-o como "uma família de amigos".

"É só falar: tem baile em tal lugar, aí chega um, chegam dois, daqui a pouco já tá cheio. Então aquilo se torna uma tribo, *uma família, uma família de amigos*. As vezes ninguém se conhece. Mas *quando chegam procuram logo se conhecer*, pedem um isqueiro emprestado, perguntam se tá tudo bem, qual o seu nome, o telefone já rola". (A./f, 18 anos, estudante, Dona Marta).

A importância da música e da dança na constituição dos laços sociais próprios ao mundo funk logo se destaca. A dança consiste tanto numa maneira de travar contato com as pessoas que estão no baile, quanto de reafirmar aquilo que caracteriza a tribo funk em relação a outras tribos

"É bom, você estar ali, sabendo que as pessoas também estão ali, *dançando a mesma música que você, e ali você arruma amigos (...)* você tá dançando, chega um rapaz ali do outro grupo, *começa a fazer um passinho, aí você acompanha o passo*, daqui a pouco você já conversando com o cara. Então aquilo ali já vira uma amizade..." (D./m, 21 anos, office-boy, Benfica)

"As patricinhas você já percebe de longe porque não sabem dançar, então ficam copiando os outros. Já *os funkeiros não, vão dançando do modo deles...* Todo-mundo fica dançando, tem gente que vem, passa um mês olhando o que os outros fazem pra depois *começar a se enturmar*, mesmo assim não conseguem se enturmar totalmente (...) *se enturmar é conhecer o pessoal, começar a fazer passo um com o outro, todo mundo junto*" (F./f, 22 anos, dona de casa, Vidigal).

Assim, fica rapidamente evidente que a participação no movimento funk representa, para os milhares de adolescentes que o frequentam, um meio de fazer laço social, de modo que, como relatam os entrevistados, nos bailes funk, novas experiências são compartilhadas e novas amizades se tornam possíveis. Cabe, então, investigarmos como esse processo se dá,

questionando de que forma podemos caracterizar esses laços sociais e sobre que ideais eles se sustentam.

Os ideais e o funk

Na fala dos adolescentes, a participação no movimento funk é fortemente caracterizada como uma busca de fruição transitória, aliada a um sentimento de união com os outros, facilitada sobretudo pelo ritmo do funk fortemente marcado nas músicas e na dança.

"Me sinto ótimo no baile porque é um lugar bom de ficar. Em alguns sai briga, mas senão é um lugar pra *curtir*(...)" "Ser funkeiro é *curtir as músicas, curtir o baile, é isso*" (A/m., 13 anos, estudante, Cidade de Deus).

"É uma coisa que todo-mundo gosta, *todo-mundo se reúne ali pra curtir a mesma música*" (M/m., 17 anos, DJ da rádio comunitária, Vidigal).

É interessante observar que o verbo *curtir* ou o termo *curtição* está muito presente no vocabulário dos funkeiros, ganhando até mesmo um sentido específico. Aliada ao evidente lugar que o "curtir" ocupa no funk, a dança expressa claramente a exaltação do prazer imediato, que, de fato, marca bastante o universo funk. De acordo com o relato de grande parte dos entrevistados, no mundo funk não há muito espaço para letras sofisticadas nem para utopias que mobilizem seus integrantes em direção a um futuro melhor. Uma das entrevistadas chega a declarar que no funk o que importa é a batida sonora, de modo que as letras das músicas muitas vezes são ignoradas.

"Mas a verdade é que *funkeiro muitas vezes só quer saber de dançar e nem presta muita atenção na letra*. Tem gente que dança, ouve 'potranca' e nem tá sabendo que está sendo chamada de 'potranca', não sabe nem o que é. Eu, se prestar atenção na letra, nem danço. *Então presto mais atenção na batida, nem sei muitas letras*. Tem gente que acha o maior barato, mas conheço também outras pessoas que *vão só pela batida*" (B./f., 23 anos, manicure, Vidigal).

Mas a fruição pela dança é acompanhada da sensação de comunhão com os outros, que pode ser claramente observado através das coreografias dançadas em conjunto tão típicas dos bailes funk. Assim, podemos notar nitidamente uma tendência à redução das diferenças entre os sujeitos e a uma situação fusional no baile funk, que contribuem para a ampliação do êxtase experimentado pela dança.

"Tem uma *unificação*, não tem um preconceito entre pobres, ricos, galera que mora na zona norte, na zona sul. (...) *todo-mundo curtindo funk no mesmo ambiente, no mesmo lugar*" (R/m, 18 anos, office-boy, Rocinha).

A ênfase na fruição e na fusão promovida pela dança nos bailes funk nos levam facilmente a supor que o funk presentifica uma situação de horda-massa, regida por um eu ideal realizado, que aliena totalmente o sujeito do seu desejo. De fato, consideramos que o eu ideal está presente no laço social constituído em torno do funk, e essa hipótese coincide com as marcas de alienação subjetiva e de empobrecimento cultural que frequentemente são associadas a ele na mídia. Observamos que alguns depoimentos realmente apontam para uma relação de submissão total dos adolescentes ao funk como um objeto totalitário que ocupa o lugar de um eu ideal. Trata-se dos chamados "funkeiros neuróticos" ou "fanáticos" que só pensam em funk

"(...) é assim: a gente tá estudando e *tá só pensando nos bailes*. Na terça eu já estou assim 'ai meu Deus chega logo sexta. Aí a gente vai pro baile sexta, sábado e domingo. Aí na segunda vou pra escola e já quer que chegue sexta pra ir de novo" (B/f, 13 anos, Estudante, Dona Marta).

"Não sou funkeiro porque não sou *fanático* que nem meu irmão"(...) "A cabeça de um funkeiro? Sei lá, toda enrolada, não poder ir pra escola, *pensar só no funk, não poder trabalhar, pensar só no funk, não poder fazer varias coisas pensando no funk*" (C. E/m., 15 anos, estudante, Cidade de Deus).

"A cabeça de funkeiro...vou te dizer mais ou menos: a cabeça de um funkeiro *é ela é própria só pra ela mesmo, só pensa naquilo*. Ele vai pro baile no domingo e na segunda feira já está preparando outra coisa pra ir pro baile no outro domingo. A cabeça de um funkeiro é ansiosa, eu acho que ela é bastante ansiosa" (W/m., 15 anos, estudante, Cidade de Deus)

Assim, pensamos que, de fato, podemos supor a presença de um laço social totalitário no movimento funk, que reedita uma situação de horda através do registro do eu ideal. Nesse caso, o funk corresponde a um objeto que se cola ao eu sem nenhuma possibilidade de mediação ou renúncia, levando a um gozo hipnótico e perturbando outras modalidades de investimento na vida do sujeito que, então, "só pensa no funk".

O laço social totalitário que podemos identificar no movimento funk nos remete, ainda, à tese relativa à melancolização do laço social contemporâneo, definida sobretudo pela ausência de figuras representativas de instâncias terceiras e de limites na relação entre os sujeitos. Talvez possamos, então, considerar que o laço social melancolizado que caracteriza genericamente nossas sociedades ocidentais contemporâneas, que articulamos à figura da horda-massa, evidentemente, se faz reproduzir no interior do movimento funk. Como já foi visto, essa tese não

deixa de estar articulada à hipótese da adolescência como ideal cultural contemporâneo (Calligaris, 2000), ligado a um imperativo de gozo e a uma busca absoluta pela liberdade, que também podemos notar no universo funk, sendo evidenciado pelo uso insistente do termo *curtir* para designar a relação de seus membros ao mesmo.

"A nossa cabeça é *curtir*. Sou jovem, então vou *curtir*, vou *curtir* o que eu gosto"(A., 18 anos, estudante, Dona Marta).

Mas será que a predominância da fruição e a tendência à dissolução das diferenças em detrimento da renúncia e das trocas entre sujeitos singulares deve nos fazer supor que se trata na tribo funk, exclusivamente, da atualização de uma horda-massa regida pelo eu ideal? Talvez não. É evidente no discurso dos entrevistados, seja entre diferentes sujeitos, seja na fala de um mesmo sujeito, a existência de variações na relação com o funk, quando explicitam diversas definições do que é ser "funkeiro".

"(...) tem o *funkeiro neurótico*, que tá sempre ali, só pensa em funk, e tem o *funkeiro mais acalmadinho*, que escuta um rádio dentro de casa.(...) depende do temperamento da pessoa. Se a pessoa for uma pessoa que não tem cabeça, é um *funkeiro meio revoltado*, que gosta de usar droga, se a pessoa tem cabeça é um *funkeiro alegre* que só quer saber de suar. *Mas tem vários tipos, vai muito da criação também...*"(H/m, 17 anos, dançarino de um bonde, Cidade de Deus).

Na fala acima, podemos identificar diferentes definições do que é ser funkeiro: "funkeiro neurótico", "funkeiro acalmadinho", "funkeiro meio revoltado", e ainda, "funkeiro alegre". Vejamos como as nuances na relação com o funk também aparecem em diversas outras falas.

"*Totalmente funkeiro* é aquela pessoa que gosta mesmo daquilo. Mas agora eu acho que *não existe só funkeiro*. O funkeiro sempre curte pagode, outra música, tem funkeiro que curte até forró"(W/m, 15 anos, estudante, Cidade de Deus).

"(...) tem funkeiro que também que pensa, trabalha, tem uma mentalidade forte, ajuda a mãe em casa. Mas tem uns que não tão nem aí, é só funk" (R./m, 18 anos, office-boy, Rocinha).

"Tem funkeiro que é *funkeiro desde pequeno que não gosta de fazer mais nada...mas depende do funkeiro*, tem aquele que vai pro baile pra fumar maconha, não gosta de namorar, *tem que estar livre para ir pro baile o fim de semana inteiro.*"(M/m., 17 anos, DJ da rádio comunitária, Vidigal).

Como podemos perceber através dos relatos acima, as distinções na relação com o funk são marcadas, sobretudo tendo-se em vista se o funk é tomado como um objeto de investimento

único e exclusivo na vida do adolescente ou se ele é situado em relação a outros objetos de investimento, seja outro estilo musical, seja o trabalho, o estudo ou o namoro.

Levando em conta os depoimentos a respeito das diversas modalidades de relação com o funk estabelecidas pelos adolescentes que o frequentam, somos levados a supor que esse movimento presentifica diferentes registros de laço social, sustentados por diferentes instâncias ideais e distintas modalidades identificatórias, seja para cada sujeito singular que dele participa, seja para um mesmo sujeito em diferentes momentos ou situações. Na fala citada abaixo, por exemplo, consideramos que são expressas diferentes definições a respeito do laço social presente no funk. O entrevistado começa definindo o laço no funk pela fruição, pela “empolgação do momento” motivada pela dança, mas, em seguida, complementa que as conversas e as trocas baseadas nas diferenças entre os seus participantes também são um elemento fundamental no baile.

Ah...os amigos, a amizade, as garotas que encontro, assim, *a empolgação*, não tem como explicar, ali é a *motivação do momento*. *A gente conversa...no baile a gente não só dança, a gente conversa sobre o que acontece na nossa área, na área dos outros, aquilo ali vira tipo uma família ali dentro, todos em debate, suando, brincando e assim vai rolando...*”(H/m., 17 anos, dançarino de um bonde, Cidade de Deus) (H/m., 17 anos, dançarino de um bonde, Cidade de Deus).

Segundo o relato acima, ao lado da dança e da fruição do momento, as conversas não são menos importante nos bailes funk, o que nos permite supor que o laço social presente no funk não é homogêneo. A mesma vacilação na definição do laço social presente no funk pode ser percebida quando os entrevistados são convidados a responder à questão: “o funk é uma tribo?”. A essa questão, a maioria dos entrevistados reage de maneira bastante defensiva, uma vez que a tribo é por eles associada à violência e a um certo totalitarismo, e, assim, acabam explicitando as várias modalidades de laço social presentes no interior do movimento funk.

“Não acho que o funk é uma tribo, *uma tribo seria um monte de funkeiros que ficam sempre juntos*. Mas eles também saem, não chega sempre todo mundo junto...Podia até ser uma tribo também, *mas agora é a tribo da paz*”(D/m, 21 anos, office-boy, Benfica).

“*Uma tribo é aquele funkeiro mesmo, que sempre gosta de bagunçar*, isso é uma tribo. *O funk é mais um povoado*, aquele que curte tudo e tá *todo-mundo ali em harmonia*, escutando a montagem, *brincando*, rindo, sem confusão. Isso pra mim que é um povoado...*Uma tribo são aquelas pessoas encrenqueiras*, que vão pro baile e bebem, quebram tudo...”(W/m., 15 anos, estudante, Cidade de Deus)

“Um núcleo, não digo uma tribo, um núcleo, um movimento, *o funk é mais um movimento*. São várias pessoas à procura daquela coisa e isso acaba virando um movimento. *A tribo é uma coisa mais arcaica, determinada, que as pessoas impõem o que você tem que fazer*. O funkeiro é diferente, é núcleo, as pessoas vem porque querem.(...) *No funk é diferente, cada um pode fazer o que quiser, pode curtir, dançar, assim...nesse sentido, cada um zoando, brincando...*”(H./m, 17 anos, dançarino de um bonde, Cidade de Deus).

Portanto, para além do eu ideal totalizante será que não podemos encontrar no funk indícios de um ideal do eu compartilhado por seus membros, nos moldes do que apresentamos através da figura do grupo fraternal?

De acordo com os entrevistados, não há no mundo funk lideranças estáveis ou figuras centralizadoras representativas do movimento. As figuras de maior destaque, que talvez possam ocupar o lugar de um ideal do eu para os membros desse grupo, são os DJs e MCs, que se apresentam a cada baile mas nem sempre têm uma produção musical mais efetiva fora desse ambiente. De fato, podemos encontrar entre alguns funkeiros o desejo de um dia vir a ocupar o lugar dos DJs ou dos MCs, e a isso se deve, possivelmente, a criação de cursos para a formação de DJs especializados em funk.

“Uma lembrança?. Foi uma vez que eu cantei na minha comunidade. Cantei um rap, junto com um amigo meu, ficou meio desafinado mas...Ele tinha uns raps que sempre cantava, e eu ajudei ele a cantar. *Eu fui MC por um dia*, aquilo ficou gravado. *Pô eu podia ser MC hoje...*”(D./m, 21 anos, office-boy, Benfica)

Também ouvimos relatos sobre o papel de porta-voz que os MCs desempenham para um sujeito ou para uma comunidade inteira, relatos que nos fizeram pensar que os MCs podem ocupar o lugar de referências identificatórias para aqueles que pertencem a um mesmo universo social.

“*Minha lembrança mais forte foi quando vi o MC Marcinho cantando (...)* Aí ele começou a cantar uma música linda que me tocou. Falava sobre os pais (...) eu só precisava ouvir umas palavras. *Aquela música me inspirou, me fez tomar uma atitude*” (A/f, 18 anos, estudante, Dona Marta).

“*Cidinho e Docu falam muito do que acontece na comunidade, agora lançaram um rap chamado Meus Direitos, todo-mundo gosta, toca no baile, e eles nunca mudam o estilo do que fazem*” (M/m., 17 anos, DJ da rádio comunitária, Vidigal)

Entretanto, relatos como esses, a respeito de figuras de destaque que poderiam ocupar o lugar de um ideal do eu para os membros do movimento, são pontuais e bastante raros. Supomos que o lugar de um ideal do eu, cuja marca é o fato de apontar para projetos futuros, favorecendo

as identificações e as sublimações típicas do grupo fraternal, talvez possa até se constituir e ser mantido na tribo funk, mas isso se dá para um pequeno número de sujeitos ou dentro de pequenos grupos que emergem do movimento, no caso dos chamados "bundes" que se propõem a compor músicas e ensaiar coreografias. Nesse sentido, parece-nos que a figura do grupo fraternal, mediada pelo ideal do eu, com seu potencial sublimatório atrelado às renúncias pela satisfação imediata que ele determina, não é suficientemente representativa do que ocorre na tribo funk. Trata-se, diferentemente, de um laço fundado principalmente na frequência aos bailes e nas relações lúdicas momentâneas que se estabelecem nessa situação, que não pressupõem um projeto coletivo a longo prazo, nos moldes de um ideal do eu.

Entendemos que o elemento unificador fundamental do movimento, que ocupa o lugar de ideal para os integrantes do movimento é, então, o próprio funk. O funk é tomado como um objeto amado, com toda carga de idealização que acompanha um estado de paixão amorosa.

"Ser funkeiro é ser assim muito interessado pelo funk, amar o funk..."(C. E., 15 anos, estudante, Cidade de Deus).

"Acho que o que *todo-mundo procura mesmo é o funk, mesmo a classe média, porque em boate da zona sul não toca muito funk. Então eles começaram a vir e a descobrir que o que conta ali é a comunidade. Eles pensavam que era só violência e depois eles descobrem que não é isso, o funk é muito mais...*"(M/m, 18 anos, DJ, Vidigal)

"A animação, você se empolga, *é uma coisa fora do normal...É muito bom...Você não encontra isso em qualquer lugar, só num baile funk*"(M/f, 20 anos, estudante universitária, Méier)

"Acho que se acabassem com o funk, de repente, um monte de gente ficava maluca. Ninguém na favela consegue ficar sem ouvir, *é nossa essência*" (W., 16 anos, estudante, Cidade de Deus).

Podemos observar nas falas acima um sentimento de euforia e de super-estimação do funk. Parece-nos que o funk é adorado tal como um totem, imortalizado e tomado como referência máxima para os membros de um grupo social. Será que então que o movimento funk, tão "sagrado" e "amado" para aqueles que o frequentam de modo ritualístico, não poderia ser pensado tomando-se como referência principal o modelo dos clãs totêmicos¹²³? Se assim for, o ideal está, então, *encarnado* em um objeto *idealizado*, no caso o funk, como se dá nos clãs totêmicos, onde o totem sustenta a elaboração coletiva das instâncias ideais na origem do laço

¹²³Gostaríamos de lembrar que entendemos as diferenças entre as figuras da horda-massa, regida pelo eu ideal realizado, e do clã totêmico, caracterizado pela idealização, tal como propomos no nosso terceiro capítulo, supondo

social. O funk atua, então, como um objeto transicional, em torno do qual são possíveis as trocas lúdicas entre os sujeitos, permitindo, assim, a constituição de uma ordem da Ilusão necessária à constituição de qualquer grupo unitário, o que está na base da constituição de todo laço social tal como trabalhamos através da figura do clã totêmico.

De fato, não faltam depoimentos sobre o funk como um objeto capaz de unificar e possibilitar o laço entre diferentes sujeitos.

"O ritmo do funk não mudou nada esse tempo todo. O que mudou é que começou a ser mais divulgado, foi pra televisão. Aí a classe média e a classe alta começaram a ir e ver que não é só porrada... O funk é pra todas as classes"(R/m, 17 anos, caixa, Vidigal)

"Tem uma unificação, não tem um preconceito entre pobres, ricos, galera que mora na zona norte, na zona sul.. (...) todo-mundo curtindo funk no mesmo ambiente, no mesmo lugar"(R/m, 18 anos, office-boy, Rocinha).

Ao lado da ênfase no aspecto unificante atrelado ao movimento, nas falas acima, constatamos a presença de um discurso bastante parcial em relação ao funk, que minimiza a questão da violência durante muito tempo tão presente no movimento, e ressalta seu aspecto lúdico e espontâneo. Isso pode ser explicado pela estigmatização que os funkeiros vêm sofrendo pela sociedade ao longo de alguns anos. Mas gostaríamos de chamar atenção principalmente para a busca identitária evidente nessas falas, que expressam uma Ilusão de unidade e a idealização de um objeto comum que a todos contempla igualmente no seio desse movimento. Com isso, enfatizamos o aspecto paradoxal da Ilusão e da idealização na constituição do laço social, que podemos perceber claramente no caso do funk: se por um lado, esses mecanismos servem à afirmação de um certo lugar no laço social para esses sujeitos, por outro eles também podem favorecer a emergência de um narcisismo das pequenas diferenças, seja no interior do próprio movimento através das brigas ritualizadas¹²⁴, seja em relação a outras tribos.

"As patricinhas você já percebe de longe porque não sabem dançar, então ficam copiando os outros. Já os funkeiros não, vão dançando do modo deles..."(F/f, 22 anos, dona de casa, Vidigal)

que o objeto idealizado típico da paixão amorosa (clã totêmico) ocupa um lugar intermediário entre o eu ideal e o ideal do eu, já apontando para a falta e para a função de um terceiro na dinâmica psíquica.

¹²⁴ O tema das brigas não será mais explorado aqui por considerarmos que não se trata mais de um fator fundamental na configuração dos laços sociais no mundo funk hoje. Apenas um dos nossos entrevistados nos forneceu um depoimento pessoal de envolvimento nas brigas, mas mesmo assim, isso se deu em um momento passado da história de sua vida.

Considerando-se a presença da ordem da Ilusão unificante no funk, observamos também que são bastante frequentes os relatos a respeito de um sentimento de conforto e de afirmação identitária proporcionados pela participação no movimento funk, que nos parecem elementos fundamentais na compreensão do laço social que ali se constitui. O baile chega até mesmo a ser definido como um "lar".

"Ali é tipo um recanto, *um lar próprio*, um ambiente mesmo pra funkeiro mesmo, pra quem gosta e curte" (W/m, 15 anos, estudante, Cidade de Deus).

"Me sinto leve, solto, *num ambiente mais próprio pra mim*. Porque se você tá na rua você não tem coragem de dançar, mas se você tá dentro de um baile funk, você se solta. (W/m., 15 anos, estudante, Cidade de Deus).

Enfim, supomos que o modelo dos clãs totêmicos, pautado na escolha de um objeto idealizado comum, o funk, que marca a tribo funk em relação a outras tribos e promove um forte sentimento identitário, efetivamente, é o mais representativo dos laços sociais presentes no funk. O funk é, então, um totem adorado e cultuado, em relação ao qual tanto as satisfações quanto as renúncias são compartilhadas de forma ritualizada a cada final de semana, representando, assim, uma tentativa coletiva de constituição de um lugar para o ideal na sustentação do laço social por parte desses adolescentes.

As identificações no movimento funk

Levando adiante a hipótese do clã totêmico como figura de laço social mais representativa do mundo funk, discutiremos agora as identificações que se produzem no interior do movimento funk, entrando, assim, na análise da segunda grande categoria que nos propomos a analisar. Para isso, partiremos do princípio de que o laço social no funk se sustenta sobretudo pela idealização, o que já nos leva a supor, de saída, a predominância de identificações especulares ou narcísicas que refletem a grandiosidade do objeto idealizado comum.

Além das danças coreografadas coletivamente, no mundo funk as identificações são favorecidas sobretudo pelas roupas e acessórios comuns aos membros do grupo. Nas falas transcritas abaixo, nas quais uma moça e um rapaz definem o que é ser um funkeiro ou uma

funkeira exclusivamente a partir da imagem visual que cultivam, podemos encontrar alguns indícios que nos fazem pensar sobre as identificações presentes na tribo funk.

“Ser funkeira é se vestir como funkeira. Vamos comprar tal roupa porque todo mundo usa tal roupa, esse tipo de coisa assim...Os meninos usam muita blusa de futebol, de futebol americano, mesmo blusa do flamengo ou do Brasil, e as meninas, na época era muito saísta. Quem fosse como saísta mais curtinha era a mais bonitinha, o shortinho mais apertado, o top mais pequenininho, no cabelo bastante creme pra ficar bem molhado a noite inteira...agora tá mais social, como se fosse pra boate, tá mais chique (R/f, 23 anos, desempregada, Vidigal).

“Funkeiro é aquele cara que usa calça larga, bermuda da cyclone, tênis, boné, às vezes um colarzinho prateado...tá todo mundo pitando o cabelo de louro também” (R/m, 17 anos, caixa, Vidigal)

Essas falas nos permitem pensar as identificações no universo funk como identificações especulares ou narcísicas, de modo que, as roupas e as marcações corporais servem como uma base fundamental para elas. Isso que é explicitado por uma adolescente ao dizer que não se divertiria se fosse ao baile sozinha e que, no baile, “faz tudo igual” as amigas.

“Vou com minhas amigas que também gostam de funk...aí a gente fica dançando, conversando e se diverte. A gente canta igual, dança igual, faz tudo igual. Se eu fosse sozinha ia ficar parada num canto, ia gastar dinheiro à toa, pegar ônibus e nem ia me divertir”(K./f, 13 anos, estudante, Dona Marta)

Assim, supomos que, no mundo funk, as identificações passam necessariamente pela imagem especular do outro, cuja imagem se forma em função do objeto idealizado comum. Os sujeitos identificam-se especularmente entre si pelo fato de usufruírem de um objeto comum idealizado, o funk, que, supostamente, contempla a todos com um pouquinho de seu brilho. Efetivamente, notamos que a idealização do funk se faz acompanhar por um certo orgulho por participar do movimento funk

“(...)acabar com o funk vai ser muito difícil, apesar de que muitos funkeiros não sabem o valor que têm...”(A/m, 13 anos, Cidade de Deus).

Como observa esse adolescente, a força do funk, estende-se para todos aqueles que o adoram, mesmo que muitos deles não se dêem conta disso. Isso nos remete novamente aos rituais totêmicos analisados por Freud, nos quais o totem era devorado afim de que assim os membros do clã pudessem se apropriar de sua força. No caso do funk, talvez possamos arriscar a

suposição de que a dança toma o lugar do banquete, e, através dela, os funkeiros são capazes de “incorporar” aquilo que idealizam em relação ao funk

Mas o que é idealizado afinal de contas? Qual é a marca simbólica fundamental presentificada no funk que os funkeiros tomam como referência identificatória? Na fala abaixo, talvez possamos encontrar indícios do atributo fundamental sobre o qual possivelmente se dá a construção da imagem idealizada do funk, que torna viáveis as identificações entre aqueles que dela compartilham.

“O funk é um estilo. Cada um tem um estilo, tem gente que não gosta. Um estilo animado, descontraído, não tem preconceito, todo mundo vem e se diverte” (M., 20 anos, estudante universitária, Méier).

A “descontração” à qual se refere nossa entrevistada logo acima talvez possa ser considerada, enfim, como a base principal sobre a qual se sustenta a idealização do funk e as identificações especulares que dela dependem. Entretanto, a busca da fruição presente no universo funk também pode levar a identificações totalitárias e imediatas, que reproduzem o laço social melancolizado predominante na sociedade de consumo contemporânea. Nestes casos, encontramos sujeitos colados funk, como um objeto totalitário e exclusivo, definido como a própria “essência”, como foi dito por uma dos entrevistados (pag. 217).

Enfim, além das identificações especulares e totalitárias presentes entre os funkeiros, podemos supor, ainda, que o movimento funk possa servir a identificações mais estáveis e a sublimações, mediadas por um ideal do eu descolado do objeto idealizado, típicas de um grupo fraternal, como já sugerimos anteriormente.

“O funk mudou muita coisa pra mim, eu era muito preso, calado, ficava muito em casa. Depois que comecei a curtir baile funk, a dançar, comecei a me soltar mais, a ficar mais livre, tem sempre uma comunicação com as pessoas, que eu não tinha. Perdi a vergonha. Hoje em dia eu ando na rua, falo com todo mundo, antigamente eu andava de cabeça baixa, não falava com ninguém. Me sinto mais livre, solto” (R., 18 anos, office-boy, Rocinha).

Além desse caso, em alguns outros relatos que mencionam a ampliação das redes de amizade proporcionada pela frequência aos bailes, os adolescentes também nos fazem pensar em identificações mais consistentes no universo funk, possivelmente ancoradas em um ideal do eu constituído singularmente a partir das novas relações que ali se estabelecem.

"O que mudou mais pra mim foram as amizades. Antes eu tinha muitos amigos rebeldes, mas no funk tem todo tipo de pessoas, branco, sarará, preto, basta gostar...Muitos eram até rebeldes mas casaram e hoje em dia pensam no futuro. Vão pro baile e voltam pra casa cedo" (...) *E se eles mudaram eu também posso mudar* (...) Mas ao mesmo tempo penso: você tá muito nova, curte a vida ainda"(A., 18 anos, estudante, Dona Marta).

"Mudou porque eu conheci mais gente, gente que curte funk também, todos me conhecem também. *Mudou porque eu aprendi a conhecer outras pessoas...porque eu só vivia aqui. Até os quatorze anos era assim, dos quinze pra lá eu comecei a curtir baile aí mudei*" (H., 17 anos, dançarino de um bonde, Cidade de Deus).

Portanto, entendemos que, em certos casos, a participação no movimento funk pode favorecer transformações subjetivas mais efetivas nos adolescentes que o frequentam, que se estendem a outros domínios da vida. Nesse sentido, já nos aproximamos da nossa terceira categoria de análise: o funk pode ser pensado enquanto um ritual de iniciação?

A tribo funk como um possível ritual de iniciação

Basta apenas evocar algumas características presentes na relação dos adolescentes com o mundo funk, para que sejamos imediatamente levados a pensar nos rituais de iniciação tradicionais: o afastamento da família (mais especificamente da mãe), o engajamento em um grupo que compartilha do processo de entrada na vida social adulta, o confronto ritualizado com a questão da agressividade e da sexualidade.

Começemos por destacar a referência recorrente à figura materna na fala dos funkeiros a respeito de sua entrada no mundo funk.

"Minhas irmãs sempre iam, eu *pedia pra minha mãe me deixar ir*, elas falavam que eu não podia entrar. Meus amigos também iam, aí sexta eu tinha que ficar em casa...aí teve um dia que fui com uma amiga. Gostei e agora vou sempre"(K./f, 13 anos, estudante, Dona Marta).

A figura materna é muito frequentemente quem media a relação dos adolescentes com o funk, não apenas ao permitir o início da frequência aos bailes, mas também ao ser mantida como uma referência permanente.

"(...) quando comecei a ir eu era rebelde. Enfrei muito rebelde: '*minha mãe não tá nem aí pra mim, fulano não tá nem aí pra mim, então vou me esbanjar num baile funk*'"(A., 18 anos, estudante, Dona Marta).

"Antes eu ia, *falava até pra minha mãe, vou pra tal lugar, lá é perigoso*, qualquer coisa eu ligo. E ela ficava preocupada. *Toda mãe de funkeiro ficava preocupada*, hoje em dia não..."(D./m, 21 anos, office-boy, Benfica)

"O funk foi um *modo de minha mãe me educar*, porque eu gostava daquilo e se eu não fosse sério e quieto eu não ia. *Agora minha fala tá calma, meu jeito tá calmo, mudei. Se a mãe souber levar o funk como uma coisa boa, tem vários lados...*Pro meu primo é o contrário, ele não gosta e a mãe põe ele de castigo pra escutar funk"(W., 15 anos, estudante, Cidade de Deus)

Dessa forma, se, por um lado, a entrada no mundo funk representa um afastamento da mãe, por outro lado, nos parece que a relação à mãe, de alguma maneira, molda a relação que o adolescente estabelece com o funk. Vale observar que o pai está ausente da fala dos entrevistados, com a exceção de apenas um que se referiu a ele num contexto em que fala de sua relação "aos pais".

"*Vou pensando 'meu pai vai ficar com raiva, minha mãe, mas é aquela estória, os amigos vão, todo-mundo. Ai eu pensava 'quando eu voltar converso com meu pai, eu sempre fazia o possível pra ele entender'*"(W/m, 16 anos, estudante, Cidade de Deus)

A relação com o funk passa, então, pela relação com a mãe. Dado surpreendente e relevante para a discussão teórica que propomos a respeito do laço social enquanto clã totêmico, apontando para o fato de que os totens, ou seja, a herança simbólica do pai da horda, são transmitidos através das mães. Isso nos faz persistir na hipótese relativa à figura do clã totêmico como a mais representativa do movimento funk, acrescentando que ela presentifica a tentativa de alcançar um novo lugar no laço social por parte dos sujeitos adolescentes que dele participam, expressando, assim, a busca de um meio de reelaboração coletiva da Lei transmitida originalmente pelas mães.

Além dessas observações a respeito da presença da mãe na relação dos adolescentes com o funk, nossa hipótese de que o movimento funk possa representar uma forma de ritual de iniciação também se apoia na suposição de que o baile funk assume, muitas vezes, um valor ritualístico para esses sujeitos no novo confronto com a sexualidade e com a agressividade típicos da adolescência. Isso se faz presente claramente no discurso da grande maioria dos entrevistados quando relatam suas primeiras idas aos bailes funk, que lhes confere frequentemente um sentimento de estranheza, pouco a pouco superado.

"Eu comecei indo com meu primo. Eu era pequeno e as músicas mexiam muito comigo, eu achava estranho mas eu gostava. *Aí fui me acostumando, me acostumando*, e acabei virando funkeiro". (W/m., 15 anos, estudante, Cidade de Deus).

"Tinha uns 13/14 anos quando minha mãe começou a me deixar ir. *A primeira vez foi chato, pra ser sincera*. Porque eu não gosto muito de barulho, eu era menor, fiquei querendo ir embora, mas as pessoas falavam: 'calma, você nem entrou direito'. Era muita gente. Eu pensava: 'não vou dançar, não sei dançar, todo-mundo vai ficar olhando' (...) *Aí fui gostando depois que fui indo outras vezes também...*" (A/f, 18 anos, estudante, Dona Marta).

"*A primeira vez me senti estranho*. Eu nunca tinha escutado aquilo, não sabia o ritmo. *Aí pensava: como é que eu vou fazer pra entrar no ritmo da galera?* Foi aí que eu comecei a imitar os garotos dançando, comecei a dançar mesmo, *aí hoje eu tô no ritmo...*" (M/m. 18 anos, desempregado, Rocinha).

Quando ouvimos os relatos sobre as primeiras idas aos bailes funk, muitas vezes as falas dos entrevistados nos soam como se fossem narrativas a respeito das primeiras experiências sexuais. De fato, a iniciação no funk passa pelas primeiras experiências com o outro sexo e com o outro rival, que incitam o sujeito a se deparar com as pulsões eróticas e agressivas.

"*A primeira vez eu fiquei meio tímida*, não sabia dançar direito, *aí fiquei parada*. Depois quando fui outras vezes fui gostando mais. *Antes eu tinha vergonha dos garotos que ficavam me olhando dançar...*" (B/f., 13 anos, estudante, Dona Marta)

"*A primeira vez foi meio estranha*, porque eu ainda não tinha aquela vontade que alguns amigos meus já tinham...Eu tinha treze anos. quando a gente chegou eles falaram: 'e aí, vai brigar?' *Aí eu acabei brigando...Aí é aquele negócio, você briga, se dá bem, aí quer brigar de novo*" (W/m., 16 anos, estudante, Cidade de Deus).

Diante da estranheza suscitada pelo novo, como já foi visto, os companheiros de baile se oferecem como modelos identificatórios privilegiados para os funkeiros, ainda que transitórios e especulares, que possibilitam um escoamento das pulsões através da dança e das brigas. Assim, talvez possamos supor que o funk ocupa, transitoriamente, durante um determinado período da vida do sujeito, um lugar importante na sua dinâmica libidinal, levando em conta ainda que o baile fica no lugar de um gozo ritualizado, permitido e previsto.

Assim, é possível considerar que o funk representa para milhares de jovens cariocas uma forma de engajamento no mundo social extra-familiar, o que se faz representar pelo afastamento da mãe e pelas novas identificações proporcionadas pelo movimento. Há, de fato, relatos sobre a participação no funk como um verdadeiro momento de *passagem*, que marca profundamente a vida de alguns sujeitos que passaram pelo movimento, mas que atualmente não o frequentam mais ou mudaram a sua forma de relação com o funk ao longo dos anos.

“O funk foi importante pra eu ver que vida não é brincadeira. Tive que passar por alguns apertos pra valorizar mais a vida...Mas até hoje gosto do funk, de outra maneira. Antigamente eu podia dizer que era funkeiro, porque ia em tudo quanto era baile de briga. Hoje em dia não, vou mesmo se o baile não é de briga” (16/m, 18 anos, estudante, Cidade de Deus).

Enfim, curiosamente, o ritual funk se assemelha bastante aos rituais iniciáticos tradicionais, que encenam o afastamento da mãe e nos quais os temas centrais explorados são o sexo e a morte (Van Gennep, 1981). Entretanto, considerando que o movimento funk está ancorado sobretudo em identificações especulares e transitórias, somos levados a supor que não há garantias de que o valor iniciático do funk possa ser sempre bem sucedido em termos de sua definição clássica como *ritual de passagem* de um lugar infantil para a ocupação de um novo lugar social.

Considerações finais sobre o trabalho de campo

Nossa contribuição para a discussão a respeito do funk enfatizou, particularmente, o fato de que a tribo funk presentifica uma busca de novas formas de elaboração do laço social, o que pode ser representado pela figura do clã totêmico por nós construída a partir do mito freudiano apresentado em *Totem e Tabu*. O funk ocupa, então, o lugar de uma referência transitória, que se faz validar a cada fim de semana no ritual do baile, construída coletivamente nos moldes de um totem idealizado, sobre o qual se sustentam um determinado modo de gozo próximo à situação da paixão amorosa e um modelo identificatório especular. A entrada no movimento funk passa necessariamente por idealizações compartilhadas e por um estado de Ilusão transitório, cujas funções paradoxais apontam tanto para a alienação quanto para a abertura ao desejo.

Vimos ainda que a participação no movimento funk pode funcionar como um ritual de iniciação para os adolescentes que o frequentam. Talvez possamos arriscar a suposição de que, na ausência de uma tradição mais estável a ser transmitida, cabe a esses jovens “funkeiros” forjar maneiras, criadas coletivamente e reafirmadas ritualisticamente, de favorecer a sua própria elaboração do laço social, de modo semelhante ao que se dá nos rituais de iniciação tradicionais. Resta, então, aos próprios adolescentes a tarefa de uma permanente elaboração e renovação do laço social, o que, de fato, nos remete à função dos rituais totêmicos na origem da sociedade e da cultura. Devemos, porém, fazer a ressalva de que aqui trata-se de rituais auto-engendrados pelos próprios iniciantes, situados numa tensão entre holismo e individualismo, que, diferente do que se

dava nas sociedades tradicionais, possuem um destino singular na vida de cada um deles. Portanto, supomos que o movimento funk pode consistir em um meio de elaboração dos ideais para os adolescentes, mas pode também chegar a tornar-se um objeto-fetichê, perpetuando, assim a inércia totalitária própria ao laço social melancolizado que predomina no mundo ocidental contemporâneo. Gostaríamos de finalizar marcando, ainda, que a hipótese do clã totêmico como figura *princeps* do movimento funk, não exclui, de maneira nenhuma, a possibilidade de outros registros de laço social e de outras instâncias ideais no movimento funk, aqui pensados a partir das figuras da horda-massa e do grupo fraternal. Como mostramos, a complexidade desse fenômeno social, envolve diversas formas de relacionar-se com ele, seja por diferentes sujeitos, seja pelo mesmo sujeito em diferentes momentos. Enfim, a tribo funk não se presta a uma análise definitiva e absoluta, ela é plural e instável, tanto quanto os sujeitos adolescentes que a criam e recriam incessantemente.

CONCLUSÃO

O diálogo entre a psicanálise e as ciências sociais é sempre enriquecedor para ambas as partes e, no caso de um estudo sobre a adolescência, ele é tanto revelador quanto imprescindível. A adolescência é um conceito construído na Modernidade romântica, sendo atravessado por inúmeros fatores sociais, culturais e políticos, que se fazem representar principalmente pela instauração do paradigma individualista no Ocidente. É esse contexto individualista que também possibilita as primeiras descobertas da psicanálise, representadas pela emergência da concepção de um sujeito desejante e singular. Assim, nosso trabalho parte das bases originárias fundamentais da concepção do sujeito adolescente, visando repensá-la em função do contexto social contemporâneo.

Partindo de uma perspectiva histórica a respeito do individualismo, constatamos que o modelo universalizante de indivíduo, respaldado por uma determinada perspectiva de laço social inaugurado oficialmente na Revolução Francesa, tem sido colocado em questão de diversas formas desde a Modernidade. Permanecendo atrelados a essa concepção de laço social, somos levados, de diversas maneiras, a supor um fim da política, uma degradação da cultura ou, ainda, uma morte do sujeito. No entanto, pensamos que ao invés de nos encaminharmos nesta direção catastrófica, cabe refletir sobre as nuances que marcam especificamente o individualismo hoje, bem como sobre as novas formas de constituição do laço social que se fazem presentes no mundo contemporâneo.

Recorrendo às discussões atuais nas ciências sociais, deparamo-nos com múltiplas descrições de um indivíduo que desliza entre inúmeras redes sociais e não se define exclusivamente por referência a nenhuma delas, mas sim pela mobilidade em si mesma. A partir disso, consideramos que o paradigma individualista ainda é vigente no mundo contemporâneo, mesmo que assuma uma nova forma, que caracterizamos sobretudo através da figura do *errante*. Podemos perceber que o evento decisivo na instauração dessa nova modalidade do individualismo na contemporaneidade foi o individualismo libertário, típico do imaginário social dos anos 60/70, quando a ênfase na liberdade superou todos os outros princípios que norteiam o contrato social. Assim, a ética libertária de 60 gera um hiper-individualismo que rejeita tudo aquilo que signifique um impedimento ao prazer individual ou gere conflitos e desconforto,

ameaçando, assim, a integridade do laço social. Esse estado de coisas vem se intensificando enormemente desde então.

Dessa forma, o individualismo hoje é caracterizado fortemente por uma mobilidade e transitoriedade em relação a um laço social não menos instável, o que nos remete particularmente à questão do sujeito adolescente em psicanálise. Podemos dizer que, diante desse hiper-individualismo atual, pulverizam-se os ideais culturais e exacerba-se o desamparo fundamental, de modo que o mal-estar adolescente, cuja origem remonta ao contexto individualista da Modernidade romântica, expande-se indiscriminadamente na contemporaneidade. *Nesse sentido, como nossa primeira grande conclusão ao final desse trabalho, consideramos que o mal-estar adolescente, caracterizado essencialmente pela fragilização das ancoragens identificatórias, bem como as diversas tentativas de elaboração desse mal-estar, torna-se paradigmático da situação de todo sujeito no mundo contemporâneo.*

Portanto, o elemento fundamental na aproximação entre a adolescência e o individualismo contemporâneo é a idéia de mobilidade. Em resposta à instabilidade que caracteriza a sociedade e a cultura, assistimos à construção de novos laços sociais por parte dos adolescentes, que se formam em torno de afirmações identitárias pontuais e transitórias, representadas pelas chamadas "tribos" assim nomeadas por eles próprios. Entretanto, ainda que de maneira estrita as tribos possam ser tratadas como agrupamentos tipicamente adolescentes, tomamos o "tribalismo" (Maffesoli, 1987) como uma nova modalidade de laço social no mundo contemporâneo, que representa um retorno às suas bases reeditado em diversos micro-cosmos. Caracterizamos ainda essa nova modalidade de laço social pela disseminação de micro-culturas e pela reafirmação do sentimento identitário que elas proporcionam.

Dito isso, chegamos a uma segunda conclusão: a idéia de que talvez tenhamos passado do individualismo libertário a um individualismo identitário. Após a conquista de muitas das batalhas da época libertária, o indivíduo contemporâneo parece carecer de pontos de ancoragem identificatória fundamentais sobre os quais possa constituir um eu minimamente estável. Assim, mantemos a hipótese de um indivíduo errante, que não se fixa em nenhum laço social universal mas que, no entanto, não cessa de buscar diversas formas de afirmação identitária nas micro-culturas em que se engaja, justificando-se, então, nossa proposta a respeito do individualismo identitário. Dessa forma, nossa segunda conclusão, a respeito do individualismo identitário, se articula à primeira, relativa à adolescência como paradigma do sujeito contemporâneo, uma vez

que ambas dizem respeito a uma fragilização das referências identificatórias no mundo atual, o que gera uma busca de afirmação identitária generalizada.

Gostaríamos de marcar, porém, que a situação da adolescência na sociedade contemporânea se distancia bastante do contexto do início do século XX do qual parte Freud na construção das primeiras observações psicanalíticas a respeito da puberdade, situação esta que supostamente exacerba o mal-estar identificatório que lhe é peculiar. Como vimos, no mundo contemporâneo, as figuras de autoridade e as instituições mediadoras do laço social não ocupam mais o mesmos lugares que ainda ocupavam na época de Freud, ou, pelo menos, não exercem mais as suas funções tal como antes. Numa cultura em que a adolescência encarna o lugar do ideal (Calligaris, 2000), não há mais figuras sociais minimamente estáveis e em evidência, nem na família nem na sociedade como um todo, que sirvam de referências identificatórias para o eu. Assim, não são oferecidas pela cultura figuras representativas de uma certa promessa de satisfação futura aos sujeitos, que possam estimular a constituição de um ideal do eu a ser atingido e servir de referência identificatória. Muito pelo contrário, observamos uma ênfase na busca da satisfação imediata, que não pressupõe a mediação de um terceiro nem admite concessões, de modo que a referência ideal principal não está na Alteridade mas no próprio eu.

Nesse sentido, consideramos pertinente a hipótese relativa à melancolização do laço social postulada por Douville, que se refere à ausência de referências terceiras representativas no plano da cultura, nos moldes do ideal do eu, o que favorece uma economia psíquica impossibilitada de se ligar a representações de futuro, já que ela não se funda sobre uma herança simbólica consistente (Douville, 2000: 247). Na leitura que propomos para a tese de Douville, trata-se de um laço social que favorece um gozo instrumental e tirânico, nos moldes da hordamassa trabalhada aqui a partir das observações feitas por Freud em 1913 e 1921. Dessa forma, supomos que nossa cultura se sustenta predominantemente no registro do eu ideal, que não admite renúncias nem leva em conta a castração (Green, 1983), e não no ideal do eu, que é, por definição, inatingível.

Entretanto, não nos contentamos com a adoção definitiva e generalizada dessa hipótese. Sem discordar de Douville, no entanto, preferimos enfatizar a existência de novas formas de lidar com essa imposição de gozo, através da constituição de novos laços sociais erguidos sobre novas ficções compartilhadas, o que se faz particularmente necessário em se tratando da adolescência.

Partimos da premissa de que a adolescência deve ser entendida fundamentalmente como um momento de vacilação identificatória, em que o sujeito recorre a idealizações e a identificações narcísicas ou especulares, na tentativa de reelaborar as instâncias ideais infantis, recolocando em questão o estatuto do objeto para o eu e atualizando sua própria relação à interdição. Nesse sentido, em se tratando da adolescência, somos convidados a olhar para a idealização, frequentemente tomada como sinal da alienação do sujeito em relação ao seu desejo, com um cuidado maior, chamando a atenção para o seu caráter paradoxal, que possibilita que ela também funcione como pré-requisito para as identificações e sublimações necessárias à elaboração do ideal do eu.

Levando em conta as observações de Assoun (1983) e de Green ([1968] 1988), tomamos a idealização como um processo intermediário na elaboração do ideal do eu a partir da matriz dada pelo eu ideal e tentamos valorizá-la naquilo que ela apresenta de paradoxal na constituição do sujeito, apontando tanto para uma situação de alienação quanto para a possibilidade de reconhecimento do desejo. Nesse sentido, a idealização já aponta para um afastamento da completude característica do eu ideal, ainda que tente recuperá-la através de um objeto idealizado que toma o lugar do ideal do eu.

A idealização, esse processo inerente ao processo de reelaboração dos ideais na adolescência, também se faz presente na constituição do laço social, o que discutimos através da figura do clã totêmico extraída do mito freudiano apresentado em *Totem e Tabu*. Como desenvolvemos, o clã totêmico expressa, em um nível coletivo, um processo de elaboração do ideal do eu que passa pela idealização de um totem, de forma análoga ao que se dá individualmente na adolescência. Trata-se de um laço social que se produz na ausência do pai como um agente externo de coerção, sendo sustentado essencialmente pela adoração ao totem, que funciona como uma tentativa coletiva de elaborar a perda do pai através da ordem da Ilusão e da idealização, bem como através das identificações especulares com o totem. Porém, como vimos, o que caracteriza o clã totêmico é que ele presentifica a instauração de uma marca simbólica, representada pelo totem idealizado, no grupo que, então, já é capaz de se nomear e distinguir-se dos outros clãs.

Será então que, de modo análogo ao que ocorre individualmente nos sujeitos adolescentes, não podemos supor que determinadas formas contemporâneas do laço social, as tribos, ou melhor, o tribalismo, que reedita o processo em questão nas fratrias sob a forma dos

clãs totêmicos também expressa uma tentativa de elaboração do ideal através da idealização? Arriscaremos dizer que sim, afirmando que a idealização de novos totens, instituídos incessantemente, prolifera na nossa sociedade, processo no qual o que o consumo e os avanços tecnológicos têm participação fundamental. A idealização seria, então, um correlato da instabilidade típica do laço social contemporâneo, com suas repercussões na esfera dos ideais sociais, questão central da qual partimos nesse trabalho.

A partir disso, como nossa terceira e última conclusão, propomos que as novas formas assumidas pelo laço social apontam para um trabalho de reelaboração do laço social nos sujeitos contemporâneos que representa uma tentativa de superação da crise atual dos ideais. Enfim, as tribos, essas novas fratrias totêmicas, talvez possam ser consideradas como respostas coletivas, holísticas, a um mal-estar identitário generalizado, que deixa de ser específico da adolescência. Assim, talvez possamos entender o tribalismo contemporâneo (Maffesoli, 1987) como uma « operação adolescente » (Rassial, 1997) de apropriação e renovação do laço social (Cadoret, 1993), cuja extensão se restringe cada vez menos a uma faixa etária específica, expressando os impasses vividos por todo sujeito no mundo de hoje. Nesse sentido, também podemos conceber as tribos contemporâneas como « fratrias orfãs » (Kehl, 2000) que tentam elaborar novos modelos de sustentação social e novas referências identificatórias, uma vez que já não se conta com a presença de figuras capazes de encarnar os ideais de uma maneira mais estável e global. Supomos então que, nessas novas fratrias, caracterizadas principalmente pelo modelo dos clãs totêmicos, o movimento de afirmação identitária é central, passando necessariamente por identificações especulares e idealizações na reafirmação do laço social até que as identificações mediadas pelo ideal do eu possam sustentá-lo de maneira mais estável, nos moldes do grupo fraternal tal como trabalhamos.

Não se pode negar, portanto, que a Ilusão e a idealização realizam uma função fundamental na elaboração do laço social pelos sujeitos ao permitirem uma ancoragem transitória para o ideal em um objeto, nos moldes de um objeto transicional, o que se torna ainda mais pertinente tendo em vista a *instabilidade* do laço social contemporâneo. Sendo assim, concordamos com Cadoret (2000), quando afirma que a concepção de uma *transicionalidade* torna-se central na compreensão do mundo contemporâneo. Isso se aplica à sua concepção do laço social contemporâneo, que, segundo ela, pode ser pensado a partir do modo como nele se engajam os adolescentes, ou seja, tentando muitas vezes reinstituí-lo de novas maneiras,

utilizando-se, para isso, de objetos transicionais, caracterizados por condensarem em si funções subjetivas, culturais e políticas, de modo que servem, simultaneamente, a um processo psíquico individual e à dinâmica social. Assim, partindo das hipóteses de Cadoret (2000), ao lado da dessubjetivação e do desamparo típicos do laço social melancolizado, podemos nos deparar com a existência de pequenos nichos onde se ensaia a elaboração de um luto pelo terceiro ausente, representados pelas novas tribos urbanas, que recorrem a idealizações e ilusões compartilhadas, nos moldes dos clãs totêmicos, na esperança de encontrar na cultura um lugar onde possam se alojar simbolicamente.

Nosso trabalho de campo nos ajuda a sustentar nossa conclusão a respeito dos novos laços sociais que se estabelecem entre os adolescentes através das idealizações na tentativa de superar os impasses oferecidos pela sociedade contemporânea. Vimos que o movimento funk tem um valor de afirmação identitária fundamental para aqueles que o frequentam, seja através da idealização do funk como um totem, ritualizada a cada fim-de-semana nos bailes, seja através das identificações especulares que ele promove entre os seus frequentadores, na ausência de ideais mais sólidos e estáveis transmitidos pela sociedade em que vivem. Assim, consideramos que o movimento funk pode ser representado pela figura do clã totêmico por nós construída a partir do mito freudiano de *Totem e Tabu*. Desse modo, observamos que, ainda que o movimento funk aponte para uma certa alienação do sujeito em relação ao seu desejo, expressa principalmente através da ênfase na anulação das diferenças e da presença de um holismo marcante, ele também pode servir como um meio de elaboração dos ideais e de promoção de novas identificações. Nesse sentido, também supomos que a tribo funk pode representar uma tentativa de invenção de novos rituais de iniciação por parte dos próprios adolescentes.

Resta a questão quanto à superação da ordem Ilusão presente em certas formas do laço social contemporâneo sustentadas pela idealização de um objeto. Sabemos que as idealizações podem assumir tanto uma função propiciadora, fortalecendo o laço social ao apontar na direção de um ideal do eu compartilhado, quanto podem se transformar em formas de aprisionamento narcísico em sujeitos que não se distanciam da completude de um eu ideal. Talvez seja esse o grande desafio presente na cultura contemporânea diante da profusão de idealizações que nela prolifera.

Podemos concluir, então, afirmando que os adolescentes contemporâneos são co-autores do laço social no qual se constituem, e as novas tribos urbanas expressam essa situação

funcionando muitas vezes como verdadeiros rituais de iniciação auto-engendrados. Assim, elaboração individual e social coincidem, de modo que podemos afirmar a posição do adolescente enquanto o sujeito contemporâneo por excelência, que, ao mesmo tempo, se constitui e constitui o mundo em que vive.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, T. & HORKHEIMER, M.(1966). Sociologia da família. In: CANEVACCI, M. *Dialética da Família*. São Paulo, Brasiliense, 1981.
- ALBEE, G.(1976). The protestant ethic, sex and psychotherapy. *American Psychologist*. Washington, february 1977.
- ALBERTI, S. (1999). *Esse Sujeito Adolescente*. Rio de Janeiro, Marca D'Água ed., 1999.
- ANDRÉ, J. (1993). *La Révolution Fratricide*. Paris, PUF, 1993.
- ANGIOLI, M. (1994). Le Tatouage à L'Adolescence. Tese de doutorado, orientada por Phillippe Gutton, Paris 7, 1994.
- ANZIEU, D.(1971). Illusion Groupale. *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, número 4, Paris, Gallimard, 1971.
- _____.(1975). *Le groupe et l'Inconscient*. Paris, Dunod, 1999.
- ANZIEU, d. & ENRIQUEZ, E. (1999). La rencontre du groupe – dialogue entre Didier Anzieu et Eugène Enriquez. In: *Revue Française de Psychanalyse*., numero 3/1999.
- ARIÈS, P.& DUBY, G.(1984).). *História da Vida Privada – Da Revolução Francesa à Primeira Guerra*. Volume 3. São Paulo, Companhia das Letras, 1991.
- _____.(1987). *História da Vida Privada – Da Primeira Guerra a Nossos Dias*. Volume 5. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.
- ARIÈS, P.(1973). *L'Enfant et la Vie Familiale sous l'Ancien Régime*. Paris, Éditions du Seuil, 1973.
- ASSOUN, P.L.(1983). *L'Entendement Freudien – Logos et Ananké*. Paris, Gallimard, 1983.
- _____.(1994). *Le Fetichisme*. Paris, PUF, Collection Que sais-je?, 1994.
- _____.(1997). *Psychanalyse*. Paris, PUF, Premier cycle, 1997.
- _____.(1998). *Leçons Psychanalytiques sur Frères et Soeurs – Tome 1: Le Lien Inconscient*. Paris, Anthropos, 1998.
- _____.(1998). *Leçons Psychanalytiques sur Frères et Soeurs – Tome 2: Un Lien et Son Écriture*. Paris, Anthropos, 1998

- AUGÉ, M. (1994). *Pour Une Anthropologie des Mondes Contemporains*. Paris, Champs-Flamarion, 1997.
- BAUDRILLARD, J.(1970). *A Sociedade de Consumo*. Rio de Janeiro, Editora Elfos, 1995.
- _____.(s/d). *A Sombra da Maioria Silenciosa - O Fim do Social e o Surgimento das Massas*. São Paulo, Brasiliense, 1985.
- _____.(1983). *As Estratégias Fatais*. Rio de Janeiro, Rocco, 1996.
- _____.(s/d). *Da Sedução*, Campinas, Papirus, 1991.
- BAUMAN, Z. (1997). *O Mal-Estar da Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998.
- BARA, G. (1999). *La Techno*. Paris, Libro Musique, 1999.
- BEZERRA, B.(1989). Subjetividade moderna e o campo da psicanálise. In: BIRMAN (org.). *Freud: 50 Anos Depois*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1989.
- BIRMAN, J. (2000). Insuficientes, um esforço a mais para sermos irmãos. In: KEHL, M.R.(org) *Função Fraternal*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 2000.
- BONTE-IZARD (2000). *Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie*. Paris, PUF, 2000.
- BORCH-JACOBSEN, M.(1991). *Le Lien Affectif*. Paris, Aubier, 1991.
- BLEICHMAR, H.(1981). *O Narcisismo*. Porto Alegre, Artes Médicas,1987.
- BLOS, P.(1967). Adolescence et second processus d'individuation. In: LADAME, F. *Adolescence et Psychanalyse: l'Histoire d'un Histoire*. Lausanne, Delachaux et Niestlé, 1997.
- BRUSSET, B.(1987). Adolescence, *illusion et psychanalyse*. In: BRUSSET, B. *Adolescences – Miroir des Ages de la Vie*, Toulouse, Privat, 1987.
- CADORET, M.(1993). Appropriation du lien social par l'adolescent. De la violence communautaire à la contre-structure anomique. *Cliniques Méditerranéennes*, numero 39/40, 1993.
- _____.(2000) *Adolescents des Mondes Contemporains*. Tese em antropologia pela École de Hautes Études en Sciences Sociales, 2000. Orientação Marc Augé.
- CAHN, R. (s/d). *O Adolescente na Psicanálise*. Rio de Janeiro, Companhia de Freud, 1999.
- CAIAFA, J.(1985). *Movimento Punk na Cidade - a Invasão dos Bandos Sub*. Rio de Janeiro, Zahar, 1985.

CALLIGARIS, C. (1988). A sedução totalitária. In: ARAGÃO, L.T. et. Al. (1991). *Clínica do Social - Ensaios*. Escuta, São Paulo, 1991.

_____.(1994). Deus sob medida. In: *Psicanálise e Ilusões Contemporâneas*. Boletim da Associação Psicanalítica de Porto Alegre, número 10, 1994.

_____.(1994). Da nação ao triunfo das tribos. *Crônicas do Individualismo Cotidiano*. São Paulo, Editora Ática, 1996a.

_____.(1994). Essas crianças que amamos demais. In: CALLIGARIS, C. *Crônicas do Individualismo Cotidiano*. São Paulo, Editora Ática, 1996b.

_____.(1994). Adolescente profissional. In: CALLIGARIS, C. *Crônicas do Individualismo Cotidiano*. São Paulo, Editora Ática, 1996c.

_____. (1995). Kids. *Crônicas do Individualismo Cotidiano*. São Paulo, Editora Ática, 1996d.

_____.(1995). Daí, me marca, pai. *Crônicas do Individualismo Cotidiano*. São Paulo, Editora Ática, 1996e.

_____.(1996). O consumismo: uma cultura. *Crônicas do Individualismo Cotidiano*. São Paulo, Editora Ática, 1996f.

_____.(1998). A sedução dos jovens. Artigo publicado no caderno Mais da *Folha de São Paulo*, 20 de setembro de 1998.

_____.(1998). Crise mostra descompasso entre mídia e público. Artigo especial para *Folha de São Paulo*, 11 de dezembro de 1998.

_____.(2000). *A Adolescência*. São Paulo, Publifolha, 2000.

_____.(2001). Entre as gerações: a guerra dos gozos. Coluna semanal da *Folha de São Paulo*, 16 de agosto de 2001.

CAMPBELL, C.(1989). *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*. London, Blackwell, 1989.

CANCLINI, N.(1995). *Consumidores e Cidadãos*. Rio de Janeiro, editora UFRJ, 1997.

CANEVACCI, M.(1976). *Dialética da Família – Gênese, Estrutura e Dinâmica de uma Instituição Repressiva*. São Paulo, Brasiliense, 1981.

- CASTRO, L. R. & AL.(1997). Estetização do corpo: identificação e pertencimento na contemporaneidade. In: CASTRO, L. R. (Org.). *Infância e Adolescência na Cultura do Consumo*. Rio de Janeiro, Nau, 1998a.
- _____.(1997). Mapeamento para a compreensão da infância contemporânea. In: CASTRO, L.R. et. Al. *Infância, Cinema e Sociedade*. Rio de Janeiro, Escola de Professores, 1998b.
- CASTRO, L. R.(1998). A infância e o consumismo: resignificando a cultura. In: CASTRO, L. R. (Org.). *Infância e Adolescência na Cultura do Consumo*. Rio de Janeiro, Nau, 1998c.
- CHAPELIER, J. & AL. (2000). *Le Lien Groupal à L'Adolescence*. Paris, Dunod, 2000.
- CHASSEGUET-SMIRGEL (1973). *O Ideal do Ego*. Porto Alegre, Artes Médicas, 1992.
- CECCHETTO, F. (1997). As galeras funk cariocas: entre o lúdico e o violento. In: VIANNA, H. (1997). *Galeras Cariocas –Territórios de Conflito e Encontros Culturais*. Rio de Janeiro, editora UFRJ, 1997.
- COSTA, J.F.(1982). *Violência e Psicanálise*. Rio de Janeiro, Graal, 1986.
- _____.(1988). Narcisismo em tempos sombrios. In: BIRMAN, J. *Percursos na História da Psicanálise*. Rio de Janeiro, Taurus, 1988.
- _____.(1991). Resposta a Octavio Souza. In: ARAGÃO, L.T. et. Al. (1991). *Clínica do Social - Ensaio*. Escuta, São Paulo, 1991.
- _____.(1994). Bernadet e o declínio do homem privado. *Psicanálise e Tempo*, Cadernos de Psicanálise, ano XVI, número, 8. Círculo Psicanalítico do Rio de Janeiro, 1994.
- _____.(2000). Playdoier pelos irmãos. Prefácio à KEHL, M.R.(org) *Função Fraternal*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 2000.
- COUTINHO, L.G. (1997). *Alguns Destinos do Conceito de Narcisismo na Teoria Psicanalítica. Um Contraste entre as Teorias da Psicologia do Ego, de Heinz Kohut e de Jacques Lacan*. Dissertação de Mestrado, Departamento de Psicologia, Puc-Rio, 1997. Orientador: Octavio Souza.

- _____ (1998). Convergências e divergências nas teorias do narcisismo de Kohut e de Lacan. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, volume 2, número 2. Junho, ISSN 1415 -4714. São Paulo, Livraria Pulsional, 1999
- _____ (2000). Un corps pour tous. *Sociétés*, tema: *Présences du corps*, número 69, 2000/3, ISSN 0765-3697. Bruxelas, De Boeck Université, 2000.
- _____ (1998). Resgatando a função da fantasia na constituição do sujeito. *Tempo Psicanalítico*, número 33, Sociedade de Psicanálise Iracy Doyle, ISSN 0101-4838, 2001.
- COUTINHO, L.G.& GARCIA, C. A.(1999). Tribos, consumo e desamparo. Uma trilogia contemporânea. *Pulsional*, ano XII, número 127, Livraria Pulsional, São Paulo, novembro de 1999.
- CRESPO, N. S.(1998). *Modernidade e Declínio do Pai : A Resposta Psicanalítica*. Tese de Doutorado, PUC/RJ, Departamento de Psicologia, 1998. Orientador: Octavio Souza.
- CROUZET-PAVAN, E.(1994). Une fleur du mal? – jeunes en Moyen Age en Italie. In: LEVI, G.& SCHMITT, J.(1994). *Histoire des Jeunes en Occident – De l'Antiquité à l'Epoque Moderne*. Tome 1. Paris, Editions du Seuil, 1996.
- DA MATTA, R.(1991). *A Casa e a Rua*. Rio de Janeiro, Ed. Guanabara, 1991.
- _____ (1993). *O que faz do Brasil, Brasil?* Rio de Janeiro, Rocco, 1991.
- DESCOMBES, V.(1980). L'équivoque du symbolique. *Confrontations*, cahier 3. Tours, Aubier, printemps 1980.
- DOUVILLE, O.(1993). Corps et roman familial à l'adolescence. *Cliniques Méditerranéennes*, 39/40, 1993.
- _____ (1996). Adolescences exilées et modernité: éclairages psychanalytiques et anthropologiques. In: RASSIAL, J.J.(1996)(org.). *Y a-t-il Une Psychopathologie des Banlieues?* Ramonville Saint-Agne, Érès, 1998.
- _____ (2000). Fragments, constructions et destins du 'mythe' individuel à l'adolescence. In: RASSIAL, J. (2000)(org). *Sortir: L'Operation Adolescente*. Ramonville-Saint-Agne, Érès, 2000a.

- _____ (2000). Pour introduire l'idée d'une mélancolisation du lien social. *Cliniques Méditerranéennes*, 63, 2000. Ramonville Saint-Agne, Érès, 2000b.
- DUARTE, L. F. & EMERSON, A. G. (1993). As concepções cristã e moderna da Pessoa: paradoxos de uma continuidade. Trabalho apresentado no *Seminário A religião e a questão do sujeito no Ocidente*, promovido pela CIAS e IBRADES em Paulo de Frontin, Rio de Janeiro, 10 de outubro de 1993.
- DUARTE, L.F. (1980). O culto do eu no templo da razão. *Boletim do Museu Nacional*. Número 41 (nova série - antropologia), 1983.
- DUBET, F. (1987). *La Galère: Jeunes en Survie*. Paris, Librairie Athème Fayard, 1987.
- DUFOUR, D. (1999). A Modernidade e a questão do Outro. *O Adolescente e a Modernidade - Anais do Congresso Internacional de Psicanálise e suas Conexões*, tomo III. Rio de Janeiro, Escola Lacaniana de Psicanálise, 1999.
- DUMONT, L. (1983). *O Individualismo - Uma Perspectiva Antropológica da Ideologia Moderna*. Rio de Janeiro, Rocco, 1985.
- DURKHEIM, E. (1912). *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*. Paris, Le Livre de Poche, 1991.
- ENRIQUEZ, E. (1983). *De L'Horde à L'État*. Paris, Gallimard, 1983.
- _____ (1990). Idéalisaton et sublimation. In: *Psychologie Clinique*, número 3,. Paris, Editions Klincksieck, 1990).
- _____ (1999). Le groupe: lieu d'oscillation entre repli identitaire et travail de l'interrogation. In: *Revue Française de Psychanalyse*., numero 3/1999.
- FEATHERSTONE, M. (1995). *O Desmanche da Cultura - Globalização, Pós-Modernismo e Identidade*. Studio Nobel, 1997.
- FIGUEIRA, S. (1981). *O Contexto Social da Psicanálise*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1981.
- _____ (1985)(org.). *Cultura da Psicanálise*. Rio de Janeiro, Brasiliense, 1985.
- FIGUEIREDO, L.C. (1996). *A Invenção do Psicológico. Quatro Séculos de Subjetivação 1500/1900*. São Paulo, Escuta, 1996.
- _____ (1995). *Modos de Subjetivação no Brasil*. Rio de Janeiro, Escuta, 1995.
- FIZE, M. (1993). *Les Bandes - l'entre-soi adolescent*. Paris, Desclée de Brower, 1993.

- _____ (1998). *Adolescence en crise?* Paris, Hachette, 1998.
- FONTAINE, A. & FONTANA, C. (1996). *Raver*. Paris, Anthropos, 1996.
- FRACHETTI, A. (1994). Jeunes romaines. In: LEVI, G. & SCHMITT, J. (1994). *Histoire des Jeunes en Occident – De l'Antiquité à l'Époque Moderne*. Tome 1. Paris, Editions du Seuil, 1996.
- FREUD, A. (1958). L'adolescence. In: LADAME, F. *Adolescence et Psychanalyse: l'Histoire d'un Histoire*. Lausanne, Delachaux et Niestlé, 1997
- FREUD, S. (1905). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. *ESB*, volume VII, Imago, 1972.
- _____ (1908). Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna. *ESB*, volume IX, Rio de Janeiro, Imago, 1976.
- _____ (1908). Teorias sexuais infantis. *ESB*, volume IX, Rio de Janeiro, Imago, 1976.
- _____ (1909). Romances familiares. *ESB*, volume IX, Imago, 1976.
- _____ (1912-13). Totem e Tabu. *ESB*, volume XIII, Rio de Janeiro, Imago, 1974.
- _____ (1914a). Sobre o narcisismo. Uma introdução. *ESB*, volume XIV, Rio de Janeiro, Imago, 1974.
- _____ (1914b). Algumas Reflexões sobre a psicologia do escolar. *ESB*, volume XIII, Rio de Janeiro, Imago, 1974.
- _____ (1917). Luto e melancolia. *ESB*, volume XIV, Rio de Janeiro, Imago, 1974.
- _____ (1919). Prefácio à *Ritual: Estudos Psicanalíticos*, de Reik. *ESB*, volume XVII, Rio de Janeiro, Imago, 1976.
- _____ (1921). Psicologia de grupo e análise do ego. *ESB*, volume XIII, Rio de Janeiro, Imago, 1976.
- _____ (1921). Psicología de las masas y análisis del yo. *Obras completas de Freud*, volume XVIII, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1993.
- _____ (1923). O ego e o Id. *ESB*, volume XIX, Rio de Janeiro, Imago, 1976.
- _____ (1924). A dissolução do complexo de Édipo. *ESB*, volume XIX, Rio de Janeiro, Imago, 1976.

- _____ (1927). O futuro de uma ilusão. *ESB*, volume XXI, Rio de Janeiro, Imago, 1974.
- _____ (1930). O mal-estar na civilização. *ESB*, volume XXI, Rio de Janeiro, Imago, 1974.
- _____ (1933). A dissecação da personalidade psíquica. Novas conferências introdutórias sobre psicanálise. *ESB*, Rio de Janeiro, volume XXII, Imago, 1974.
- _____ (1939). Moisés e o Monoteísmo. *ESB*, volume XXIII, Rio de Janeiro, Imago, 1976.
- FROMM, E. (1969). Autoridade e superego: o papel da família. In: CANEVACCI, M. *Dialética da Família*. São paulo, Brasiliense, 1981.
- GARCIA, C. A. (1988). *Ilusion and Sexuality. A Contribution to the Sudy of the Ego Ideal*. Tese de doutorado. Wright Institute, Berkley, 1988.
- _____ (1991). Ilusão e família: uma discussão sobre o ideal do ego. In: VILHENA, J. (org.). *Escutando a Família - uma abordagem psicanalítica*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1991.
- _____ (1997) Psicanálise e mulher contemporânea: novas questões, antigas soluções. In: *Coletâneas da ANPEPP. Mulher: Cultura e Subjetividade*. Rio de Janeiro, volume 1, número 7, 1997.
- _____ (1998) Sublimação e consumo: notas sobre o mal-estar civilizatório. In: CASTRO, L. R. (Org.). *Infância e Adolescência na Cultura do Consumo*. Rio de Janeiro, Nau, 1998.
- _____ (1999). Mutações do superego. *Teoria e Clínica do Superego. Cadernos de Psicanálise do Circulo Psicanalítico do Rio de Janeiro*, numero 13, ano 21, 1999.
- GAUCHET, M. (1994). Essai de psychologie contemporaine – un nouvel age de la personnalité. *Le Débat*, 99, Paris, Gallimard, 1998.
- GENDREAU, J. (1998). *L'Adolescent et ses Rites de Passage*. Paris, Desclée Brower, 1998.
- GREEN, A. (1968). O narcisismo primário: estrutura ou estado?. *Narcisismo de Vida. Narcisismo de Morte*. Rio de Janeiro, Escuta, 1988.
- _____ (1983). L'idéal: mesure et démesure. *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, numero 27 – Printemps 1983, Gallimard, Paris.
- GUTTON (1996). *Adolescens*. Paris, PUF, 1996.
- _____ (1997). Le Pubertaire, ses sources, son devenir. In: LADAME, F. *Adolescence: Une Histoire*. Lausanne, Delachaux et Niestlé, 1997.

- GUILLAUMIN (2000). Y a-t-il une post-adolescence? *Adolescence*, número 36. Automne 2000, tome 18, numero 2. Paris, éditions Greupp, 2000.
- HABERMAS, J. A família burguesa e a institucionalização de uma esfera privada referida à esfera pública. In: CANEVACCI, M. *Dialética da Família*. São Paulo, Brasiliense, 1981.
- HELLER, A. & FEHÉR, F.(1987). *A Condição Política Pós-Moderna*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1998.
- HERSCHMANN, M.(org.,1997). *Abalando os Anos 90 – Funk e Hip-Hop – Globalização, Violência e Estilo Cultural*. Rio de Janeiro, Rocco, 1997
- _____ (1998). *Invadindo a Cena Urbana nós anos 90: Funk e Hip Hop. Globalização, Violência e Estilos de Vida Juvenis na Cultura Brasileira Contemporânea*. Dissertação de Mestrado, ECO/UFRJ, 1998.
- HUGON, S.(2001). Tribu, tribalité. Publicação virtual do site do CEAQ (Centre d' Études sur L'Actuel et le Quotidien), Sorbonne, Paris 5, 2001.
- JAMESON, F.(1984). O pós modernismo e a sociedade de consumo. In: KAPLAN, A.(org/ (1988). *O Mal-Estar no Pós-Modernismo*. Rio de Janeiro, Zahar, 1993
- _____ (1984). *Pós-Modernismo - a lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo, Ática, 1996.
- KAES, R. (1976). *Le Groupe Et Le Sujet Du Groupe*. Paris, Dunod, 1993.
- KEHL, .M.R.(1998). A construção literária do sujeito moderno. *Anais da I Jornada de Psicanálise da Sociedade de Psicanálise do Rio de Janeiro*. Setembro, 1998.
- _____. A Teenagização da cultura ocidental. São Paulo, *Folha de São Paulo*, Caderno Mais, 20 de setembro de 1998b.
- _____ (2000). Existe a função fraterna?. In: KEHL, M.R.(org.). *Função Fraterna*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 2000.
- _____ (2000). A fratria orfã. KEHL, M.R.(org.). *Função Fraterna*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 2000.
- KRISTEVA, J.(1984). O real da identificação. FLORENCE, J.(dir.) *As Identificações*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1994.

- LACAN, J.(1949). El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. In: LACAN, J.: *Escritos I*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1994.
- _____ (1950). Introducción teórica a las funciones del psicoanálisis en criminología. In: LACAN, J.: *Escritos I*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1994.
- _____ (1953-54). *O Seminário (livro 1) - Os Escritos Técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- _____ (1958). La significación del falo. In: LACAN, J.: *Escritos I*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1994.
- _____ (1938). *Os Complexos Familiares*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1997.
- LADAME, F & PERRET-CATIPOVIC, N.(1997). *Adolescence et Psychanalyse: l'Histoire d'un Histoire*. Lausanne, Delachaux et Niestlé, 1997.
- LAGACHE, D (1958). La psychanalyse et la structure de la personnalité. *La Psychanalyse*, numero 6, PUF, Paris, 1961.
- LAJONQUIÈRE, L.(2000). Psicanálise, Modernidade e fraternidade – notas introdutórias. In: KEHL, M.R. *Função Fraternal*, Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 2000.
- LAPASSADE, G.& ROUSSELOT, P. (1998). *Le Rap ou Le Fureur de Dire*, Paris, Loris Talmart, 1998.
- LAPLANCHE, J. & PONTALIS, J.(1967). *Vocabulário da Psicanálise*. Rio de Janeiro, Martins Fontes, 1970.
- LASCH, C.(1977). *Refúgio Em Um Mundo Sem Coração*. São Paulo, Paz e Terra, 1991
- _____ (1979). *A Cultura do Narcisismo: a vida americana numa era de esperanças em declínio*. Rio de Janeiro, Imago, 1983.
- _____ (1984). *O Mínimo Eu: sobrevivência psíquica em tempos difíceis*. São Paulo, Brasiliense, 1990.
- LATOUR, B.(1991). *Jamais Fomos Modernos*. Rio de Janeiro, editora 34, 1997.
- LEBOVICI, S. (1985). *Adolescence Terminée, Adolescence Interminable*. Paris, PUF, 1985.
- LUKES, S.(1941). *Individualism*. New York, Harper Torchbooks, 1985.

- MAFFESOLI, M.(1987). *O Tempo das Tribos - O Declínio do Individualismo nas Sociedades de Massa*. Rio de Janeiro, Forense, 1987
- _____.(1991). Introduction In: DURKHEIM, E. (1912). *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*. Paris, Le Livre de Poche, 1991.
- _____.(1992). *La Transfiguration du Politique - La Tribalisation du Monde*. Paris, Grasset, 1992
- _____.(1997). *Du nomadisme*. Paris, Le livre de Poche, 1997.
- _____.(s/d). *No Fundo das Aparências*. Petrópolis, Vozes, 1999.
- _____.(2000). Introduction. *Le Temps des Tribus - Le Déclin de l'Individualisme dans les Sociétés de Masse*. Paris, La Table Ronde, 2000.
- MARCELLI, D.(1991). Ideal du moi et reunion de groupe en institution: sur le travail de l'idéalisation à l'adolescence. *Revue de Psychothérapie Psychanalytique de Groupe*, 16, 1991.
- _____.(1993). Oedipe fils unique ou le lien fraternel comme tache aveugle de la théorie. *Adolescence*, tome 11, numero 2. Paris, éditions Greupp, 1993.
- MARCUSE, H.(1955). *Eros e Civilização*. Rio de Janeiro, Zahar, 1962.
- MELLOR-PICAUT, S.(1983). Idéalisaton et sublimation. *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, numero 27. Paris, Gallimard, 1983.
- MELMAN, C. (1987). Haveria uma questão particular do pai na adolescência? *Adolescência*, APPOA, número 11. Porto Alegre, 1995.
- _____.(1988). Os adolescentes estão sempre confrontados ao Minotauro? *Adolescência: Entre o Passado eo Futuro*. APPOA, Porto Alegre, Artes e Ofícios, 1997.
- MIJOLLA, A. & S (org./1996). *Psychanalyse*. Paris, PUF, 1999.
- MIJOLLA-MELOR, S. (1992). *Le Plaisir de Pensée*. Paris, PUF, 1992.
- MISSERNARD, A.(1982). Identification et processus groupal. In: KAES, R.; MISSERNARD, A. ET AL. *Le Travail Psychanalytique Dans Les Groupes*. Collection Inconscient et Culture, Paris, Dunod, 1982.
- MORIN,E.(1984). *Sociologie*. Paris, Fayard, 1984.

- MOSCOVICI, S.(1988). *La machine à Faire des Dieux*. Paris, Fayard, 1988.
- MOURRE, M.(1978). *Dictionnaire Encyclopedique d'Histoire*. Paris, Larousse-Bordas, 1996.
- NICOLE, O. (1991). *L' Enfant de L'Adolescente – Actes, Fantasmés et Mythes*. Tese de doutorado, orientada por Phillippe Gutton, Paris 7, 1991.
- OLIVEIRA, D.(1997). *Movimento Funk: Impasses e Transformações no compasso das galeras*. Monografia de conclusão de curso. UERJ, Psicologia Jurídica, 1997.
- PASTOREAU, M.(1994). *Les emblemes de la jeunesse – iconografie de la jeunesse medievale*. In: LEVI, G.& SCHMITT, J.(1994). *Histoire des Jeunes en Occident – De l'Antiquité à l'Epoque Moderne*. Tome 1. Paris, Editions du Seuil, 1996.
- PECHON, D.(org)(1964). *Larouse – Dictionnaire Etymologique et Historique du Français*. Paris, Larousse, 1993.
- PETIAU, A. (org.)(2001). *Pulsation Sociale,, Pulsation Techno. Sociétés*, Revista de Sociologia do CEAQ, Sorbonne, numero 72, 2001/2.
- PINHEIRO, T. (2000). *Sublimation, idealisation et la post-modernité*. Site dos *États Généraux de la Psychanalyse*. Paris, 2000.
- POMMIER, G. (1990). *Freud Apolitique?* Paris, Flammarion, 1998.
- PORTE, M. (1999). *Le Mythe Monothéiste: Une Lecture de l'Homme Moise et la Religion Monothéiste de Sigmund Freud*. Paris, ENS éditions, 1999.
- _____ (1998). *Pulsions et Politique: Une Relecture de l'Événement Psychique Collectif à Partir de l' Oeuvre de Freud*. Paris, L' Harmattan, 1998.
- RASSIAL, J.J.(1996). *L'Adolescent et La Psychanalyse*. Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1996.
- _____ (1996) *A Passagem Adolescente- da familia ao laço social*. Porto Alegre, Artes e Ofícios, 1997.
- _____ (1998/org.). *Y a-t-il Une Psychopathologie des Banlieus?* Ramonville Saint-Agne, Erès, 1998.
- _____ (1999). *Le Sujet en État-Limite*. Paris, Denoël, 1999.

- _____ (2000). Positions lacaniennes sur l'adolescence, hier et aujourd'hui. *Adolescence* 2000, 18,1. Paris, éditions Greupp, 2000.
- _____ (2000b/org). L' espace adolescent: du monde clos à l'univers infini. In: RASSIAL, J. *Sortir: l'Operation Adolescente.* . Ramonville-Saint-Agne, Erès, 2000.
- RAUCHS, P.(1990). Adolescence et Romantisme Allemand. In: SAUVAGNAT, F.(dir/1990). *Destins de l'Adolescence.* Rennes, PUR, 1990.
- RENAUT, A.(1995). *O Indivíduo – Reflexão Acerca da Filosofia do Sujeito.* Rio de Janeiro, Difel, 1998..
- REYMOND, J-M. et al(1997). *L'Adolescence N'Existe Pas – histoire des tribulations d'un artifice.* Paris, Odile Jacob, 1997.
- RICHARD, F.(1995). Destins de rituels d'initiation et psychopathologie des adolescents. *Adolescence*, 26, 1995.
- _____ (1996) Crise d'adolescence et nouveau malaise dans la civilisation. *Cahiers de Psychologie Clinique*, 6, Paris, De Boeck, 1996.
- _____ (1997). Lien social et traumatisme. *PTAH*, numero 1-2, Paris, 1997.
- _____ (1998). *Les Troubles Psychiques à L'Adolescence.* Paris, Dunod, 1998.
- _____ (2000a) Subjectivation et situation groupale à l'adolescence. In: CHAPELIER ET AL. *Le Lien Groupal à l'Adolescence.* Paris, Dunod, 2000.
- _____ (2000b). Masoquisme et conduites sacrificielles à l'adolescence. *Cliniques Méditerranéennes*, 62, 2000b.
- _____ (2001). *Le Processus de Subjectivation à L'Adolescence.* Paris, Dunod, 2001.
- ROBERT, P.(1974). *Les Bandes Adolescents.* Paris, Les éditions ouvrières, 1974.
- ROLNICK, S.(1996). Toxicômanos de identidade - subjetividade em tempos de globalização. In: LINS, D.(org). *Cultura e Subjetividade. Saberes Nômades.* Campinas, Papyrus, 1997.
- ROUDINESCO, E.& PLON, M. *Dictionnaire de Psychanalyse.* Paris, Fayard, 1997.
- SAGGESE (2001). *Adolescência e Psicose – Transformações Sociais e os Desafios da Clínica.* Rio de Janeiro, Companhia de Freud, 2001.

- SALEM, T.(1991). O individualismo libertário no imaginário social dos anos 60/70. *Physis – Revista de Saúde Coletiva*. Volume 1, número 2, Rio de Janeiro, 1991.
- _____.(1992). A despossessão subjetiva – dos paradoxos do individualismo. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Ano 7, número 18, 1992.
- SANTOS, B. S. (1998). A crise do contrato social. In: SANTOS, B.S. *Reinventar a Democracia*. Lisboa, Gradiva, 1998.
- _____. (1993). Modernidade, identidade e a cultura de fronteira. IN: *Tempo Social*. Revista de Sociologia da USP, São Paulo, 5(1-2), 1994.
- SARLO, B. *Cenas da Vida Pós-Moderna*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ.
- SAUNDERS, N. (1997). *Ecstasy e A Cultura Dance*. São Paulo, Publisher Brasil, 1997.
- SAUVINAUD, C. (1994). *L' Adolescent et Son Double*. Tese de doutorado, orientada por Phillippe Gutton, Paris 7, 1994.
- SCHNAPP, A.(1994). L'image des jeunes dans la cité grecque. In: LEVI, G.& SCHMITT, J.(1994). *Histoire des Jeunes en Occident – De l'Antiquité à l'Epoque Moderne*. Tome 1. Paris, Editions du Seuil, 1996.
- SENNETT, R.(1978). *O Declínio do Homem Público - As Tirantias da Intimidade*. São Paulo, Companhia das Letras, 1988.
- _____.(1994). *Carne e Pedra - O Corpo e a Cidade na Civilização Ocidental*. Rio de Janeiro, Record, 1997.
- SILVEIRA, P.S.(1997). A gênese extramundana do indivíduo: a ideologia moderna em Dumont In: CARDOSO, I & SILVEIRA,P.(org.). *Utopia e Mal-Estar na Cultura: Perspectivas Psicanalíticas*. São Paulo, Hucitec, 1997.
- SIMMEL, G.(1903). A metrópole e a vida mental. In: VELHO, G. *O Fenômeno Urbano*. Rio de Janeiro, Zahar, 1976.
- _____.(1904). Fashion. In: LEVINE, D.(ed.). *On Individuality and Social Forms (selected writings)*. Chicago, The University of Chicago Press, 1971.
- _____.(1908a). Group expansion and the development of individuality. In LEVINE, D.(ed.). *On Individuality and Social Forms (selected writings)*. Chicago, The University of Chicago Press, 1971.

- _____.(1908b). Subjective culture. In: LEVINE, D.(ed.). *On Individuality and Social Forms (selected writings)*. Chicago, The University of Chicago Press, 1971.
- _____.(1950). Individual and Society in the eighteenth and nineteenth century views of life. In: WOLF, K.(ed.) *The Sociology of Georg Simmel*. New York, The Free Press, 1950.
- _____.(1957). Freedom and the individual. In: LEVINE, D.(ed.). *On Individuality and Social Forms (selected writings)*. Chicago, The University of Chicago Press, 1971.
- SODRÉ, M. (1984). *O Monopólio da Fala : Função e Linguagem da TV no Brasil*, Petrópolis, Vozes, 1984.
- SOUZA, O. (1989). Reflexão sobre a extensão dos conceitos e da prática. In: ARAGÃO, L.T. et. Al. (1991). *Clínica do Social - Ensaio*, Escuta, São Paulo, 1991.
- _____.(1989). *Fantasia de Brasil. As Identificações na Busca da Identidade Nacional*, Escuta, São Paulo, 1994.
- SPOSITO, M.P.(1994). A sociabilidade juvenil e a rua: novos conflitos e ação coletiva na cidade. *Tempo Social*, Revista de Sociologia da USP, número 5 (1-2), 1994.
- TORT, M. (1992). *Le Désir Froid: techniques de reproduction artificielle et crise de repères symboliques*. Paris, La Découverte, 1992.
- VAN GENNEP, A. (1909). *Les Rites de Passage*. Paris, Picard, 1981.
- VENTURA, Z. (1994). *Cidade Partida*. Rio de Janeiro, Companhia das Letras, 2000.
- VELHO, G.(1981). *Individualismo e Cultura – Notas Para Uma Sociologia da Sociedade Contemporânea*. Rio de Janeiro, Zahar, 1981.
- VIANNA, H.(1988). *O Mundo Funk Carioca*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1997
- _____.(org, 1997). *Galerias Cariocas –Territórios de Conflito e Econtros Culturais*. Rio de Janeiro, editora UFRJ, 1997.
- WINNICOTT, D (1953). Objetos transicionais e fenômenos transicionais. In: WINNICOTT, D. *O Brincar e a Realidade*. Rio de Janeiro, Imago, 1975.
- _____.(1958). A capacidade de estar só. In: WINNICOTT, D. *O Ambiente e Os Processos de Maturação*. Porto Alegre, Artes Médicas, 1990.
- _____.(1962). L'adolescence. In: WINNICOTT, D. *De la Pédiatrie à la Psychanalyse*. Paris, Payot, 1969.

- _____ (1963). Moral e educação. In : WINNICOTT, D. *O Ambiente e Os Processos de Maturação*. Porto Alegre, Artes Médicas, 1990.
- _____ (1967). A localização da experiência cultural. In : WINNICOTT, D. *O Brincar e a Realidade*. Rio de Janeiro, Imago, 1975.
- _____ (1968). L'immaturité de l'adolescent. In : WINNICOTT, D. *Conversations Ordinaires*. Paris, Gallimard, 1988.
- _____ (1969). O uso de um objeto e relacionamento através de identificações. In : WINNICOTT, D. *O Brincar e a Realidade*. Rio de Janeiro, Imago, 1975.
- ZALUAR, A (1997). Gangues, galeras e quadrilhas : globalização, juventude e violência. In: VIANNA, H. (1997). *Galeras Cariocas –Territórios de Conflito e Encontros Culturais*. Rio de Janeiro, editora UFRJ, 1997.
- ZARETSKY, E.(1973). *Capitalism, The Family and Personal Life*. New York, Harper Colophon Books, 1976.
- ZIZEK, S.(1990). *Eles Não Sabem o que Fazem. O sublime objeto da ideologia*. Rio de Janeiro, Zahar, 1992.

Matérias de Jornal/Revista sobre o funk

- ABREU, G. Bonde a toda velocidade. *Jornal de Brasil*, Caderno B. Rio de Janeiro, 18/02/2001.
- ALVES, R. Funk é cultura? Cientistas sociais se dividem: uns apontam preconceito velado, outros alienação. *Jornal de Brasil*, Caderno Idéias. Rio de Janeiro, 24/03/20001.
- AMORIM, C. Sangue novo nos morros. *Jornal de Brasil*, Primeiro caderno. Rio de Janeiro, 22/08/2001.
- AUTRAN, G. Bairro da Lapa vira o quartel-general da cultura rapper. Rio de Janeiro, *Veja Rio*, 21/07/1999.
- CAPELL, R. Baile funk para mauricinhos. Rio de Janeiro, *Jornal do Brasil*, Caderno B, 27/08/2000.
- CECILIA, C. Baile sai do subúrbio, chega à Lapa de cara nova e conquista fãs na Zona Sul (reportagem de capa). Rio de Janeiro, *Veja Rio*, 11/09/1996.

- DECIA, P. Racionais falam para a periferia da nação. São Paulo, *Folha de São Paulo*, reportagem local, 23/12/97.
- LINS, R.N. A polêmica do funk. Entrevista com Henrique Antoun. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 1/04/2001.
- LUCA, I. Tchutchuca! Dicionário, filme da Disney e músicas consagram novas gírias cariocas. *Revista de Domingo, Jornal do Brasil*, 20/10/2001.
- MONTEIRO, K. O Funk sob pressão – brigas põem de novo as galeras na mira da justiça. Rio de Janeiro, *Veja Rio*, outubro, 1999.
- PEREIRA, A. Cultura black na ativa. Rio de Janeiro, *Jornal de Brasil, Caderno B*, 26/07/2000.

Documentários sobre o funk

- GOLDENBERG, S.(1994). *Funk-Rio*. Cesip, Rio de Janeiro.
- SÓ, P.&CALDAS, G.(2001). *Febre do Funk*. www.usinadosom.com.br.

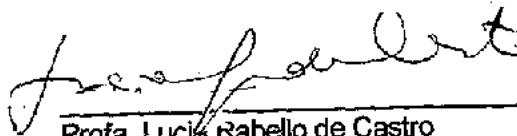
ANEXOS**Roteiro de entrevista**

- 1) Você vai sempre a bailes funk?
- 2) O que te levou a começar a frequentar os bailes?
- 3) Como foi a primeira vez que você foi? Me conte tudo que você lembrar.
(Se foi ruim, porque voltou?)
- 4) Como você se sente quando está num baile funk?
- 5) Você se considera um(a) funkeiro(a)? Por quê?
- 6) O que é ser um funkeiro? Qual a diferença entre quem é e quem não é funkeiro?
- 7) Na sua opinião, como é a cabeça de um funkeiro?
- 8) Como você definiria o movimento funk? É uma tribo? Por quê?
- 9) Como é a relação entre os funkeiros?
- 10) Qual é a sua lembrança mais forte ligada a um baile funk?
- 11) O que o funk mudou na sua vida?

Tese apresentada ao Departamento de Psicologia da PUC-Rio pela aluna Luciana Gageiro Coutinho, intitulada "*Ilusão e errância – adolescência e laço social contemporâneo na interface entre a psicanálise e as ciências sociais*", e aprovada pela Banca Examinadora constituída pelos seguintes professores:



Prof^a. Claudia Amorim Garcia
(Orientadora) PUC-Rio



Profa. Lucia Rabello de Castro
UFRJ



Prof^a Maria Rita B. Kehl
PUC-SP

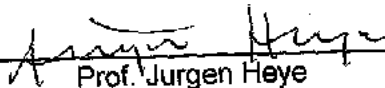


Prof. Jurandir Freire Costa
UERJ



Prof. Octavio de Souza
PUC-Rio

Visto e permitida a impressão
Rio de Janeiro, 12.06.2002.



Prof. Jurgen Heye
Coordenador dos Programas de Pós-Graduação do Centro de
Teologia e Ciências Humanas