

Civilização, intolerância e alteridade

Civilization, intolerance and otherness

Edson Luiz André de Sousa¹

Marina de Araujo Pacheco²

Resumo:

Nesta escrita o tema da justiça restaurativa será utilizado como elemento disparador de reflexões sobre a complexa questão do enfrentamento da violência e da criminalidade. Com o objetivo de pensar sobre alternativas ao sistema penal tradicional, buscaremos elucidar uma compreensão de sujeito que leve em consideração todas as suas facetas, e pincelaremos algumas noções acerca das relações destrutivas e construtivas estabelecidas entre os semelhantes. Revisitaremos alguns dos chamados textos sociais de Freud, amparando-nos também em teorias de autores contemporâneos, para o desenvolvimento de três temáticas específicas: as renúncias pulsionais exigidas pela civilização; a agressividade e suas interfaces com a lógica do mal; e a importância da alteridade para o fortalecimento do laço social. As aspirações utópico-projetistas serão questionadas, abrindo a rasura de uma utopia iconoclasta, que a partir da crítica do presente, busca a construção de outros porvires.

Palavras-chave: Justiça restaurativa; civilização; ambivalência; intolerância; alteridade.

Abstract

In this text, the theme of restorative justice will be used as a springboard for generating reflections on the complex issue of fighting violence and crime. In order to contemplate alternatives to the traditional criminal justice system, we will endeavor to provide an understanding of the subject that takes into account all his facets, as well as set forth some ideas on destructive and constructive relationships among people. We will also take a look at some of Freud's so-called social texts, in addition to garnering support from theories by contemporary authors, for the development of three specific themes: instinctual renunciations demanded by civilization; aggressiveness and its interfaces with the logic of evil; and the importance of otherness in strengthening social bonds. Utopian-design aspirations will be challenged, opening the way to their effacement by an iconoclastic utopia, which based on criticism of the former, seeks to build other futures.

Keywords: Restorative justice; civilization; ambivalence; intolerance; otherness.

“A liberdade só existe onde a inteligência e a coragem conseguem atacar a fatalidade”.

Roger Caillois

¹ Professor do PPG Psicologia Social e Institucional da UFRGS, Professor do PPG Artes Visuais da UFRGS. Psicanalista. Pesquisador do CNPQ. E-mail: edsonlasousa@uol.com.br.

² Mestranda do PPG Psicologia Social e Institucional da UFRGS. Psicóloga. E-mail: marinapacheco.01@hotmail.com

A justiça restaurativa é uma nova alternativa de resolução de conflitos que, em contraste ao sistema jurídico tradicional, coloca em cena a escuta, a linguagem e os sentimentos vividos por infrator e vítima em uma determinada situação. Seus ideais poderiam ser denominados como utópicos, tendo como base a seguinte definição de utopia: “diz de uma insatisfação do presente e fundamentalmente de um desejo de transposição” (SOUSA, 2007a, p. 27), cuja função pode ser pensada a partir da necessidade ética de buscar um mundo outro.

Freud insistiu que a compulsão à repetição, por resistir ao novo, “desenha o limite de nossa capacidade de agir, de pensar, de viver” (SOUSA, 2001, p. 125). Esta escrita é uma tentativa de, minimamente, possibilitar novas leituras da vida, novos caminhos e novos sentidos através da produção de interrupções, “convocando o laço social a um olhar outro” (SOUSA, 2010b, p. 126), deslocando os significados da violência, trocando as lentes (1).

Atualmente vemos que direito e justiça acionam aparatos falhos e deficitários de resolução de conflitos, os quais não contemplam o ser humano em sua complexidade subjetiva e em suas reais necessidades. Tendo um funcionamento meramente punitivo e retributivo, o agressor simplesmente sofre a punição, não se responsabilizando efetivamente pelo ato transgressor. A vítima, por não ter muitas vezes espaço para fala, fica capturada em uma condição passiva, sem a chance de ser protagonista na resolução do conflito. Dessa forma, o Estado desapropriou das pessoas a possibilidade de contribuir com a busca de soluções para os seus próprios conflitos (KONZEN, 2007).



A abordagem restaurativa se diz reintegradora por permitir a possibilidade de o transgressor reparar danos e não ser mais visto como tal. Objetiva-se suprir as necessidades emocionais e materiais das vítimas, fazendo ao mesmo tempo com que o infrator assuma a responsabilidade por seus atos mediante compromissos concretos (JESUS, 2005). Rosa (2011) destaca o potencial positivo presente no modelo restaurativo ao afirmar que, no ato de se fazer ver que pode irromper-se em uma infração, essa mesma voz que é calada pela abordagem tradicional, é convidada pela justiça restaurativa a falar – é dada a ela a palavra.

O círculo restaurativo é composto por um grupo de pessoas (vítima, ofensor, familiares de ambos e integrantes da comunidade) e mediado por alguém habilitado para essa função (o facilitador ou coordenador do círculo). Este último possui a tarefa central de motivar o encontro, organizá-lo, facilitar o desenvolvimento do diálogo, estimular a contribuição da experiência pessoal de cada um e traduzir com fidelidade o que foi construído pelos participantes (KONZEN, 2007).

Não pretendemos com esta escrita extenuar o tema amplo e heterogêneo da justiça restaurativa, e sim utilizá-lo como elemento disparador de reflexões acerca da complexa e urgente questão do enfrentamento da violência e da criminalidade. Para esse objetivo, revisitaremos alguns dos chamados textos sociais de Freud, amparando-nos também nas reflexões de alguns autores contemporâneos.

Civilização e renúncias pulsionais

“afirmar essa teoria da renovação de toda a espécie humana por meio do sistema das suas próprias vantagens é, a meu ver, quase o mesmo [...] que afirmar [...] que o homem é suavizado pela civilização, tornando-se por conseguinte, pouco a pouco, menos sanguinário e menos dado à guerra”
Fiódor Dostoiévski

No desenvolvimento das nações, normas de conduta moral foram formuladas para o indivíduo, que deveria adequar-se a elas se desejasse viver em uma comunidade civilizada. A construção da civilização demandou exigências por vezes rigorosas demais, como a renúncia à satisfação dos instintos e grande dose de autodomínio, contexto em que a própria natureza deixa de ser seguida em prol da obediência às normas sociais, caracterizando assim a adesão do indivíduo ao pacto social (FREUD, 1915/1987; 1930/2010; 1933/1987).

Em “O mal-estar na cultura”, Freud (1930/2010) narra e testemunha esse conflito inexorável entre o desenvolvimento do indivíduo – com seu desejo de felicidade –, e o desenvolvimento da cultura – que tende a submeter o indivíduo a alguns limites –, ocasião em que o “princípio da realidade” passa para um segundo plano a felicidade (SELIGMANN-SILVA, 2010).

A cultura é um processo a serviço de Eros que deseja reunir indivíduos, famílias e nações em uma grande unidade, a humanidade, e essas multidões devem ser ligadas libidinalmente entre si. No entanto, somente as vantagens da comunidade não as manteriam unidas, pois a recorrente hostilidade de um homem contra o outro se opõe de maneira contínua a esse programa civilizatório (FREUD, 1930/2010).

Freud (1930/2010) afirma que a essência da cultura apresenta dificuldades incapazes de serem resolvidas por nenhum tipo de reforma, e aponta a inclinação agressiva natural do ser humano como o empecilho mais poderoso ao desenvolvimento da civilização. Eros e a morte, impulso de vida e impulso destrutivo combatem em uma batalha que representa a luta da espécie humana pela vida, e “nossas babás querem apaziguar essa luta de gigantes com a ‘cantiga de ninar a respeito do céu!’” (p. 142).

Em “Reflexões para os tempos de Guerra e Morte”, Freud (1915/1987) inicia a incursão da psicanálise no campo da política, percurso aprofundado e sistematizado em textos posteriores (FUKS, 2009). Nesse escrito o autor discorre sobre a possível inevitabilidade da guerra e a desilusão que sucede a este entendimento, divagando acerca das esperanças de que os povos conseguissem, com o passar do tempo, “descobrir outra maneira de solucionar incompreensões e conflitos de interesse” (FREUD, 1915/1987, p. 312). Nas palavras do pai da psicanálise, a guerra é um fenômeno que:

esmaga com fúria cega tudo que surge em seu caminho, como se, após seu término, não mais fosse haver nem futuro nem paz entre os homens. Corta todos os laços comuns entre os povos contendores, e ameaça deixar um legado de exacerbação que tornará impossível, durante muito tempo, qualquer renovação desses laços (FREUD, 1915/1987, p. 315).

Na obra “Totem e tabu”, Freud (1913/1987) narra o mito da horda primitiva, no qual os irmãos assassinam e incorporam o pai tirânico, por quem possuíam sentimentos ambivalentes de amor e ódio, e em seguida, tomados por remorso e culpa, recalcam o parricídio. A partir daí é formada uma nova ordem social, a fratria mítica, o laço social que impediria o retorno ao que era a horda. Ninguém mais pode tudo e todos estão sob a mesma norma. O acordo entre os irmãos após o assassinato do pai simboliza o pacto social ao qual o indivíduo adere a fim de ingressar na cultura.



Guernica – Pablo Picasso

O totemismo, fundado com o assassinato do pai, sustenta a proibição do assassinato, figura como ícone do pacto civilizatório e embasa a organização e regulação social. Na passagem da humanidade da barbárie de uma horda desorganizada – submetida ao desejo do mais forte – a um protótipo de civilização – regida pelo pacto entre os

irmãos –, a função paterna será o amparo simbólico representado pela Lei, que exigirá a renúncia de satisfações pulsionais “como condição para se pertencer à coletividade e se beneficiar das vantagens asseguradas pelo pacto civilizatório” (KEHL, 2010, p. 15). Lei e culpa são inauguradas através do parricídio primordial, e dessa premissa decorrem as teses de que o direito e a lei são mantidos pela violência, e de que o consentimento ou apoio à lei é consequência da culpa gerada pelo assassinato. (FREUD, 1913/1987).

Em sequência aos atos civilizatórios e à organização da comunidade, houve o estabelecimento de regulamentos para que essa comunidade pudesse antecipar-se ao risco de rebelião. Também foram instituídas autoridades para fazer com que esses regulamentos — as leis — fossem respeitados, e para “superintender a execução dos atos legais de violência” (FREUD, 1933/1987, p. 248).

Para que a segurança da vida em comunidade fosse garantida, cada indivíduo deveria abdicar da liberdade pessoal que o autorizaria a utilizar a sua força para fins violentos (FREUD, 1933/1987), ou seja, “o homem aculturado trocou uma parcela de possibilidades de felicidade por uma parcela de segurança” (FREUD, 1930/2010, p. 130). A lei se torna a força de uma comunidade, e “à força superior de um único indivíduo podia-se contrapor a união de diversos indivíduos fracos” (FREUD, 1933/1987, p. 247).

Desde o princípio, a violação das normas estabelecidas implicava na sanção de sérias medidas aos transgressores. Quanto ao tipo de relação que o Estado estabelece com aqueles que transgridem suas normas, Freud (1915/1987) conjectura que “Devia-se supor [...] que o próprio Estado os respeitaria e não pensaria em empreender contra eles qualquer coisa que viesse a contradizer a base de sua própria existência” (p. 312). No entanto, constatando a inexistência desse modo de agir coerente na realidade, e levando em consideração os “atos ilegais de violência”, o autor faz a seguinte afirmação: “o Estado proíbe ao indivíduo a prática do mal, não porque deseja aboli-la, mas porque deseja monopolizá-la, tal como o sal e o fumo” (FREUD, 1915/1987, p. 316).

O que pode auxiliar na reflexão sobre este paradoxo são as considerações feitas por Freud (1933/1987) no texto “Por que a guerra?”, resposta do autor ao questionamento que lhe foi feito por Einstein, em carta escrita no ano de 1932. Einstein falava sobre os problemas da paz mundial, e lhe perguntava se seria possível controlar, na evolução da mente do homem, o desenvolvimento de “psicoses do ódio e da destrutividade”, a fim de que fosse impossibilitado qualquer conflito armado.

Ao desenvolver o tema proposto, Freud (1933/1987) colocou em questão a relação entre o direito e o poder, tema que em determinado momento fora proposto por Einstein em sua carta, mas sugeriu que a palavra “poder” fosse substituída pela palavra mais nua e crua “violência”. Isso porque, tendo em vista que o Direito e as leis surgiram como meio de se evitar o uso da violência na

resolução de conflitos de interesse entre os homens, pode-se concluir que o Direito se desenvolveu a partir da violência – contradizendo a relação antitética que *a priori* se deduz dos dois conceitos. Para o autor, a lei, em sua origem, era força bruta, e não pode prescindir do apoio da violência mesmo nos dias atuais.

Na antiguidade, matar um inimigo satisfazia uma inclinação instintual, e subjugar-lo na realização de serviços úteis também foi um destino dado aos que eram vencidos. Esse regime, no transcurso da evolução, foi modificado, passando da violência ao direito ou à lei (FREUD, 1933/1987). Atualmente, nas situações em que as barreiras civilizatórias não são capazes de conter o sujeito e de metabolizar a agressividade e os conflitos que lhe são próprios, a descarga da pulsão excessiva pode ocorrer em forma de ato ilícito, e a punição é a modalidade de resposta a essa transgressão. A direção na qual pretendemos pensar é a de que uma solução que corresponda à ordem da elaboração e da *responsabilização* pareceria mais efetiva do que a culpabilização e imposição de penalidades determinadas por uma instância superior denominada *justiça* – representada pelo juiz, figura de autoridade investida de um poder extremo.

Mesmo nos casos em que os indivíduos se absterem de uma conduta brutal e arbitrária, conformando-se aos padrões de moralidade, poucas vezes o Estado consegue ser capaz de indenizá-los pelos sacrifícios que exige (FREUD, 1915/1987). Além disso, no decorrer do processo de aplicação das leis por parte do Estado, gradualmente foram surgindo as desigualdades na aplicação das leis, privilegiando membros governantes e deixando pouco espaço para os direitos dos que estão em estado de sujeição (FREUD, 1933/1987).

Embora não constitua o foco da presente escrita, mesmo na impossibilidade de aprofundar a questão, é indispensável que mencionemos um elemento que nos parece estar profundamente imbricado a uma das faces do fenômeno da violência e da criminalidade: as relações sócio-econômicas. Segundo a apreciação crítica de Baratta (2002), elas são de fundamental importância na análise do conteúdo do desvio por se tratarem de um contexto historicizante, e, no entanto, “ficam substancialmente estranhas à teoria psicanalítica” (p. 58).

Birman (2009) refere que, com a impossibilidade de as classes populares terem respeitados seus direitos básicos como cidadãos, e assim serem reconhecidas, é crescente a utilização da violência como forma de tornar possível a sobrevivência diante do contexto de miséria e de desigualdade em que vivem. Este tipo de atuação também poderia ser compreendido como uma resposta aos violentos saqueamentos instituídos pelos dispositivos de poder (político e financeiro), ações às quais o Estado responde com a garantia de impunidade. O autor complementa que, ao invés de psicologizar ou de tratar ingenuamente como algo moralmente inferior, “é preciso interpretar positivamente esta violência” (p. 284).

Se levarmos em consideração as renúncias pulsionais exigidas para a entrada na cultura e adesão ao pacto social, ao não se obter de fato os direitos de um cidadão – inexistindo uma contrapartida de ganhos aos sacrifícios realizados –, percebe-se que a perda não foi economicamente compensada, o que frequentemente resultará em uma descarga de pulsões no social. O enunciado “Eu não tenho nada a perder”, proferido por muitos dos sujeitos que reincidentemente cometem atos infracionais, é significativo por denunciar o quantum de falácia carrega consigo o pacto social. Pensando acerca de processos restaurativos aplicados a conflitos, consideramos nocivo que a reconciliação fique restrita a um arrependimento seguido de responsabilização e pedido de desculpas de um *infrator* àquele que foi sua *vítima*. Acreditamos que o foco de uma justiça que se pretende restaurativa deva estar concentrado também na mobilização e fortalecimento de políticas públicas que objetivem a ampla restauração de um pacto social que, muito antes da ofensa em questão, já havia sido rompido.

A ilusão da erradicação do mal

Algumas comunidades socialistas acreditam ter encontrado o caminho para a redenção do mal, justificando que o ser humano é na realidade bom e bem-intencionado em relação ao próximo, mas que a propriedade privada teria corrompido a sua natureza, já que seria ela a fonte de tentação para maltratar o próximo (FREUD, 1930/2010). Entretanto, nem a garantia da satisfação de todas as necessidades materiais e o estabelecimento de igualdade entre todos os membros da comunidade seriam capazes de fazer a agressividade humana desaparecer (FREUD, 1933/1987).

Em comunidades onde o discurso idealista contempla os vislumbres mencionados, “o método não menos importante que empregam para manter juntos os seus adeptos é o ódio contra qualquer pessoa além das suas fronteiras” (FREUD, 1933/1987, p. 255). Podemos chegar a essa conclusão ao observar que a tentativa de instituir na Rússia uma cultura nova e comunista encontrou seu apoio psicológico na perseguição aos burgueses, e diante da constatação dessa dinâmica podemos refletir sobre o que os soviets fariam depois que tivessem exterminado seus burgueses (FREUD, 1930/2010).

Em relação à vantagem ou desvantagem da abolição da propriedade privada, Freud (1930/2010) não se posiciona, mas reconhece o pressuposto psicológico utilizado por estes grupos como “uma ilusão inconsistente” (p. 127). A respeito das ilusões que servem de embasamento para a perseguição de causas e ideais, entendemos que os indivíduos as acolhem porque lhes poupam sentimentos desagradáveis, permitindo-lhes em troca gozar de satisfações. Entretanto, não se deve reclamar se essas ilusões entrarem repetidas vezes “em choque com alguma parcela de realidade e se despedaçarem contra ela” (FREUD, 1915/1987, p. 317).

Concluimos que o pai da psicanálise só manifestava crítica e ironia em relação às práticas de implantar sociedades totais supostamente utópicas, justamente por não levarem em conta o impulso destrutivo próprio do ser humano. O modelo clássico e renascentista de utopia, portanto, demonstra-se impossível, senão que seja acompanhado de amplo questionamento acerca da ideia de uma totalidade que se imporia às individualidades (SELIGMANN-SILVA, 2010).

Dessa forma, considerando a pesquisa psicanalítica, observamos a impossibilidade da “erradicação do mal”. Esforços nesse sentido seriam inúteis, pois “a essência mais profunda da natureza humana consiste em impulsos instintuais de natureza elementar, semelhantes em todos os homens e que visam à satisfação de certas necessidades primeiras” (FREUD, 1915/1987, p. 317). Apesar de repudiado por um número grande de pessoas, o fato é que o ser humano possui uma tendência inata para o “mal”, para a agressão, a destruição, e a crueldade (FREUD, 1930/2010). Assim, torna-se imperativo o ato de restaurar a *noção de sujeito* utilizada na elaboração de ações que objetivem mudanças sociais, englobando neste conceito todas as facetas que compõem o humano.

Paulo Endo (2005), em seu livro “A violência no coração da cidade”, afirma que a vida, psicanaliticamente falando, só pode ser concebida sob o conflito, o paradoxo, a ambivalência. As dicotomias, simbolizadas pela máxima de Freud de pulsão de vida *versus* pulsão de morte,

lavram o estatuto desses lugares impossíveis, onde não pode haver convivência humana, a não ser à custa da exclusão, dominação e eliminação do outro; a não ser a partir da ação excludente e repetitiva, ela mesma a prova do horror à conflitualidade da experiência (inter)subjativa (p. 205).

Desde “O nascimento da tragédia”, Nietzsche vai sustentar que a civilização repousa na barbárie, e que não é possível distinguir os impulsos civilizados das denominadas tendências bárbaras (BARRENCHEA, 2004). Nietzsche vê na crueldade não só um traço básico da

humanidade, como o próprio solo no qual se edifica qualquer cultura (NETO, 1997). Para o autor, o que diferencia os homens e os animais não é a piedade e a má consciência, e sim a crueldade e as formas de vingança (KEHL, 2004)

A respeito do sentido próprio da vida, em comparação à essência que se tenta artificialmente atribuir a ela, Nietzsche (2003) faz a seguinte reflexão, em “Além do bem e do mal” (parágrafo 259):

Abster-se de ofensa, violência, exploração mútua, equiparar sua vontade à do outro: num sentido tosco isso pode tornar-se um bom costume entre indivíduos, quando houver condições para isso (a saber, sua efetiva semelhança em quantidade de força e medidas de valor, e o fato de pertencerem a *um* corpo). Mas tão logo se quisesse levar adiante esse princípio, tomando-o possivelmente como princípio básico da sociedade, ele prontamente se revelaria como aquilo que é: vontade de negação da vida, princípio de dissolução e decadência. [...] a vida mesma é essencialmente apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, no mínimo e mais comedido, exploração (pp. 170-171).

Corroborando a hipótese da eliminação do mau como um objetivo meramente ilusório, temos o fato de que nosso intelecto deve estar afastado das influências de fortes impulsos emocionais para que funcione de maneira digna de confiança. Do contrário, atua simplesmente como um instrumento da vontade, ou seja, os argumentos lógicos são impotentes contra os interesses afetivos, e a obediência às paixões é muito mais intensa do que a obediência aos interesses (FREUD, 1915/1987).

Como descreveria poeticamente Dostoiévski (2000):

Se me disserdes que tudo isso também se pode calcular numa tabela, o caos, a treva, a maldição – de modo que a simples possibilidade de um cálculo prévio vai tudo deter, prevalecendo a razão –, vou responder-vos que o homem se tornará louco intencionalmente, para não ter razão e insistir no que é seu! Creio nisto, respondo por isto, pois, segundo parece, toda a obra humana realmente consiste apenas em que o homem, a cada momento, demonstre a si mesmo que é um homem e não uma tecla (p. 40-48).

Se levarmos em conta as satisfações obtidas das tragédias, podemos chegar ao conceito do *sublime*, a mais famosa das chamadas “paixões mistas”, pensada como uma paixão que implica em duplicidade, pois mistura prazer e terror. Freud não menciona diretamente o conceito do sublime, mas apresenta o homem desamparado, imerso em um mundo que com suas armadilhas terríveis só lhe confronta com dores e horrores, provenientes tanto do corpo, como do mundo externo, e também, talvez acima de tudo, das relações humanas (SELIGMANN-SILVA, 2010).

Para Seligmann-Silva (2010), a morte está no centro do sublime assim como o impulso de morte está no centro da psicanálise. O autor fala sobre a ambiguidade do sentimento de felicidade em que se misturam prazer, terror, gozo e aniquilação. Freud (1930/2010) contribui com o narrado ao diferenciar o sentimento de felicidade originado da satisfação de um impulso selvagem e não domado pelo eu, de um impulso domesticado. A afirmação é de que a sensação oriunda da saciação do primeiro impulso é incomparavelmente mais intensa que a do segundo, evidenciando uma explicação econômica para a atração do proibido em geral, e para a o caráter irresistível dos impulsos perversos.

Em outras palavras, poderíamos fazer alguns questionamentos:

Talvez o homem não ame apenas a prosperidade? Talvez o sofrimento lhe seja exatamente tão vantajoso como a prosperidade? O homem, às vezes, ama terrivelmente o sofrimento, ama-o até a paixão, isto é um fato (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 48).

Um interessante ponto de vista a respeito da relatividade do bem e do mal pode ser encontrado na obra “É isso um homem?”, de Primo Levi (1988), testemunho que tenta expressar a experiência-limite vivida pelo autor enquanto foi prisioneiro de um campo de concentração, em Auschwitz. Levi enfatiza os elementos contextuais e circunstanciais que predisõem à perturbação na formação do caráter e na capacidade de julgamento dos indivíduos:

o roubo na fábrica, punido pelas autoridades civis, é autorizado e incentivado pelos SS; o roubo no Campo, severamente reprimido pelos SS, é considerado pelos civis como operação normal de troca; o roubo entre Häftlinge em geral, é punido, mas a punição toca, com igual gravidade, tanto ao ladrão como à vítima. Desejaríamos, agora, convidar o leitor a meditar sobre o significado que podiam ter para nós, dentro do Campo, as velhas palavras “bem” e “mal”, “certo” e “errado”. Que cada um julgue, na base do quadro que retratamos e dos exemplos que relatamos, o quanto, de nosso mundo moral comum, poderia subsistir aquém dos arames farpados (p. 87).

Endo (2005) problematiza a ideia de vítimas “puras” ou agressores “puros”, bem como a ideia do monstro, do anjo, do patológico, indo além desses papéis cristalizados e estigmatizados. De forma semelhante, Neto (1997) refere que o homem de subjetividade estreita, de envergadura interior moralizada demais, “incapaz de perceber que o ‘marginal’ não habita tão somente o mundo, mas igualmente as suas entranhas, será uma presa mais fácil de ideologias fascistas, que dividem o mundo em Bem e Mal” (p. 106). Nesse mesmo sentido, separam-se as ovelhas brancas e as negras, as raças puras e as impuras, os homens “de bem” e os bandidos, os homens normais e os loucos, os heterossexuais e os homossexuais, e assim por diante.

É função da psicanálise não nutrir ilusões, pois quando o homem se comove caridosamente diante de crueldades ele simplesmente tem o seu narcisismo ferido pelo fato de identificar-se com a vítima (FUKS, 2009). Sendo assim, o horror das “boas almas” diante do espetáculo de atrocidades não é propriamente uma recusa à barbárie, mas sim “uma tentativa de recobrir a própria crueldade recalçada” (MARIN, 2002, p. 148).

Marin (2002) conjectura que o amplo fenômeno da negação da violência poderia estar contribuindo para a formação de práticas aniquiladoras, e relaciona essa negação ao imaginário social contemporâneo, em que prevalecem os valores individuais. A autora compara a negação da violência com o “estado nirvânico”, um momento de estabilidade no qual não havia nem dor nem necessidade de representação, e que foi para sempre perdido. Já Bloch (2006), ao falar acerca do mais nobre sonho acalentado pelo burguês, a *paz eterna*, sinaliza que “os meios para chegar até ela desde sempre foram os mais imprestáveis, o chão sobre o qual a coisa devia prosperar era um campo de sangue não-transformado” (p. 445), e complementa definindo o “pacifismo burguês” como benevolente e impreciso, de fôlego curto e composto de seus próprios equívocos.

Há também o perigo de se confundir, talvez de forma intencional, *paz* com *silêncio*, *pacificar* com *calar*. Se lermos a violência como uma denúncia e um grito de socorro que comunica algo, estancá-la ou reprimi-la em prol da tão almejada paz, sem ouvi-la, significa tão somente tapar os ouvidos e fechar os olhos para as suas causas, fazendo vista grossa ao que ela denuncia. Tais atitudes são coniventes e protagonistas da busca não pela paz ampla e democrática, mas pela paz privada dos privilegiados.

Marques-Neto (1994), refletindo sobre o sujeito do ponto de vista do Direito e da Psicanálise, mais precisamente, sobre o lugar e a função do juiz, faz um questionamento que tem grande valor reflexivo: “quem nos protege da bondade dos bons?” (p. 50). Rosa (2011)

complementa essa questão afirmando que “a cruzada pela salvação da moral é estranha à democracia, como o inconsciente o é do orgulhoso cidadão da modernidade” (p. 111).

Nosso dever ao refletirmos acerca do fenômeno da violência e dos meios de se evitar conflitos, solucionando-os de maneira diversa à encontrada atualmente nos códigos penais, é o de “convocar a alteridade a desfazer os jogos de espelhos, direcionando o sujeito a apropriar-se de sua história no reconhecimento da existência do outro” (FUKS, 2009, pp. 50-51). É preciso evitar as tentações de sucumbir aos falsos dilemas de “alimentar o sonho de um futuro messiânico que possa vencer a tendência do homem ao estado inanimado” (p. 51), ou de “regar o pessimismo desenfreado de que Tântatos conduzirá à extinção da raça humana” (p. 51).

Freud (1933/1987) reconhece que seria impossível uma humanidade pacificada com o bem, entretanto, não dispensa de afirmar que “tudo o que estimula o crescimento da civilização trabalha simultaneamente contra a guerra” (p. 259). Dessa forma,

apenas a aversão estética e ética, experimentada por poucos, situada mais além do ideal de erradicar o mal, ou da ilusão da construção de um mundo sem violência e sem ódio, é capaz de minorar a experiência da barbárie no plano político (FUKS, 2009, p. 50).

Essas afirmações tocam em uma questão bastante particular e relevante para a presente escrita, tendo em vista que sustentamos a necessidade de as práticas restaurativas, assim como as demais ações que objetivem mudanças sociais, terem como ponto central em suas formulações teóricas a consideração do impulso destrutivo como inerente ao indivíduo. Assim, estar-se-á evitando o caminho do estímulo às ilusões e da negação da agressividade.

Laço social e alteridade

Na busca de tentativas no sentido de desviar os impulsos agressivos do homem em tal grau que não necessitem mais encontrar expressão na guerra, poderíamos supor que nada mais seria capaz de unir os homens de forma tão completa e firme do que subordinar a vida instintual ao domínio da razão, ainda que entre eles não houvesse vínculos emocionais. Entretanto, certamente esta é uma expectativa utópica, sobretudo pelo que já fora elucidado acerca da preponderância das paixões sobre o que é da ordem da racionalidade (FREUD, 1933/1987) – fator que, inclusive, determina a existência de certa limitação no alcance das ações de natureza educativa.

Diante dessas considerações, entendemos que o surgimento dos vínculos e laços emocionais entre os membros de um grupo são a verdadeira fonte de sua força. Ou seja, além da força coercitiva da violência, e das demais subjugações aos instintos impostas pelo processo civilizatório, os laços emocionais também são fundamentais para uma comunidade se manter unida (FREUD, 1933/1987).

Algumas das causas de conflitos motivados pelo ódio e pelo asco podem ser atribuídas à falta de *conhecimento* e de *compreensão* de uma nação para com a outra. A respeito de uma mudança nessa dinâmica, Freud (1915/1987) sugere que “um pouco mais de veracidade e de honestidade por parte de todas as facções – nas relações dos homens uns com os outros, e entre eles e seus governantes – deve também aplainar o caminho para essa transformação” (p. 326). O autor assinala o ato de compreender os inimigos como fundamental para que se possa suportar com maior facilidade o desapontamento que causaram, pois desse modo as exigências em relação a eles serão muito mais modestas.

A identificação, atingida através do compartilhamento de interesses importantes, é um tipo de vínculo emocional que produz comunhão de sentimentos, e em grande escala é utilizada como base estrutural da sociedade humana. Contrapor os impulsos agressivos aos seus antagonistas seria

então um importante método a ser adotado nos procedimentos que visam à pacificação (FREUD, 1933/1987).

No artigo “Existe uma função fraterna?”, Kehl (2010) disserta acerca da função do outro (o semelhante, a começar pelo irmão) na constituição do sujeito, e também sobre as identificações horizontais. Essas elaborações são de grande relevância para a presente escrita principalmente por considerarmos o círculo restaurativo enquanto campo horizontal de circulação da palavra, onde sujeitos não são representados, mas estão presentes e *em relação* uns com os outros, diferentemente da lógica vertical e onipotente própria de um julgamento tradicional.

Retomando as articulações de Freud em “Totem e Tabu”, podemos dizer que refazer na vida pessoal o indispensável percurso da horda primitiva à coletividade civilizada é uma tarefa que não seria possível sem a participação do semelhante (KEHL, 2010). A nova ordem estabelecida entre os irmãos após o parricídio e o decreto da proibição do assassinato demonstra a “importância da alteridade como condição do fundamento dos laços sociais” (FUKS, 2009, p. 46).

O crime compartilhado permitirá o aparecimento das diferenças, intensificando os laços fraternos e exigindo a produção de um ideal coletivo. A elaboração e reparação da culpa pelo parricídio podem dar-se na forma da constituição de ideais que representem o pai morto, ideais esses sustentados por uma ilusão compartilhada, o que atribui um caráter *coletivo* ao ato. No entanto, como o individualismo moderno promoveu o recalque do caráter coletivo daquilo que determina nossos atos, é justamente essa lembrança que precisa ser recuperada para que se restaure a confiança dos sujeitos no laço social (KEHL, 2010). Aqui importa destacarmos a explicação de Freud (1913/1987) de que são as formações coletivas que dispensam o sujeito da necessidade de elaborar uma neurose como resposta ao conflito entre o desejo e a Lei.

Experiências compartilhadas com os irmãos permitem a produção de um campo horizontal de identificações entre os semelhantes, onde se substitui a ilusão identitária por um campo identificatório diversificado, no qual o sujeito está livre da exigência narcísica de ser sempre idêntico a si mesmo. É nessa circulação horizontal que o indivíduo torna-se criador de linguagem, capaz de nomear suas vivências singulares e produzir *novas narrativas* que forneçam sentido para experiências que a cultura ainda não classificou. A partir daí são questionadas as verdades que tradicionalmente são tidas como absolutas, inaugurando-se a possibilidade de expressar demandas emergentes que as sanções paternas não permitiriam satisfazer (KEHL, 2010).

A circulação horizontal seria então um tipo de vínculo social em que:

a transmissão de saberes e experiências, a produção discursiva, a criação de fatos sociais relevantes e instâncias intermediárias de poder se dá preferencialmente no campo dos encontros e embates entre semelhantes, e a submissão voluntária aos discursos de autoridade é relativizada inclusive pela própria multiplicidade de enunciados de saber (KEHL, 2010, p. 28).

Qualquer estratégia contra a intolerância só pode emergir no campo da ética do outro, e o antídoto contra o traço humano compulsivo e inextinguível de destruir, humilhar e agredir ao outro é manter sempre acesa a chama do desejo de construir a vida. Se houver um lugar específico para a psicanálise na cultura será o de “convocar a responsabilidade do sujeito pelo outro” (FUKS, 2009, p. 50).

Da mesma maneira como enfatizamos a indispensabilidade do outro na constituição do eu, discutimos acerca do “espaço em comum” que é criado nessa relação e dos conflitos ocasionados pela convivência entre os sujeitos, situações que originaram a necessidade de acordos e pactos que estabelecessem a ordem e a regulação na comunidade. A importância de um *compartilhamento* denota a particularidade do lugar do outro, este que é condição *sine qua non* na direção de processos

de elaboração psíquica que podem ser facilitados em um encontro. Quando a responsabilidade é enunciada na relação com o semelhante, a transformação é possível, e essa operação não se faz só, pois se trata de uma *celebração*.

Ao nos opormos às aspirações utópico-projetistas, apostamos no ato de *instaurar a desilusão*: um furo que vem a desequilibrar e interromper aquilo cuja repetição não cessava, “um sonho que acorda” (SOUSA, 2007b, p. 248). Em nossas construções, o que nos impulsiona é uma utopia outra, iconoclasta, que por seu descontentamento com as coisas como elas são, possui um fundamental desejo de transposição, resultando em um futuro que não podemos nomear, e cujo formato não se pode enxergar (JACOBY, 2007). Fracassar é a sua vocação, e apesar de reconhecidamente inatingível, é também irrenunciável.

Notas

(1) Expressão inspirada no título do livro do advogado norte-americano Howard Zehr (2008), “Trocando as lentes: Um novo foco sobre o crime e a justiça”, obra considerada seminal na deflagração do movimento restaurativo no mundo.

Referências bibliográficas

- BARATTA, A. (2002). *Criminologia Crítica e Crítica do Direito Penal*: introdução à sociologia do direito penal. Rio de Janeiro: Editora Revan: Instituto Carioca de Criminologia.
- BARRENECHEA, M. A. de. (2004). “O aristocrata nietzschiano: para além da dicotomia civilização/barbárie”. In: LINS, D.; PELBART, P. P. (orgs.). *Nietzsche e Deleuze - Bárbaros, Civilizados*. São Paulo: Annablume.
- BIRMAN, J. (2009). *Mal-estar na atualidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- BLOCH, E. (2006). *O Princípio Esperança*. Vol. II. Rio de Janeiro: Ed. UERJ: Contraponto.
- COSTA, J. F. (2003). *Violência e Psicanálise*. Rio de Janeiro: Graal, 3ª Ed.
- DOSTOIÉVSKI, F. (2000) *Memórias do subsolo*. São Paulo: Ed. 34.
- ENDO, P C. (2005). *A violência no coração da cidade: Um estudo psicanalítico*. São Paulo: Escuta/Fapesp.
- FREUD, S. (1913/1987). “Totem e tabu”. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. 2.ed., v.XIII. Rio de Janeiro: Imago.
- _____. (1915/1987). “Reflexões para os tempos de guerra e morte”. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. 2.ed., v.XIV. Rio de Janeiro: Imago.
- _____. (1921/1974). “Psicologia das massas e análise do eu”. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. 2ed. Rio de Janeiro: Imago.
- _____. (1930/2010). *O mal-estar na cultura*. Porto Alegre: L&PM.
- _____. (1933/1987) “Por que a guerra?”. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. 2.ed. v. XXI. Rio de Janeiro: Imago.
- FUKS, B. B. (2009). “Freud, a Guerra e o Pacifismo”. In: *Polêmica*: Revista eletrônica. Agosto. Disponível em: <http://www.polemica.uerj.br/8%284%29/artigos/lipis_2.pdf>. Acesso em: 10 dez. 2011.
- JACOBY, R. (2007). *Imagem imperfeita: Pensamento utópico para uma época antiutópica*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

- JESUS, D. E. de. (2005). *Justiça Restaurativa no Brasil*. Agosto. Disponível em: <<http://jus2.uol.com.br/doutrina/texto.asp>>. Acesso em 09 ago. 2011.
- KEHL, M. R. (2004). *Ressentimento*. São Paulo: Casa do Psicólogo.
- _____. (2010) “Existe uma função fraterna?”. In: *Ato e transgressão*. Correio da APPOA, Porto Alegre, n. 189, abr.
- KONZEN, A. A. (2007). *Justiça Restaurativa e ato infracional: desvelando sentidos no itinerário da Alteridade*. Porto Alegre: Livraria do Advogado.
- LEVI, P. (1988). *É isso um homem?* Rio de Janeiro, Rocco.
- MARIN, I. da S. K. (2002). *Violências*. São Paulo: Escuta/FAPESP.
- MARQUES-NETO, A. R. (1994). “O Poder Judiciário na Perspectiva da Sociedade Democrática: o Juiz-cidadão”. In: *ANAMATRA*. Órgão Oficial da Associação Nacional dos Magistrados do Trabalho. Ano 6. n. 21. out./nov./dez.
- NETO, A. N. (1997). “Violência e Ressentimento: Psicanálise diante do Niilismo Contemporâneo”. In: NETO, A. N.; et al. *Utopia e mal-estar na cultura: Perspectivas Psicanalíticas*. São Paulo: Hucitec.
- NIETZSCHE, F. (2003). *Além do bem e do mal: prelúdio de uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras.
- ROSA, A. M. da. (2011). “Mediação e ECA: práticas e possibilidades”. In: SPENGLER, F. M.; LUCAS, D. C. (orgs.). *Justiça Restaurativa e mediação: Políticas Públicas no tratamento dos conflitos sociais*. Ijuí: Ed. Unijuí.
- SELIGMANN-SILVA, M. (2010). “A cultura ou a sublime guerra entre amor e morte”. In: FREUD, S. *O mal-estar na cultura*. Porto Alegre: L&PM.
- SOUSA, E. L. A. de. (2001). “Uma estética negativa em Freud”. In: *A invenção da vida: arte e psicanálise*. SOUSA, E. L. A. de; TESSLER, Elida; SLAVUTZKY, Abrão. Porto Alegre, Artes e Ofícios.
- _____. (2007a). *Uma invenção da utopia*. São Paulo: Lumme.
- _____. (2007b). “Escrita das utopias: litoral, literal, litoral”. In: COSTA, A.; RINALDI, D. (orgs.). *Escrita e psicanálise*. Rio de Janeiro: Cia. De Freud: UERJ, Instituto de Psicologia.

Recebido em: 22/06/2013

Aprovado em: 15/10/2013