

Palavras sufocadas... atos desesperados. Violência, lei e subjetivação¹

Junia de Vilhena

O presente trabalho tem como objetivo analisar os atos violentos praticados quando a lei não encontra nenhuma equivalência simbólica e exclui de seu universo um imenso contingente da população. No plano social, a passagem ao ato costuma ser um recurso freqüente em sociedades que vivem sob o jugo da repressão – qualquer que seja seu tipo. A exclusão destes indivíduos implica a perda da capacidade de se fazer ouvir, o fechamento de todos os veículos de expressão de anseios, demandas etc., o que não raro desencadeia formas violentas de reação.

Palavras-chave: Violência, lei, invisibilidade, exclusão social

1 Trabalho parcialmente apresentado no I Congresso Sul-Americano Violência, Culpa e Ato: causas e efeitos subjetivos. Fortaleza, setembro de 2007. Pesquisa financiada pela CAPES.

A paz sem voz, não é paz, - é medo!
Grupo Rappa

A violência não rouba apenas vidas, ela mata as palavras, seqüestra o sujeito e aniquila os laços sociais.

Sabemos, psicanalistas que somos, como no plano individual, a palavra é o meio de se fazer reconhecer pelo outro. Foucault (1995) em *As palavras e as coisas* assinala como o símbolo ou a palavra fazem existir a coisa. Da mesma forma Lacan, apoiado em Hegel – “o conceito é o tempo da coisa”, confere à lingüística um valor extraordinário aprofundando a discussão acerca da palavra plena e da palavra vazia.

No plano social, a passagem ao ato costuma ser um recurso freqüente em sociedades que vivem sob o jugo da repressão – qualquer que seja seu tipo. A exclusão de imensos contingentes sociais implica a perda da capacidade de se fazer ouvir, o fechamento de todos os veículos de expressão de anseios, demandas etc., o que não raro desencadeia formas violentas de reação.

Como não podemos mais confiar nas estruturas e instituições que nos amparavam somos lançado em nosso desamparo e, aparentemente, reduzidos à materialidade da vida biológica – a vida nua, como Giorgio Agambem (2002) definiu na introdução de seu livro *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*.

Para o autor, a polis deve ser considerada como o “lugar em que o viver deve se transformar no viver bem” (2002, p.15). e, no entanto, cada vez mais, a cidade tornou-se o lugar do perigo, das ameaças, de território conflagrado.

Nesses contextos a coesão social pode ser afetada pela violência, pois com freqüência, o medo ou a experiência de vitimização – direta ou indireta – levam as pessoas a adotarem medidas de auto-proteção que as distanciam uma das outras. Ou seja, reduzem o uso dos espaços públicos, o contato com vizinhos e parentes, vivendo o que chamamos de confinamento.

Tais reações poderiam ser entendidas como um grito, tal qual descrito por Franz Fanon em *Escucha Blanco*, um apelo ao reconhecimento do outro. Um grito que clama pelo direito de fazer ouvir – de se permitir existir, de se fazer ver!

Mas de que forma vemos o outro? É no reconhecimento da alteridade que podemos estabelecer os laços sociais e a solidariedade. Diferença e singularidade são pressupostos para a existência do laço social cujo traço identitário não seja o

narcisismo. Em outras palavras, o registro das culturas narcísicas tudo é permitido ao sujeito que se crê o centro do universo -, em sua onipotência predatória o outro é apenas um objeto para usufruto de seu próprio gozo. Estamos então falando de um regime de economia psíquica da perversão.

Na medida em que o sujeito narcísico delinea o outro apenas como objeto de seu próprio gozo, este é reduzido a um fetiche. Ora, sabemos desde Freud que a diferença sexual é por excelência a única matriz psíquica que possibilita ao sujeito o reconhecimento de qualquer outra diferença: política, racial, étnica, religiosa etc.

Imerso então nesta economia psíquica do fetiche e do eu ideal o sujeito não é perpassado pelos valores da diferença, do desejo e da singularidade.

Isto traz conseqüências diretas na sua relação com a lei. O reconhecimento da lei pressupõe o reconhecimento da alteridade e da singularidade. Pressupõe, igualmente, que a lei deva ser justa, ter uma equivalência simbólica e, sobretudo, a todos se aplicar.

Se o registro simbólico da linguagem é uma das condições de possibilidade para a instauração da lei no sujeito, este, contudo, não é suficiente para dar conta das práticas de justiça e funcionamento social da lei no Brasil (Vilhena, 2005).

Ao contrário dos países europeus e mesmo dos Estados Unidos, no Brasil lei e práticas sociais de justiça não caminham juntas. A lei é letra morta, instrumento de vingança (aos amigos tudo, aos inimigos a lei) e aplicável somente às “classes perigosas”. Existe na sociedade brasileira um imenso intervalo entre o registro simbólico da lei e o funcionamento normativo da justiça.

Por esta razão podemos afirmar que a concepção simbólica da lei não pode se restringir aos processos lingüísticos, mas tem de ser necessariamente relançada nos campos social e político de forma que a economia política dos bens e valores possa estar entrelaçada com a economia psíquica das pulsões, desejos e demandas dos diferentes atores sociais.

Não se pode pensar um sujeito descolado de seu enganchamento na dinâmica social das trocas de bens e valores. É preciso estar atento para a dinâmica que regula a economia pulsional no psiquismo e a economia política que regula o espaço social, uma vez que é a partir das relações de troca dos objetos e da satisfação dos desejos que o sujeito se colocará no pólo narcísico ou alteritário.

Se considerarmos a economia política dos bens e dos valores, no campo social, como o correlato para o sujeito, da economia do gozo e do prazer, fica evidente, pois, que são as formas de existência das normas e dos dispositivos de poder no espaço social que agenciam as formas de ser da subjetividade (Birman, 1998, p. 283).

Neste sentido, podemos perceber como as subjetividades em nossa cultura são freqüentemente relançadas ao pólo narcísico, obscurecendo o pólo alteritário.

Desta forma, nada impede que o outro seja instrumento de puro gozo para um eu obeso, que institui como forma de existência o uso e usufruto dos bens e do corpo do outro, esvaziando os valores que circulam no espaço social.

Se pela ótica da elite podemos falar de uma cultura narcísica, que redundando em uma estetização da existência, tendo a perversão como seu modo de funcionamento *princeps*, nas chamadas classes populares assistimos a um aumento gradativo da violência, tanto em sua frequência quanto em suas diferentes formas de manifestação.

Para alguns autores (Soares, Birman etc.) a violência nestas classes pode ser explicada por uma demanda de visibilidade, como resposta a mecanismos sócio-culturais que permitem que nossa tradição escravagista permaneça atuante nas leis e nos costumes. Ou seja, há um enorme vácuo conforme afirmamos anteriormente entre a ordem simbólica da lei e as práticas sociais do dispositivo da justiça.

Para Birman (1998):

A violência das classes populares é, portanto, positiva, pois elas realizam assim uma forma de contrapoder face aos dispositivos instituídos do poder... A violência popular é uma forma legítima de sobrevivência das individualidades face à institucionalidade discutível dos dispositivos sociais de justiça e da polícia, que não reconhecem os direitos de cidadania desses grupos sociais. (p. 285)

244

Longe de pensar que o psiquismo e o sujeito fundam-se apenas na ordem simbólica e no registro da linguagem, buscamos entender como a ordem simbólica e política do social é a condição de possibilidade para a produção de sujeitos que funcionam segundo certas determinações psíquicas entre outras igualmente possíveis.

E aí nos defrontamos com um aparente obstáculo na interpretação acima. Se a busca pela visibilidade e pelo reconhecimento explica o comportamento violento e, cada vez mais, próximo da barbárie, como entender a violência exercida entre seus próprios pares e iguais?

A criança que aponta o revólver no sinal, o seqüestrador que tortura sua vítima, o assaltante que mata sem razão, podem ser entendidos por esta ótica de ataque ao dominador, ainda que não justificado.

Porém, como entender as formas cada vez mais violentas e bárbaras dos jovens de periferia contra os moradores de suas comunidades ou contra facções “rivais” na guerra fratricida do narcotráfico?

Ao lado da tirania crescente, Soares (2006) chama a atenção para a mudança de perfil dos indivíduos envolvidos com o tráfico, cada vez mais jovens e cada vez mais capazes de cometer atos de crueldade. “Uma coisa é se falar de crime, e até de violência, outra é falar de crueldade. Claro que a crueldade é uma modalidade da violência, mas o crime não necessariamente envolve a crueldade” (s/p), defendeu.

Segundo ele, quando se aborda as causas sociais da criminalidade em geral, trata-se de uma espécie de redistribuição de renda selvagem que uma parcela da sociedade impõe a uma certa estrutura de desigualdade.

Mas não é dessa economia da sobrevivência, da reparação ou da redistribuição que se trata. Há aí um ódio anímico de outro tipo. Algo se partiu no interior de alguém quando este indivíduo é capaz de lidar com a vida humana da forma pela qual alguns desses meninos, dessas crianças, que são filhos e herdeiros da mesma tragédia, são capazes. (s/p)

Para Soares, esse é tema que foge aos enquadramentos, aos tratamentos sociológicos, econômicos e até políticos. “Estamos diante de um grande desafio de ordem psicológica, psicanalítica, espiritual, cultural. Um grande desafio para todos nós: do que é capaz um ser humano, do que é capaz uma criança?” (s/p).

Penso que devemos retornar aos dois pólos possíveis de estruturação de nossa vida psíquica e social. O desejo somente é possível quando nos voltamos para o registro alteritário. A condição de possibilidade do desejo é que o outro se apresente como algo sedutor capaz de despertar a capacidade desejante do sujeito.

Como bem canta Arnaldo Antunes:

A gente não quer só comida,
A gente quer comida, diversão e arte
A gente não quer só comida,
A gente quer saída para qualquer parte.
A gente não quer só comida,
A gente quer bebida, diversão, balé.
A gente não quer só comida,
A gente quer a vida como a vida quer.
(...)
A gente não quer só comer,
A gente quer comer e quer fazer amor.
A gente não quer só comer,
A gente quer prazer pra aliviar a dor.
A gente não quer só dinheiro,
A gente quer dinheiro e felicidade.
A gente não quer só dinheiro,
A gente quer inteiro e não pela metade.

A música de Arnaldo Antunes ajuda-nos a compreender que somos mais do que indivíduos com necessidades; somos sujeitos de desejo. E se somos sujeitos de desejo, produzimos sentidos e atribuímos significados àquilo que nos compete.

Quando este se apresenta como impossível, o corpo do outro é apenas o lugar da descarga pulsional voraz, tomado como um objeto, fonte de afirmação pre-

datória de seu autocentramento. Para além do respeito à diferença podemos nos de-
 frontar com a total indiferença ao outro, que sequer existe enquanto registro
 alteritário. Por esta razão, a violência contra o outro implica não apenas sua domi-
 nação como também um ataque ou dano em sua capacidade de pensar.

Em busca de um olhar

Todos queremos ser, desejar existir é força fundante do ser humano. Ser al-
 guém e ser para alguém são variações possíveis de uma existência que só se realiza
 num olhar, num gesto, numa palavra dirigida que dá a quem quer ser a certeza de
 que ele existe, de que tem um lugar de referência. Pertencer a algum lugar consti-
 tui-se uma abertura para o ser no mundo. Ser de algum lugar.

A existência, o sentir-se existindo impõe-se ao sujeito. Então podemos pensar
 sobre como alguém se sente existindo numa condição ou situação em que o existir
 passa despercebido. Como é se sentir existindo quando se é ou está invisível? O que
 é a invisibilidade? Por que isto se apresenta como uma questão para o sujeito atual?

Segundo Hanna Arendt, ação e discurso são as únicas formas que os homens
 têm para mostrar quem são, para revelar ativamente suas identidades pessoais e
 singulares, para revelar o “quem” em contraposição ao “o que” alguém é

“Através deles - da ação e do discurso - os homens podem distinguir-se, em
 vez de permanecerem apenas diferentes; a ação e o discurso são os modos como
 os seres humanos se manifestam uns aos outros, não como meros objetos físicos,
 mas enquanto homens” (1994, p. 189).

O que buscamos ressaltar no pensamento de Arendt é que existir é fazer-
 se visível no espaço público e fazer-se visível depende da conjugação entre dis-
 curso e ação.

Existir é, antes de tudo, apresentar a própria imagem para o Outro. O que
 equivale a dizer, para um adulto que já tenha ultrapassado as fronteiras dos comple-
 xos familiares, que existir é apresentar a própria imagem no espaço público. É no
 espaço público que o sujeito atesta que sua existência faz alguma diferença. Assim
 sendo, já não se trata apenas de exibir uma bela figura para deleite do outro, como
 um dia a criança se ofereceu à contemplação apaixonada da mãe. Se o espaço pú-
 blico é onde se estabelecem – e onde se desestabilizam – as relações de poder, ele
 não se constrói com belas imagens, mas com a imagem dos homens em ação. A
 visibilidade dos homens no espaço público depende da ação.

Khel (2002), em seu artigo “Visibilidade e espetáculo”, diz que existir é en-
 tregar as suas imagens ao espaço público; em outras palavras, é tornar-se visível. A
 visibilidade é o que vai possibilitar ao sujeito o estatuto da existência.

Quando não se vê algo, esse algo não existe, “ser é ser percebido”. Mas ser é, antes de tudo, ser para alguém. Ver e ser visto são duas faces da mesma moeda nos encontros humanos (Vilhena & Santos, 2000).

Não ser visto significa não participar, não fazer parte, estar fora, tornar-se estranho. O sentimento de não pertencer, de estar fora, costuma ser doloroso. Uma das formas mais eficientes de tornar alguém invisível é projetar sobre ele ou ela um estigma, um preconceito. Quando o fazemos, anulamos a pessoa e só vemos o reflexo de nossa própria intolerância. Tudo aquilo que distingue a pessoa, tornando-a um indivíduo; tudo o que nela é singular desaparece. O estigma dissolve a identidade do outro e a substitui pelo retrato estereotipado e a classificação que lhe impomos (Soares, 1996).

Cevasco e Zafiropoulos (2001) utilizam a expressão “narciso pós-moderno”, para definir o sujeito que se constitui sob o direito de ser absolutamente igual a si mesmo – reagindo a toda e qualquer diferença, defendendo diferentes formas de manifestações racistas, rivalidades e demais manifestações da dialética do um ou outro – palco privilegiado para atos violentos.

O de fora é o outro, o diferente, o estranho, o virtualmente inimigo, o depositário de nosso ódio como assinala Kristeva (1994):

Da estranheza ao temor, da curiosidade ao medo, do amor ao ódio, o rosto do estrangeiro nos força a manifestar a maneira secreta que temos de encarar o mundo, de nos desfigurarmos todos até nas comunidades mais familiares, mais fechadas.(p. 11)

O estigma, calcado no preconceito, provoca invisibilidade. A invisibilidade pública é uma construção psíquica e social que, freqüentemente, não aparece como sintoma social ou cristalização histórica de um desencontro, mas sim com um fato naturalizado (Vilhena, 2007).

Segundo Zizek (1991), ao criarmos imagens, sobre o eu e sobre o outro, criamos, muitas vezes, uma fantasia sobre um outro que deve ser temido por ser estranho, diferente. Segundo o autor, discursos e imagens são construtores de tramas ideológicas que criam a rejeição ao outro, ao que me é diferente.

Zizek destaca que esta “estranheza” resulta, diversas vezes, do processo que pretende a eliminação do outro a partir de uma determinada racionalidade, sustentada por uma fantasia ideológica. A rejeição a um determinado modelo de sujeito, que se baseia em ideologias, de forma, cor, etnia e cultura, produz um tipo de sofrimento, carregado não apenas das cores da humilhação, mas também da futilidade do ato.

De acordo com Vergne (2002), a partir desta construção, torna-se possível a estigmatização de seus moradores pela mídia, pelo saber acadêmico, pelo saber médico e urbanístico. Por serem moradores da favela, para muitos, território inimigo, para outros descartável, a identidade é, freqüentemente, presumida, não sendo difícil imaginar qual o efeito operado nas formações subjetivas.

Nesses contextos a coesão social pode ser afetada pela violência, pois com frequência, o medo ou a experiência de vitimização – direta ou indireta – levam as pessoas a adotarem medidas de auto-proteção que as distanciam uma das outras. Ou seja, reduzem o uso dos espaços públicos, o contato com vizinhos e parentes, vivendo o que chamamos de confinamento.

Como um estupro da alma (Soares, 1996), ninguém nos vê e, entretanto, sentimo-nos dissecados e ressecados pelos outros, a invisibilidade pública não se constitui um fenômeno óptico. A invisibilidade pública é a forma mais aterrorizante de nos sentirmos visíveis. Sabemos que estamos ali, é fato, mas há uma espécie de desaparecimento psicossocial de um homem no meio de outros homens, desaparecimento intersubjetivo de um homem no meio de outros homens.

Conclusão

Viver na sombra dos movimentos: não conseguir se enxergar com movimento próprio, potência própria, importância, existência própria. Sentir-se invisível traz sofrimento ao sujeito.

248

A invisibilidade pública é a expressão pontiaguda de dois fenômenos psicossociais que assumem caráter crônico nas sociedades capitalistas: humilhação social e reificação. O fenômeno da humilhação social parece exigir em psicologia social uma dupla abordagem: política e psicológica. A humilhação social apresenta-se como um fenômeno histórico, construído e reconstruído ao longo de muitos séculos, e determinante no cotidiano dos indivíduos das classes pobres. É expressão da desigualdade política, indicando exclusão intersubjetiva de uma classe inteira de homens do âmbito público da iniciativa e da palavra, do âmbito da ação fundadora e do diálogo, do governo da cidade e do governo do trabalho. Constitui-se, assim, um problema político e, mais ainda, um problema ético.

Um homem acontece decisivamente a partir do olhar de outro homem. Somente assim é que ele pode, realmente, assumir sua própria existência. O homem nasce e morre pelos olhos do outro: a qualidade do olhar que nos é dirigido constitui-se como espelho, verdadeiro ou deformador. Aí, afinal, definem-se lugares nossos, lugares mais ou menos autênticos, lugares mais ou menos aprisionadores.

A identidade só existe no espelho e este espelho é o olhar dos outros, é o reconhecimento dos outros. É a generosidade do olhar do outro que nos devolve nossa própria imagem unguida de valor, envolvida pela aura da significação humana, da qual a única prova é o reconhecimento alheio.

Nós nada somos ou valemos se não contarmos com o olhar alheio acolhedor, se não formos vistos, se o olhar do outro não nos recolher e salvar da invisibilidade

– invisibilidade que nos anula e que, portanto, é sinônimo de solidão e incomunicabilidade, falta de sentido e de valor.

Lamentavelmente, este não é um fato novo. Para Freud, (1930 [1929]) nos grupos humanos há sempre a necessidade de formarem-se pequenos círculos para designar como inimigos quem fora deles estiver – esta seria uma via de solução para a pulsão de destruição. A lógica do traço identificatório diferencial regeria a aversão que se produz entre comunidades vizinhas ou mesmo aparentadas - narcisismo das pequenas diferenças, como Freud denominou em “O mal estar na civilização”.

Em “Moisés e o monoteísmo” [1939], em suas reflexões sobre o anti-semitismo, Freud assinala como a intolerância se manifesta muito mais no tocante às pequenas diferenças do que nas divergências fundamentais - o ódio ao “quase semelhante”. Neste caso, o ódio encontra seu objeto precisamente no campo do próximo, do semelhante – o próximo que somos supostos amar como nos ensina o mandamento: amarás o próximo como a ti mesmo.

Freud nos ensina ainda que a ausência de uma instância *legal e justa* que lhe sirva de proteção contra a anomia reenvia o sujeito ao desamparo e ao pavor, justamente pela falta desta autoridade simbólica.

Como salienta Vilhena (2004) as soluções criadas pelos sujeitos para sobreviver mobilizam um arsenal de recursos que nem sempre estão dentro da legalidade ou, no mínimo, encontram-se em zonas de fronteira. Tais estratégias trazem as marcas do abandono destinado aos indivíduos pobres no plano das políticas públicas. Desse modo, as relações entre os diferentes segmentos sociais nos percursos da cidade são atravessadas pela desconfiança e o temor ao outro. Conseqüentemente, os canais de comunicação e os espaços de convivência se tornam ainda menores, aprofundando a incomunicabilidade entre eles na vida da metrópole.

É neste sentido que apontamos anteriormente para a importância da ordem simbólica e política do social na estruturação psíquica das subjetividades. O social tem de ser capaz de seduzir o sujeito em direção à sua capacidade desejante, retirando-o de seu gozo solitário. Quando a ordem social é destituída de valores calcados na solidariedade e na diferença (a primeira sendo pressuposta da outra) o que observamos é o inchaço do pólo narcísico com o decorrente agravamento da violência e da crueldade como tentativas desesperadas de descarregar todo excesso pulsional.

É neste cenário que observamos o uso predatório do corpo do outro, instrumento de puro gozo, que Racamier (1988) chama de perversão narcísica. Somos assim lançados em nosso desamparo e, aparentemente, reduzidos à materialidade da vida biológica – a vida nua.

Em trabalhos anteriores apontamos como sociedades complexas e extremamente desiguais, freqüentemente, promovem não somente os socialmente excluídos, mas também os “não-afiliados”. Em tais situações, estes grupos podem ser

descritos geográfica e psicologicamente como estando nos *subúrbios da cidadania*. Sem esta dimensão de filiação, é muito difícil de afirmar uma identidade e o que aguarda é um destino de, pelo menos, muito sofrimento. Acreditamos que em tais situações poderíamos pensar na saída pela violência como uma marca que permite ao sujeito emergir de um lugar não escolhido por ele, à procura de uma filiação e reconhecimento - um lugar em uma polis que o rejeitou.

Nestas configurações, tão contemporâneas, não se trata de negar a existência do outro, mas sim de lhe negar qualquer valor.

Referências

AGAMBEN, G. *Homo sacer – O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

ARENDE, H. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

BIRMAN, J. *Mal-estar na atualidade*. A psicanálise e as novas formas de subjetivação. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

CEVASCO, R.; ZAFIROPOULOS, M. Odio y segregación. Perspectiva psicoanalítica de una obscura pasión, 2001 (mimeo).

FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

FREUD, S.(1930)[1929]. O Mal-Estar na Civilização In: *Obras Completas*. Edição Eletrônica. Rio de Janeiro: Imago, 2000. v..XXI.

FREUD, S.(1939). Moisés e o Monoteísmo. In: *Obras Completas*. Edição Eletrônica. Rio de Janeiro: Imago, 2000. v. XXIII.

KHEL, M. R. Visibilidade e espetáculo. *Revista Psicologia Clínica*, vol. 14, n. 1, p.24-37, 2002.

KRISTEVA, J. *Estrangeiros para nós mesmos*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

RACAMIER, P.C. [1988] A perversão narcísica nas famílias de psicóticos. In: VILHENA, J. (Org.) *Escutando a família*. Uma abordagem psicanalítica. Rio de Janeiro: Relume-Dumará., 2001.

SOARES, L. E. *O inominável, nosso medo*. In: SOARES et all. (Orgs). *Violência e política no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: ISER/Relume-Dumará, 1996, p. 59-64.

SOARES, L. E. Estamos cometendo um genocídio juvenil. In: Agencia Notisa. Jornalismo Científico. Recebido por e-mail em 25/8/2006

VERGNE,C. *A história dos rostos esquecidos*. O olhar oficial sobre as favelas cariocas. Dissertação. (Mestrado em Psicologia Clínica) .Departamento de Psicologia, PUC-Rio.

VILHENA, J. A violência da cor. Sobre racismo, alteridade e intolerância. *Revista Psicologia Política*. Belo Horizonte, v. VI, n. 12, 2007. Disponível em: <http://www.fafich.ufmg.br/~psicopol/seer/ojs/viewarticle.php?id=7>

_____. Da cultura do medo à fraternidade como laço social. In: Vilhena, Veiralves e Zamora (Orgs). *As cidades e as formas de viver*. Rio de Janeiro: Ed. Museu da República, 2005, p. 19-43

_____. Tá tudo dominado... Cidade, confinamento e subjetividade. In: Vilhena, J (Org). *A clínica na universidade*. Teoria e prática. São Paulo: Loyolla/PUC, 2004, p. 95-111.

VILHENA, J. & SANTOS, A. Clínica psicanalítica com comunidades. Um desafio contemporâneo. *Cadernos do Tempo Psicanalítico*, n.32, p. 09-35, 2000.

ZIZEK, S. *O mais Sublime dos histéricos – Hegel com Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.

Resumos:

Este trabajo tiene por objeto examinar los actos violentos cometidos cuando la ley no encuentra ningún equivalente simbólico y que excluye un enorme contingente de la población de su universo, En el plan social, la transición a actuar tiende a ser una característica frecuente en las sociedades que viven bajo el yugo de la represión - cualquiera que sea su naturaleza. La exclusión de estas personas implica la pérdida de capacidad para ser escuchados en el cierre de todos los vehículos de expresión de las aspiraciones, demandas, que a menudo desencadena violentas formas de reacción.

Palabras clave: violencia, ley, invisibilidad, exclusión social.

Le présent article vise à examiner les actes de violence commis à l'occasion quand la loi ne trouve aucun équivalent symbolique et exclut de son univers un grand contingent de la population. La transition d'agir tend à être une caractéristique fréquente dans les sociétés qui vivent sous le joug de la répression - quel que soit son type. L'exclusion de ces personnes implique la perte de la capacité de faire entendre la fermeture de tous les véhicules d'expression des aspirations, des demandes, ce qui déclenche souvent des formes violentes de la réaction.

Mots-clés: violence, loi, invisibilité, l'exclusion sociale.

Suppressed words ... Despaired Acts. violence, law and subjectivity

This paper aims to examine the violent acts committed when the law does not find any symbolic equivalence and excludes from its universe a huge contingent of the population. The transition to violent act tends to be a frequent feature in societies that live under the yoke of repression - whatever its type. The exclusion of these individuals implies the loss of ability to be heard, the closing of all vehicles of expression, of aspirations, demands which often triggers violent forms of reaction.

Key words: violence, law, invisibility, social exclusion.

JUNIA DE VILHENA

Psicanalista, professora do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), coordenadora do Laboratório Interdisciplinar de Pesquisa e Intervenção Social – LIPIS da PUC-Rio, bolsista da CAPES, membro da Associação Universitária de Pesquisa em Psicopatologia Fundamental, pesquisadora correspondente do Centre de Recherches Psychanalyse et Médecine, CRPM-Pandora. Université Denis-Diderot Paris 7

Av. Ataulfo de Paiva 135 sala 613
22440-901 Rio de Janeiro, RJ, Brasil
e-mail: vilhena@puc-rio.br
site: www.juniadevilhena.com.br