Coleção Promoção de Saúde e Prevenção da Violência

Volume 3

Juventude e Cidade

A potência do um e do em comum

Cristiane de Freitas Cunha
Andréa Máris Campos Guerra
Bruna Simões de Albuquerque
Lisley Braun Toniolo
Elza Machado de Melo
Organizadoras

folium
Belo Horizonte, 2017

Coleção Promoção de Saúde e Prevenção da Violência

Juventude e Cidade: *A potência do um e do em comum*

Cristiane de Freitas Cunha, Andréa Máris Campos Guerra, Bruna Simões de Albuquerque, Lisley Braun Toniolo, Elza Machado de Melo
Organizadoras

Produção:
Folium Editorial
Av. Carandaí, 161 – SL701
30130-060 – Belo Horizonte / MG
Tel. (31) 3287-1960
E-mail: folium@folium.com.br
www.folium.com.br
Projeto Gráfico: Gabriel Ruggio

Promoção:
Núcleo de Promoção de Saúde e Paz;
Programa de Pós-graduação de Promoção de Saúde e Prevenção da Violência/FM/UFMG;
Programa de Pesquisa, Ensino e Intervenção.

Apoio:
Ministério da Saúde

Ficha catalográfica:

J97j

Juventude e cidade: a potência do um e do em comum / organizado por: Cristiane de Freitas Cunha; Andréa Maris Campos Guerra; Bruna Simões de Albuquerque; Lisley Braun Toniolo; Elza Machado de Melo. – Belo Horizonte: Folium, 2017.

ISBN: 978-85-8450-029-1

1. Juventude: políticas e práticas sociais e culturais. 2. Juventude: Questões sociais e culturais. 3. Proteção da Juventude. I. Cunha, Cristiane de Freitas. II. Guerra, Andréa Maris Campos. III. Albuquerque, Bruna Simões de. IV. Toniolo, Lisley Braun. V. Melo, Elza Machado de. VI. Série.

CDU 304.4-053.6
305.56-053.6
362.85

Esta obra é de domínio público, podendo ser reproduzida no total ou em partes, desde que citada a fonte e não alterado seu conteúdo.

Conselho Editorial da Coleção
Promoção de Saúde e Prevenção da Violência

Andreia Faraini Freitas Setti – *CEPEDOC Cidades Saudáveis/USP*

Carlos Botazzo – *FSP/USP*

Cornelis Johannes Van Stralen – *CEBES*

Dais Rocha – *UNB*

Elizabete Franco Cruz – *EACH/USP Leste*

Fabio Carvalho – *MS*

Francisco Eduardo de Campos – *FIOCRUZ/RJ*

Helena Wada Watanabi – *FSP/USP*

Kira Fortune – *OPAS/Washington*

Laura Feuerwerker – *FSP/USP*

Lenira Zancan – *ENSP/Fiocruz*

Liliana Santos – *ISC/UFBA*

Mara Lisiane de Moraes dos Santos – *UFMS*

Maria do Carmo Caccia Bava – *FMRP/USP*

Maria Cristina Marques – *FSP/USP*

Maria Helena Machado – *FIOCRUZ/RJ*

Maria do Socorro Dias – *Universidade Estadual do Vale do Acarau/ Escola de Saúde Publica de Sobral*

Paulo Nadanovski – *UERJ*

Patrícia Constant Jaime – *FSP/USP*

Marília Cristina Prado Louvison – *FSP/USP e Associação Paulista de Saúde Pública*

Rodrigo Tobias – *Fiocruz Manaus*

Ronice Franco de Sá – *UFPE*

Samira Lima – *UFRJ*

Simone Tetu Moyses – *PUCPR*

Tales Iuri Paz Albuquerque – *UFSE*

Ulisses M Azeiteiro – *Universidade de Aveiro, Portugal*

Veruska Prado – *UFG*

Colaboradores

Ana Lydia Santiago
Psicanalista membro da Escola Brasileira de Psicanálise e da Associação Mundial de Psicanálise; Integrante do OCA – Observatório da Criança e do Adolescente da Universidade Federal de Minas Gerais; Professora Associada da Faculdade de Educação da UFMG e do Programa de Pós-Graduação em Educação: conhecimento e inclusão escolar da Faculdade de Educação da UFMG; Coordenadora do NIPSE – Núcleo Interdisciplinar de Pesquisa em Psicanálise e Educação, do PPGE da FaE/UFMG.

Andréa Máris Campos Guerra
Psicanalista e professora do Programa de Pós-Graduação em Psicologia e do Departamento de Psicologia da Universidade Federal de Minas Gerais. Doutora em Teoria Psicanalítica pela UFRJ com Études Approfondes em Rennes II (França). Bolsista do PPM/Fapemig.

Angela Bucciano do Rosário
Doutora e Mestre em Psicologia pela PUC Minas, Psicanalista.

Antônio Leite Alves Radicchi *(in memorian)*
Professor Titular do Departamento de Medicina Preventiva e Social, Faculdade de Medicina da UFMG. Doutor em Medicina Preventiva.

Bruna Simões de Albuquerque
Psicóloga (UFMG), Mestre em Psicopatologia e Estudos Psicanalíticos (*Université de Strasbourg*, França), Doutoranda em Conhecimento e Inclusão Social em Educação (FaE-UFMG), pesquisadora do NIPSE (Núcleo Interdisciplinar de Pesquisa em Psicanálise e Educação da FaE-UFMG) e do grupo de pesquisa Subjetividade e Cultura da Faculdade de Medicina (UFMG).

Carlos Roberto Drawin
Psicólogo, Professor de Filosofia UFMG/FAJE, Doutor e Mestre em Filosofia.

Cristina Campolina Vilas Boas
Psicóloga. Doutora em Ciências da Saúde/ Saúde da Criança e do Adolescente/FM/UFMG. Professora PUC Minas.

Cristiane de Freitas Cunha
Coordenadora Adjunta do Programa de Pós-Graduação em Promoção da Saúde e Prevenção da Violência. Coordenadora do grupo de Pesquisa Subjetividade e Cultura da UFMG. Coordenadora do Projeto de Extensão Janela da Escuta da UFMG. Integrante do OCA – Observatório da Criança e do Adolescente da UFMG. Professora Associada da Faculdade de Medicina da UFMG. Psicanalista membro da Escola Brasileira de Psicanálise e da Associação Mundial de Psicanálise.

Eliane de Freitas Drumond
Médica. Doutora em Saúde Pública/ Epidemiologia. Secretaria Municipal de Saúde da Prefeitura de Belo Horizonte.

Elza Machado de Melo
Médica, Professora Associada do Departamento de Medicina Preventiva e Social. Coordenadora do Programa de Promoção de Saúde e Prevenção da Violência da FM-UFMG.

Fabián Fajnwaks
Psicanalista membro da *École de la Cause Freudienne* e da Associação Mundial de Psicanálise; Mestre de Conferência do Departamento de Psicanálise da Universidade de Paris 8.

Fernanda Otoni de Barros-Brisset
Professora convidada Mestrado Profissional de Promoção da Saúde e Prevenção da Violência da UFMG. Doutora em Sociologia e Política pela UFMG/com período de estudos na EHESS- Paris. Coordenadora do PAI-PJ/ TJMG. Supervisora da Rede Saúde Mental PBH. Psicanalista, membro da EBP/AMP.

Fídias Gomes Siqueira
Psicanalista, psicólogo graduado pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Mestrado em Psicologia pela UFMG e doutorando em Psicologia pela UFMG.

Izabela Lins Albuquerque
Psicóloga, Especialista em Teoria Psicanalítica pela FAFICH/UFMG. Mestranda em Promoção da Saúde e Prevenção da Violência – UFMG.

Jacqueline de Oliveira Moreira
Doutora em Psicologia Clínica pela PUC SP, Mestre em Filosofia pela UFMG, Professora do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da PUC Minas, Psicanalista, Membro do GT da ANPEPP "Psicanálise, Política e Clínica", Bolsista Produtividade PQ 2 CNPq.

José Xavier Pereira Junior
Advogado com atuação em Políticas Públicas, pós-graduado em Ciências Penais, Mestre em Promoção de Saúde e Prevenção da Violência pela Faculdade de Medicina da UFMG.

Jota Mombaça
Ensaísta e performer.
É uma bicha não binária, nascida e criada no Nordeste do Brasil, que escreve, performa e faz estudos acadêmicos em torno das relações entre monstruosidade e humanidade, estudos kuir, giros descoloniais, interseccionalidade política, justiça anti-colonial, redistribuição da violência, ficção visionária e tensões entre ética, estética, arte e política nas produções de conhecimentos do sul-do-sul globalizado.

Izabel Christina Friche Passos
Professora associada do Departamento de Psicologia da Fafich/UFMG.

Lisley Braun Toniolo
Psicanalista, doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Psicologia – Estudos Psicanalíticos pela FAFICH (UFMG), Mestre em Promoção de Saúde e Prevenção da Violência pela Faculdade de Medicina (UFMG), Coordenadora de oficinas no Espaço de Atenção Psicossocial Freud Cidadão.

Luís Fernando Duarte Couto
Psiquiatra, psicanalista praticante. Coordenador Clínico do Centro Mineiro de Toxicomania (FHEMIG). Professor do curso de Medicina da PUC-MG.

Maira Cristina Soares Freitas
Psicóloga, Psicanalista. Supervisora de casos no Serviço de Proteção a Adolescentes em cumprimento de Medidas Socioeducativas de meio aberto/ PBH. Mestre em Promoção da Saúde e Prevenção da Violência pela Faculdade de Medicina – UFMG.

Maria Radharani Santos Rocha Fonseca
Assistente Social, Assistente Social Judicial da Vara Infracional da Infância e juventude de Belo Horizonte – TJMG, Mestre em Promoção de Saúde e Prevenção da Violência, pela Faculdade de Medicina da UFMG.

Marina da Cunha Pinto Colares
Mestre pela Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais. Possui graduação em psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Atualmente é professora da Faculdade Novos Horizontes do curso de Serviço Social. Atuou como gestora das políticas públicas de prevenção à criminalidade e nas medidas socioeducativas. Pesquisadora do NIPSE (Núcleo Interdisciplinar de Pesquisa em Psicanálise e Educação).

Mario Elkin Ramirez.
Doutor em Psicologia pela Universidade de Buenos Aires. Professor Titular do Departamento de Psicanálise da Universidade de Antioquia. Psicanalista membro da Associação Mundial de Psicanálise.

Mônica Brandão e Souza
Psicóloga, psicanalista.
Mestre em Promoção da Saúde e Prevenção da Violência pela Faculdade de Medicina – UFMG.

Musso Garcia Greco
Psiquiatra, psicanalista (aderente da Escola Brasileira de Psicanálise), mestre em Psicologia (UFMG), doutor em Ciências da Saúde (UFMG). Coordenador clínico do projeto psicossocial Desembola na Ideia (AIC-CMDCA).

Paula Saraiva Rocha
Psicóloga, Psicanalista. Analista de Políticas Públicas no NAMSEP-PBH/CIA. Mestre em Promoção da Saúde e Prevenção da Violência pela Faculdade de Medicina – UFMG.

Philippe Lacadée
Psiquiatra, Psicanalista membro da École de la Cause Freudienne e da Associação Mundial de Psicanálise.

Rejane Ferreira dos Reis
Médica Pediatra. Mestre em Promoção da Saúde e Prevenção da Violência pela Faculdade de Medicina da UFMG. Belo Horizonte, MG – Brasil.

Rosimeire Aparecida da Silva *(in memorian)*
Sempre presente!
Psicóloga, Mestre em Promoção de Saúde e Prevenção da Violência. Coordenadora-adjunta do CRR Ateliê Intervalo de Redução de Danos – FM/UFMG. Articuladora do Projeto Redes FIOCRUZ/SENAD. Técnica do Programa de Atenção Integral ao Paciente Judiciário (PAIPJ)/TJMG.

Sabrina Diniz
Médica, Residente de Pediatria da FHEMIG.

Foto de Lineker, por Gustavo Lemo.

Prefácio

Sabemos que falar sobre violência, juventude e cidade não é tarefa fácil. Corre-se o risco de convocar o pessimismo e as nomeações paralisantes que enlaçam a juventude ao desencanto. Como vir a ser sem ter lugar no Outro? Que cidade temos oferecido para os jovens?

Este livro trata de conversar a violência – não sem tecer um véu a cada página –, a potência do "em comum" e da diversidade. Distanciamo-nos da perspectiva de uma erradicação e, diante da impossibilidade de se constituir sujeito sem a agressividade, tateamos formas de fracassar de um modo melhor, como nos orienta Miller . É apenas assim que nos lançamos ao risco de bordar o real: não recuar diante dos temas que fazem enigma, mas fazê-lo por meio da delicadeza de uma viva conversa entre parceiros de trabalho, pesquisadores, artistas, jovens, professores, psicanalistas, militantes. Tensionar os diversos campos de saberes para produzir o novo: ideias, surpresas, questionamentos, enfim, descolonizar o pensamento. Dialogar com o estrangeiro, colombianos, franceses, e com aquele que há em cada um de nós, no adolescente que fomos ou que ainda somos.

Cada parte do livro é aberta por uma imagem escolhida para instigar o leitor a pensar a adolescência na cidade a partir daquilo que se inventa com o corpo e com a arte. Ousadia, fora da norma, luta, tédio, não lugar, contraste, fracasso, acampar o desejo e manifestar. Apostamos na arte como conexão, como furo, parceira para abordar e dar lugar ao irreconciliável.

As páginas que se seguem trazem uma reflexão advertida de temas desafiadores, territórios marcados pela desigualdade, pela violência, pela impossibilidade de existir na cidade para determinados sujeitos. Trazem igualmente as marcas da emoção e de nossa presença em potentes movimentos de circulação da luta e da palava. A "ocorpoação" dos adolescentes nas escolas, sujeitos que se descobrem tocados pelo mistério da palavra e da sexualidade quando têm espaço para falar disso, o brilho da primavera adolescente sem incêndio destruidor, o normal e o marginal, a margem contida na marginalidade. Como interrogar a segregação produzida por nós? Como tratar o "inferno" de uma palavra que se torna carniça? A literatura e o cinema nos acompanham com seu sopro de vida, literalmente.

Percorrendo as ruas da cidade, levamos o leitor a um passeio pelas fronteiras nas quais muitas vezes uma cena paralela ao asfalto se desenha: de um lado, nos deparamos com o flagrante genocídio de jovens negros; de outro, testemunhamos a urgência de um encontro sempre contingente, entre "anjos de branco" e usuários de crack. Encontros dos quais não saímos ilesos a partir da oferta de um outro lugar para a palavra.

Em nossa trajetória, não podemos deixar de nomear uma grande perda que sofremos como colegas, amigas, política, cidade – a morte de Rosimeire Aparecida da Silva. Rosi lutou insistentemente pelos direitos daqueles que estavam relegados à margem, pensou e ousou sempre desafiando o estabelecido, criou e inventou formas inéditas de estar

com o corpo na cidade, de maneira política, decidida e afetuosa. Agradecemos a oportunidade de fazer parte de sua caminhada. Rosi, sertaneja, potente, pulsante, poeta, que nos instiga, impulsiona, revira. Rosi, presente, sempre.

O que nos resta, assim, é o desafio de escrever sobre o que não se escreve, sem erradicar ou borrar as brechas daquilo que não se pode apreender, acessar. Para tanto, nosso olhar partiu da busca de nuanças teóricas, clínicas, políticas, estéticas e éticas, apresentando a diversidade dos saberes, sempre necessária diante de tal complexidade. Diante do real da violência, da morte, do racismo, decidimos não recuar e nos debruçamos então sobre a juventude e a cidade, extraindo do um e do em comum a sua potência.

Boa leitura!

Cristiane de Freitas Cunha,
Bruna Simões de Albuquerque,
Lisley Braun Toniolo,
Elza Machado de Melo.
Organizadoras

Sumário

SEÇÃO I – UM LUGAR PRECISO PARA A VIOLÊNCIA: TECER O VÉU ...1

Capítulo 1. Considerações sobre a Agressividade e a Violência ... 3

Capítulo 2. Violência, Narcisismo e Juventude: o Outro Lado do Espelho ... 9

Capítulo 3. A Figura Narcísica da Violência ... 21

Capítulo 4. Adolescência, Drogas e Violência ... 33

SEÇÃO II – A POTÊNCIA DO "EM COMUM": TRADUZIR EM PALAVRAS O INDIZÍVEL DE CADA UM ... 39

Capítulo 5. O Normal e o Marginal ... 41

Capítulo 6. A Segregação na Perspectiva Psicanalítica: Questões Teóricas Fundamentais ... 53

Capítulo 7. Racismo ... 69

Capítulo 8. Adolescência, Ato Infracional e Socioeducação ... 84

Capítulo 9. Incidências da "Cultura do Medo" na Atenção à Saúde do Adolescente Privado de Liberdade ... 93

Capítulo 10. Violência, Medo e Sexualidade: a Dor e o Mistério da Palavra nas Conversações com Agentes de Segurança Socioeducativos ... 105

SEÇÃO III – A MODÉSTIA ATIVA OU COMO FRACASSAR DE UM MODO MELHOR ... 115

Capítulo 11. Sujeitos e Drogas, Política e Clínica: Inventando Intervalos ... 117

Capítulo 12. Adolescência e Violência ... 129

Capítulo 13. De Férias da Heroína ... 142

SEÇÃO IV – CORRER O RISCO DE BORDAR O REAL ... 145

Capítulo 14. O Risco da Adolescência ... 147

Capítulo 15. Condutas de Riscos: Respostas ao Real da Puberdade ... 156

Capítulo 16. A Adolescência e a Entrada no Tráfico de Drogas:
a Travessia de uma Primavera Incendiária.....166
Capítulo 17. Inferno.....176

SEÇÃO V – CORPO, CIDADE E INVENÇÃO.....183

Capítulo 18. Fronteiras na Contemporaneidade: um Ensaio sobre Cidade e Violência.... 185
Capítulo 19. No Inferno do Crack: um Consultório de Rua em Belo Horizonte.....202
Capítulo 20. « Ocorpoação » : Um Testemunho sobre as Ocupações Secundaristas...206
Capítulo 21. Gritaram-me Aberração: Inexistencialismo e Fugitividade.....210

SEÇÃO I

UM LUGAR PRECISO PARA A VIOLÊNCIA: TECER O VÉU

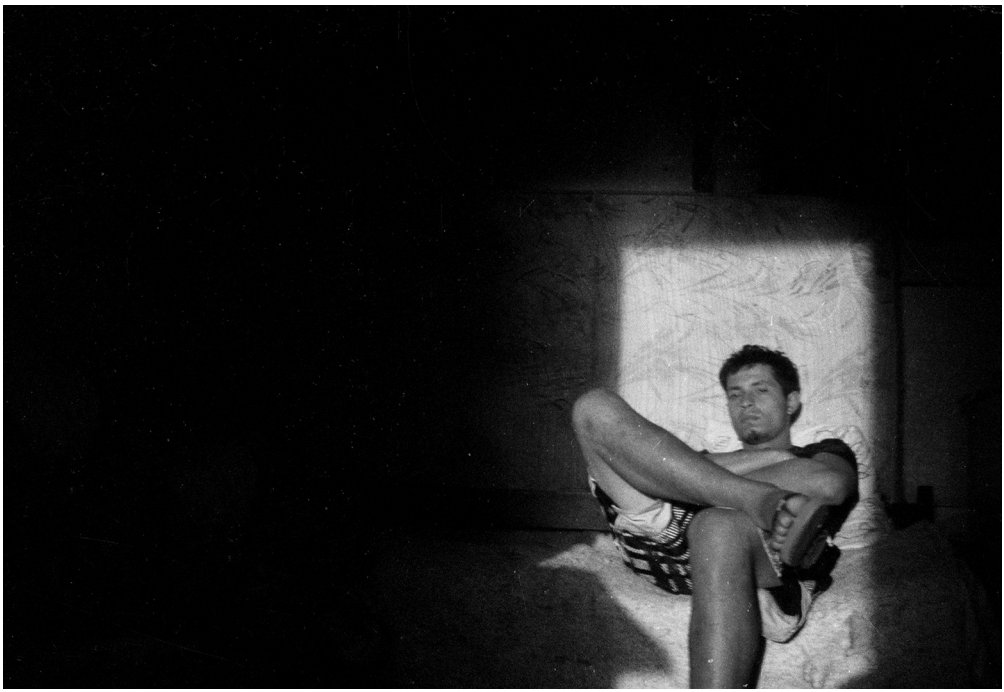


Imagem do filme "A Vizinhança do Tigre", de Affonso Uchôa. Fotógrafo: Warley Desali.

Capítulo 1

CONSIDERAÇÕES SOBRE A AGRESSIVIDADE E A VIOLÊNCIA[a]

Philippe Lacadée

Tradução: Lisley Braun Toniolo
Revisão: Cristiane de Freitas Cunha

Resumo

O texto visa direcionar a atuação do psicanalista na educação ao ser convocado para o enfrentamento da violência. O autor lança uma base teórica importante ao distinguir intenção e tendência agressiva, situando a agressividade necessária à constituição de cada sujeito e as experiências nas quais o sujeito não é mais um efeito de sentido. Verifica-se que para todo ser humano a violência concerne ao isso freudiano, um real em jogo que não se trata de querer erradicar, mas de situar em seu justo lugar para mantê-la em uma medida vivível para todos.

Palavras-chave: *Adolescência. Violência. Real. Educação.*

a Conferência realizada no 3º Congresso Nacional de Saúde da Faculdade de Medicina da UFMG – Eixo 4: Multifaces da Violência: Realidade e Enfrentamento e I Simpósio Internacional de Saúde e Psicanálise, Belo Horizonte, setembro de 2014.

Eu fui frequentemente convidado a intervir nas escolas maternais ou nos colégios em situações difíceis nas quais a violência de certos alunos e também dos professores teriam atingido o limite disso que faz laço social. Eu lhes respondia propondo conversações diretamente nos lugares de vida das classes, com os alunos e os professores[b]. Essa foi uma solução na qual a eficácia se revelava *a posteriori*. Mas muito rapidamente me parecia que essa proposição não deveria ser a única resposta.

Além disso, foi-me geralmente proposto falar sobre a violência no quadro de formação ou em colóquios, para chegar a melhor enfrentá-la e tentar erradicar essa perigosa ameaça. A aposta feita foi aceitar responder a essas demandas de conversação e formação a fim de mostrar que dizer sobre uma criança que ela é violenta pode confiná-la em uma categoria que é um impasse. Pois frequentemente pensamos que é preciso ser mais forte que ela de acordo com o eixo imaginário da modalidade de *enfrentar*, que culmina geralmente em uma violência mais forte e na exclusão daquela. A solução não é fazer acreditar que é preciso ser ainda mais autoritário, mas de tentar fazer levar em conta o famoso *isso* freudiano, instância na qual Freud situou as pulsões que operam em todo ser humano e, especialmente, a pulsão de morte. Isso que Lacan nomeou o real. Tratava-se, então, a cada vez, de abrir a nossos parceiros a via em direção ao desejo da "*educação freudiana* do povo francês"[1-2].

Ao seguir o fio dessa "educação freudiana", propus, então, na lógica que Jacques-Alain Miller havia indicado, "recuperar um conceito operacional da criança"[3] e assegurar o conceito de agressividade, introduzindo o real próprio a cada um.

Há, a partir de então, um modo ético de fazer que a violência não consista em temê-la, ignorá-la, desejar erradicá-la custe o que custar e por todos os meios. Trata-se de tecer, no caso a caso e sob medida, o véu que permite a cada um escutar que a agressividade é necessária à construção de um sujeito. Para evocar a violência, propus tomar um suporte na tese de Jacques Lacan sobre a agressividade[4].

A Intenção Agressiva

A agressividade é de início apresentada por Lacan como o resultado de uma intenção agressiva em resposta a certo deslocamento da imagem corporal. É o momento no qual o sujeito não encontra mais suas referências simbólicas que lhe dão a ideia de imagem, de um eu ideal. Ele se sente perdido, deslocado, tomado pelo despedaçamento íntimo da demanda ou do desejo do Outro que ele não pode sustentar. Há então na agressividade o enodamento de uma intenção, um dizer em falta e uma imagem do

b Conversações do CIEN. Cf. Collectif CIEN, Comment se faire entendre à l'école, SCEREN-CRDP d'Aquitaine, 2008.

corpo em dificuldade, que estão ligadas a uma situação que atualiza para a criança a presença enigmática do Outro, que a confronta a uma parte de angústia.

Importa assim estar sensível aos signos do discurso ou às manifestações de corpo que testemunham, para o sujeito, uma dificuldade em se situar em sua relação com a linguagem.

Para a criança, a forma de demônios e de monstros devoradores, a imagem de abismos se enraízam na relação primordial ao Outro. Lacan liga de modo mais estrutural a agressividade à problemática da identificação e da libido narcísica. Basta ouvir as fábulas e os jogos infantis, entre dois e cinco anos, para saber que arrancar a cabeça e furar os olhos são temas espontâneos de sua imaginação (ligados à imagem). As conversações das crianças nas escolas maternais dão um relance dessa dita violência.

É preciso, a partir desse momento, evitar que a intenção agressiva encontre apoio em uma predicação petrificante do Outro: "você é violento", que, de maneira paradoxal, o sustentaria na realidade como uma criança perigosa ou até mesmo pré-delinquente.

A intenção agressiva, ele a situa no sentido de um querer dizer do sujeito que não chega a se dizer ao Outro em uma dialética do sentido. Ela supõe um sujeito que se manifesta à intenção de um Outro. Lacan vai apenas sugerir a noção de reivindicação como o modo fundamental de se endereçar ao Outro. A reinvindicação é demandar qualquer coisa que acreditamos merecer. Se Lacan[4] dirá mais tarde que todo discurso é demanda, em 1948 ele diz que toda palavra é agressão. A posição de neutralização da agressividade que oferece o discurso analítico permite que surja a intenção de significação, oculta pela intenção agressiva. O analista não se apresenta como isso contra o qual se dirige a agressão, mas ele permite a inscrição da agressão no registro verbal. Para Lacan, a intenção quer dizer que a agressão é decifrável como um sintoma, então há uma possibilidade de interpretação. Seu mecanismo revela antes a denegação do que a foraclusão.

Tendência à Agressão

Para além desse primeiro véu que oferecemos em nosso esforço de tomar a palavra como psicanalistas, viremos para delimitar a verdadeira natureza dessa agressividade. Trata-se de propor melhor apreender o que está em jogo nessa violência e de fazer o movimento "da subjetividade da intenção à noção de uma tendência à agressão", quer dizer, dar o salto da fenomenologia de nossa experiência à metapsicologia – a libido e o conceito de gozo. Lacan vai aqui iluminar uma clínica da psicose, mas também dos acessos violentos nos jovens.

Isso permite situar em seu justo lugar, via o *isso* freudiano, o conceito operacional da agressividade, a fim de ajudar nossos parceiros a se localizarem naquilo que eles

dizem para evitar petrificar esta ou aquela criança sob essa palavra violência. Esse conceito Lacan o situa como "cruzamento estrutural" para o pequeno homem, "momento vital do transitivismo", permitindo a todo sujeito colocar em jogo sua identificação ao outro e o saber fazer com seu encontro com o objeto, ou seja, a dimensão da pulsão freudiana em sua versão da pulsão de morte naquilo que ela deve à inscrição de todo sujeito na linguagem.

Lacan fala então da tendência à agressão e mostra como para todo sujeito aquela irá se desenrolar em torno de um nó entre o simbólico, permitindo a identificação, e o real pulsional. "A agressividade é a tendência correlativa a um modo de identificação a que chamamos narcísico e que determina a estrutura formal do eu do homem"[4].

A tendência, aqui, não designa tanto o que o sujeito não chega a dizer devido à sua dificuldade em encontrar as palavras, mas isso que o agita em seu corpo, isso que se passa nele no nível pulsional, ou seja, seu gozo. É aí que entram em jogo os objetos pulsionais que sustentam a demanda (o objeto oral e o objeto anal) e seu desejo (a voz e o olhar). Aí, onde faltam os significantes do Outro para dizê-lo, esses objetos desencadeiam a clínica diferencial da agressividade.

Na tendência à agressão, o sujeito é tomado por uma experiência de vida na qual o sujeito não é mais um efeito de sentido. Aí está em jogo alguma coisa já objetificada do real que se apresenta de maneira bruta, fixado no eu, sem alguma dialética do sentido. Alguma coisa sobre a qual a interpretação permanece sem sentido. Podemos apreender essa tendência como relevante do registro da foraclusão.

Lacan desenvolve assim uma tese: o homem deve assumir sua ruptura original, pela qual podemos dizer que a cada instante ele constitui seu mundo por seu suicídio e sobre o qual Freud teve a audácia de formular a experiência psíquica tão paradoxal, seja a expressão em termos biológicos, seja como instinto de morte. A orientação lacaniana frente à violência então é aqui essencial, há uma ruptura original do sujeito que Lacan situa aqui mais do lado da paranoia.

Em seu texto sobre a agressividade, a ruptura do sujeito que é apresentada como a forma mais essencial da subjetividade humana é a paranoia – e essa paranoia como relação ao Outro marca a modalidade da agressão. A tendência à agressão se revela fundamental na psicose. Lacan mostra como na paranoia de autopunição "o ato agressivo desfaz a construção delirante"[4]. Em nossa modernidade irônica na qual o saber do Outro é frequentemente rejeitado e os semblantes são denunciados, na qual a precariedade simbólica mantém alguns em uma proximidade muito grande do real, importa colocar em série a qualidade da reação agressiva. Assim, para certas crianças a quem "a dívida simbólica foi subtraída (tradução nossa)"[5], o respeito não está mais situado aí

onde ele deve e, desde que nos endereçamos a eles, eles se sentem humilhados, não respeitados e então se sentem agredidos. Para se defenderem eles agridem o outro ao demandarem respeito, daí o impasse do "enfrentar".

Outros explicam bem como seus sofrimentos se encontram aliviados após uma passagem ao ato agressivo, como se agredir o outro os permitisse se separar disso que lhes faz mal.

Cruzamento Estrutural

O eu não é dado de início, ele é fruto de uma estruturação que passa pela experiência de si na primeira infância, enquanto que ela o refere ao seu semelhante. O eu se estrutura em uma experiência de rivalidade que lhe dá sua carga de agressividade potencial. O eu é então um tipo de bomba relógio que demanda explodir assim que se representarem as circunstâncias de sua constituição. A agressividade que se manifesta nesse momento pelos tapas e golpes não é uma manifestação lúdica, mas um efeito dessa tendência à agressão correlativa desse estado do espelho, como os signos de júbilo triunfante permitem notar. Lacan fala do "gasto jubilatório de energia".

Nesse momento do "cruzamento estrutural", observamos as reações emocionais e os testemunhos articulados de um transitivismo normal e os fenômenos de agressividade que dele resultam. Lacan fala da "relação erótica em que o indivíduo humano se fixa numa imagem que o aliena em si mesmo, eis aí a energia e a forma donde se origina a organização passional que ele irá chamar de seu *eu*"[4]. A organização passional determina uma tensão conflituosa interna que ela mesma determina o despertar de seu desejo pelo objeto do desejo do outro (avidez, ciúmes); o comportamento se precipita em concorrência agressiva. É em razão de sua importância estrutural que "a experiência subjetiva deve ser habilitada de pleno direito a reconhecer o nó central da agressividade ambivalente que nosso momento cultural nos dá sob a forma dominante do *ressentimento*, inclusive em seus aspectos mais arcaicos na criança"[4].

A *educação freudiana* demonstra a estrutura do ciúme infantil e indica "seu papel na gênese da sociabilidade e, a partir disso, do próprio conhecimento como humano"[6]. O ciúme representa não uma rivalidade vital, mas uma identificação mental: "o eu se constitui ao mesmo tempo em que o outro no drama do ciúme"[6]. Mas Lacan precisa bem que o fenômeno do ciúme exige como condição prévia certa identificação do sujeito ao estado do irmão, "é especialmente na situação fraterna primitiva que a agressividade se demonstra secundária à identificação"[6].

A *educação freudiana* deve ajudar a apreender por meio desse cruzamento estrutural como isso que chamamos violência ou agressividade na infância está em relação

com a formação de seu eu e de seus objetos. Assim, a *educação freudiana* de nossos parceiros de outras disciplinas implica, a partir de situações vividas em conversação com as crianças e os adolescentes, recuperadas em uma formação interdisciplinar, situar em seu justo lugar a violência.

Se aceitamos vir falar sobre a violência, ao que não é necessário se furtar, pois ela se tornou o sujeito de predicação de muitas pessoas que trabalham no meio da educação, acredito que é preciso o fazer ao se apresentar sustentado por nosso desejo de analista, a fim de poder dizer de modo implícito essa simples frase: dizer que a violência, para todo ser humano, concerne ao *isso* freudiano, a um real em jogo que não se trata de querer erradicar, mas de situar em seu justo lugar a fim de aí convocar o véu, os semblantes necessários para mantê-la em uma medida vivível para todos.

Referências

1. Miller J-A. Lettre à l'opinion éclairée. Paris: Seuil; 2002.
2. Miller J-A. L'Université Jacques-Lacan. [publicação online] Nantes; 2009. Acesso em 07 de maio de 2017. Disponível em: http://www.sectioncliniquenantes.fr/universitelacan/
3. Miller J-A. Développement et structure dans la direction de la cure. La petite girafe. 2009; 30, p. 8.
4. Lacan J. A agressividade em psicanálise. In Lacan J. Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor; 1998.
5. Lacadée P. Vie éprise de parole. Paris: Éditions Michèle; 2012. p. 151.
6. Lacan J. Os complexos familiares na formação do indivíduo. 2.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor; 1987.

Capítulo 2

VIOLÊNCIA, NARCISISMO E JUVENTUDE: O OUTRO LADO DO ESPELHO

Angela Bucciano do Rosário
Jacqueline de Oliveira Moreira

Resumo

Esse manuscrito pretende discutir a problemática da violência no crescente envolvimento de jovens em atos infracionais. Interessa-nos a apreensão da violência que é própria do humano, e entendemos que é na negação do horizonte da alteridade que se situa o núcleo desse fenômeno. Embora a violência não possua um estatuto de conceito psicanalítico, a psicanálise será o eixo teórico da discussão ao aproximar essa noção do conceito de narcisismo. A exacerbação dos ideais individualistas, fomentados por uma sociedade capitalista de consumo, culmina em um modo de relação privilegiado na contemporaneidade. As formas da violência na juventude atual reproduzem os movimentos que caracterizam a contemporaneidade, sobretudo o individualismo, o narcisismo e a diminuição do laço com o campo da alteridade.

Palavras-chave: *Violência. Jovens. Ato infracional. Psicanálise.*

A violência encontra-se em pauta nas mais variadas discussões do mundo atual, que se esforça no sentido de apreendê-la e simbolizá-la, antes que sua expansiva realidade reduza a humanidade à barbárie. Nesse movimento, não foram poucos os que tentaram conceituá-la, como fez Ferrater Mora[1], ao defini-la muito amplamente como "impossibilidade de as coisas seguirem seu curso natural" (p. 3436).

A perplexidade da sociedade frente à banalização da violência e crescente criminalidade justificam e legitimam o estudo aprofundado do tema proposto, havendo de se considerar que o sucesso dessa empreitada não prescinde da abordagem interdisciplinar.

Compreender o fenômeno da violência na atualidade é tarefa difícil, pois requer que sejam consideradas muitas variáveis importantes, como, por exemplo, os efeitos da Pós-Modernidade nas subjetividades ou a manifestação da violência na forma do aumento da criminalidade. No entanto, não obstante seja um fenômeno complexo, resultante de uma intrincada sobredeterminação, pretende-se, aqui, ressaltar apenas a sua dimensão psicológica na relação com o outro próximo, na medida em que coloca em xeque a sustentação do outro como alteridade, como uma diferença, porque a partir dela o que se busca é justamente a radical supressão do outro. Podemos afirmar que o outro – agente do ato violento – afirma-se por meio do completo desrespeito à dimensão da alteridade, pois ele visa reduzir o outro – sujeito passivo da ação violenta – à condição de coisa. No ato violento, o outro comparece pela figura de um outro – objeto –, mas é o horizonte mesmo da alteridade que é negado.

A negação do horizonte da alteridade se situa no núcleo do fenômeno da violência, mas essa categoria pode ser pensada por diferentes perspectivas. Assim, buscaremos na teoria psicanalítica alguns subsídios para nos ajudar a compreender origens psicológicas da violência.

No brilhante trabalho "Violência e Psicanálise", Jurandir Freire Costa conceitua violência como "o emprego desejado da agressividade, com fins destrutivos"[2] (p. 30). Apresenta uma definição que permite pensar numa vinculação entre violência e intencionalidade, afirmando a existência de um agente e de um paciente do ato violento. Assim, subjacente à questão da violência, estabelece-se o problema do encontro intersubjetivo, da temática da alteridade, a qual abre caminho para o debate sobre violência e cultura. Trata-se, nesses moldes, de conceito que possibilita situar a violência no campo da intencionalidade consciente, ou seja, como um movimento volitivo e efetivo, uma ação cruel de outrem, que visa intencionalmente o mal de um terceiro.

Consideramos, portanto, a violência que é própria do humano e delimitamos nosso entendimento acerca desse fenômeno cada vez mais constante na atualidade. Consideramos tais características, pois os atos infracionais cometidos por jovens implicam o emprego da violência.

Violência e Narcisismo: um Encontro no Campo Especular

Do ponto de vista psicanalítico, existem diversas leituras da violência que se aproximam do conceito de agressividade. Diferentemente da violência, a agressividade possui um estatuto de conceito psicanalítico e está situada na base da constituição do eu, localizada na ordem humana, libidinal.

Situada no campo da especularidade imaginária, a agressividade está na origem da identificação do sujeito, naquilo que Lacan[3] designou por estádio do espelho, ou seja, no âmbito da rivalidade especular com o semelhante. Localiza-se em um momento durante o qual a criança antecipa o domínio de sua unidade corporal por uma identificação com a imagem do semelhante e pela percepção de sua imagem num espelho. Esse momento ilustra, de maneira contundente, o caráter conflitivo de toda relação dual e, portanto, a agressividade.

Trata-se da experiência da apreensão narcísica da imagem, que é também desejada pelo outro, ou seja, o investimento no corpo resulta do investimento libidinal do desejo do outro. Ou, conforme nos lembra Costa[2], o sujeito ama nele aquilo que é amado pelo objeto, já que todo e qualquer narcisismo é dirigido para aquilo que no corpo ou no psiquismo é percebido como objeto de desejo do outro. Isso significa que a criança quer ser desejada pela mãe e identifica-se com essa imagem.

Essa primeira identificação corresponde, portanto, à identificação com o eu ideal, modo de funcionamento psíquico predominante no narcisismo primário. O narcisismo primário apresenta uma onipotência que se manifesta a partir do eu ideal que se vê na posse de toda perfeição e é o que permite que ocorram a percepção e os limites do corpo. Ao afirmar que o mundo próprio dessa fase é um mundo narcísico, Lacan[4] se refere não somente à estrutura libidinal, no sentido de investimento da libido no corpo, mas também à reflexão especular, que tem como elemento central a imago do duplo ou, ainda, segundo suas palavras, “a ilusão da imagem: esse mundo, como veremos, não contém o outro” (p. 48).

Com efeito, o reconhecimento do outro nesse momento não é o reconhecimento de um outro alteritário, mas de um outro duplo de si mesmo ou o próprio espelho que evoca o caráter de agressividade presente nas relações. Interessa-nos o estádio do espelho em sua relação com o narcisismo primário, uma vez que as pulsões de destruição e morte são evocadas para explicar a relação da libido narcísica com a agressividade. Agressividade que se encontra presente em qualquer relação com o outro.

Após essa breve conceitualização psicanalítica do sentido de agressividade, é possível asseverar que esse conceito tem como correlato subjetivo a ideia de violência.

De modo geral, podemos, aos moldes de Freud, localizar a violência do ponto de vista filogenético que teria como correspondente ontogenético a agressividade presente nos sujeitos. Assim, localizamos a violência em uma perspectiva cultural, constitutiva do *ethos*, cuja cultura cabe contê-la em nome de sua manutenção, bem como ao eu cabe dominar as forças internas e externas típicas de sua organização. Nesse sentido, é possível asseverar que a cultura da violência, tão abordada nos dias atuais, possui, como correlato, do ponto de vista do sujeito, a cultura narcísica[5-7].

Com efeito, o mito de Narciso acompanha a sociedade ocidental desde a Antiguidade, mas sua atualidade parece corresponder à limitação do sujeito moderno, que se resume na contemplação de si mesmo e seus interesses, em detrimento do reconhecimento do outro em sua diferença radical. Os efeitos desse enlaçamento parecem indicar novas narrativas sobre a violência que se destaca, sobremaneira, nos atos agressivos da juventude brasileira.

A discussão que vincula violência e narcisismo no campo da psicanálise é apreendida de diversas maneiras. Birman[8] refere que a condição igualitária entre os cidadãos, que caracteriza a sociedade moderna contraposta ao Antigo Regime, em que a figura soberana do Rei detinha a totalidade do poder, é delineada, no discurso freudiano, em "Totem e tabu[9]" (1912/1996). O autor considera que uma ordem social que preconiza alto grau de responsabilidade para a totalidade dos indivíduos, uma vez que o primado da força não pode prevalecer em uma sociedade democrática, aposta na negociação como instrumento para o exercício da política e configuração das relações sociais.

No entanto, a modernidade não conseguiu realizar o que prometeu. O retorno da força nas formas de guerra e destruição evidenciou a impossibilidade de sustentação do diálogo e da negociação. O autor assevera que a descrença da promessa iluminista acarretou a queda do capital simbólico da esperança e expectativas sobre o futuro, "na medida em que a modernidade prometera uma igualdade entre os cidadãos que não cumprira"[8] (p. 99). Com a precária regulação simbólica, o *acting out* é uma realidade cada vez mais presente na atualidade. Birman[8] analisa a subjetividade de hoje com uma virtual iminência para a atuação, em que o sujeito ocupa a posição do pai onipotente, "na medida em que o pai simbólico não pôde sustentar seu lugar e sua promessa de ser a mediação dos laços sociais" (p. 103).

Destarte, na sociedade contemporânea encontra-se um conjunto de sujeitos marcados, do ponto de vista narcísico, pela descrença em qualquer projeto de futuro. Tal fato corrobora, segundo Birman[8], a explosão agressiva que se revela no gesto brutal da delinquência e violência gratuita, em uma ação absoluta que afirma a soberania em ato.

Em outra perspectiva, Costa[10] apresenta a *cultura narcísica da violência*, que se nutre da decadência social e do descrédito da justiça e da lei. Nessa apreensão da violência, também se tem o futuro como algo negado ou representado como ameaça de aniquilamento ou destruição. Tal fato se deve ao conjunto de itens materiais e simbólicos que maximizam imaginariamente os efeitos da *Ananké* e forçam o eu a ativar os automatismos de preservação diante do recrudescimento do desamparo. A saída apresentada no cenário dessa cultura é a fruição imediata do presente e a oposição a qualquer projeto de mudança que implique cooperação social e negociação não violenta de interesses particulares.

Ainda segundo o autor, são diversos os traços da cultura da violência, entre eles a razão cínica, que pertencem ao campo dos valores e à cultura da delinquência que se inclui na órbita dos comportamentos sociais. Este último se instaura devido ao desaparecimento da figura do ideal coletivo, culminando no surgimento da figura do fora-da-lei como imagem do eu ideal.

Como imagem narcísica, regido pela aspiração totalizante e imediatista da completude, o eu ideal delinquente não se sustenta pela dinâmica dos ideais de eu. Costa[10] acrescenta que esse "eu delinquente" vive alternadamente como absolutamente impotente ou onipotente. No primeiro caso, assevera o autor, o comportamento delinquente encarna o modelo de subserviência voluntária, que sobrevive "renunciando a qualquer desejo que possa nomear[10]" (p. 171). No segundo caso, o polo oposto ao burocrata servil, encontra-se a arrogância onipotente, em que a desobediência à lei é lei. A delinquência arrogante é o absoluto desprezo pelo estatuto de pessoa do outro, ilustrada no ato de tirar a vida por qualquer motivo banal. A onipotência delinquente a que se refere Costa[10] se revela na imagem de eu ideal do delinquente e evita a dependência inevitável do outro, "recusando-lhes o papel de fonte de desejo, prazer e dor, no jogo do convívio humano"[10] (p. 171).

Nossa apreensão do problema da violência evidenciada nos atos da juventude também diz respeito à questão do narcisismo como modo de relação privilegiado na contemporaneidade. Concordamos com esses autores no que se refere aos efeitos subjetivos que culminaram com a passagem para a modernidade.

Nossa reflexão, todavia, aborda a problemática do incremento do individualismo que se revela nos valores das sociedades capitalistas hedonistas, em especial as noções de liberdade e autonomia. Presentes como fundamento da modernidade, tais valores, forjados nos ideais iluministas, sofreram transformações nas sociedades democráticas da atualidade e se confluíram em formas de existências voltadas para si mesmo, em detrimento de um interesse para o coletivo.

A ideia de liberdade acompanha a história da humanidade e tem trajetória que percorre as principais escolas e domínios da filosofia e das ciências sociais[11]. A concepção moderna de liberdade diverge da concepção kantiana, que se relaciona com o conceito de autonomia cunhado por esse filósofo. A liberdade, sob influência do Iluminismo, é vinculada ao domínio da razão. Trata-se de uma liberdade como legislação própria e diz de um sujeito concreto cujo princípio é o de liberdade em sua autofundação, em sua autogestão.

Sennett[12] faz uma abordagem da autonomia como uma das faces da autoridade, que inclui também influência, disciplina e controle. Ela assume, na atualidade, formas simples e complexas que se apresentam, respectivamente, como posse de qualificações presentes na "sociedade das especializações" e nos atos de indiferença que sustentam a dominação. Esta traz a ideia de força e destrutividade, tal como a violência. A autonomia, nessa perspectiva, aproxima-se mais da ideia de independência do que da de liberdade. Isso porque a independência implica precisar cada vez menos do outro.

Embora para o autor a autonomia individual seja descrita como a capacidade que cada um tem para se singularizar como indivíduo, merecendo, assim, tratamento de igual para igual[12], na atualidade a figura da pessoa autônoma não está na ideia de que ela está livre das outras. Está livre apenas de lidar com as outras pessoas em termos de reciprocidade[13].

Assim, o individualismo moderno, com a afirmação do indivíduo como princípio e valor, permite a transformação das ideias contidas nos conceitos de liberdade e autonomia, que passam a corresponder à de independência e à de autossuficiência, o que corresponde a uma cultura com traços marcadamente narcísicos.

A ideia de *liberdade negativa* proposta por Berlin[14] pode endossar essa perspectiva. O filósofo britânico examina essa noção de liberdade relacionada aos valores liberais e a vinculada à noção de independência individual. De modo geral, a liberdade negativa implica não sofrer a interferência de outros. A defesa da liberdade consiste, assim, na meta "negativa" de evitar a interferência. Nessa perspectiva, quanto maior a área de não interferência, mais ampla é a liberdade.

Em uma sociedade cuja responsabilidade individual é levada aos extremos, em que o sujeito é unicamente responsável por seu sucesso/fracasso, responder à imposição do consumo torna-se imperativo.

Dessa forma, considerando-se os padrões de sucesso pessoal estabelecidos pela sociedade de consumo, que sempre passam pelo poderio econômico, a imposição do consumo livre da intervenção da lei abre caminho para a prática de atividades delitivas. Tais práticas visam ao lucro rápido e supostamente fácil, tais como o furto, o roubo, o latrocínio, o tráfico e o que generalizadamente se define por corrupção, máxime em se

considerando que grande massa de indivíduos não conta com possibilidades de acesso aos meios legítimos de alcance dos padrões de sucesso almejados[15].

É nesse contexto e nessas circunstâncias que se dão os processos de subjetivação do sujeito pós-moderno, que, imerso no vácuo narcísico, cada vez menos respeita os limites que o distanciam do outro e sustentam a sociedade. Isso explica a expansão desenfreada da violência e de comportamentos criminosos praticados por agentes cada vez mais jovens, que, dessa forma, procuram ser vistos e por essa via obter seu cartão de pertencimento ao que Guy Debord[16] denominou sociedade do espetáculo. Essa é a questão de que se cuidará e que tanto preocupa a sociedade brasileira, que assiste alarmada ao envolvimento de uma população cada vez mais jovem em práticas criminosas, não raro marcadas pela brutalidade.

Na cultura narcisista do mundo globalizado opera um enfraquecimento do vínculo social, pois o ordenamento social conduz o sujeito a minimizar seu campo de investimento libidinal, reduzindo-o ao próprio eu e colocando o outro na condição de objeto. E, se nessa cultura, o indivíduo vale pelo que parece ser, é necessário que tenha boa *performance*, inclusive no crime.

Como símbolo da pós-modernidade, toma-se um sujeito de perspectiva narcísica, cujo desejo tem por destino "uma direção marcadamente exibicionista e autocentrada, na qual o horizonte intersubjetivo se encontra esvaziado"[17] (p. 24). Trata-se de um momento histórico caracterizado por encontros desprovidos de densidade existencial, vínculos frouxos e sujeitos com baixa capacidade de simbolização.

Mas, seria a inscrição dentro de uma gangue uma modalidade de subjetivação e de enlaçamento social?

Adolescência e os Grupos: uma Relação Alteritária?

Feliciotti[18] refere que a adolescência consiste no processo de reorganização do mundo pulsional (afeto, desejo, gozo, identificação) e tal processo se encerra somente quando o indivíduo entra na dialética social. De modo geral, querendo o adolescente ou não, a escolha fundamental da adolescência é a separação. O adolescente sai da cena familiar e caminha para a cena social. O corpo, nesse sentido, também é um objeto social, pois coloca o sujeito nas relações por intermédio do olhar, do julgamento e do desejo do outro[18].

Esse autor refere, ainda, que o adolescente possui duplo desafio: a substituição gradual do corpo infantil, com o qual era identificado, para um corpo sexuado, e a aquisição da sexualidade genital, que o leva a distanciar-se dos objetos edípicos. A escolha objetal nesse período inicial da adolescência segue um modelo narcisista. Isso porque

a retirada da catexia dos pais resulta em desvio de energia para o eu. Essa mudança leva a uma escolha objetal narcísica baseada no ideal de ego. Falamos de amizades que exigem uma idealização. Isto é, com a formalização do ideal de ego, o sujeito consegue, por intermédio da amizade, possuir os atributos desejados e admirados no amigo. O sujeito atravessa um estado conflitivo, ou seja, realiza-se um verdadeiro trabalho psíquico, e todo trabalho psíquico é composto de conflitos. No caso da adolescência, esses conflitos envolvem a admissão e a elaboração de perdas importantes, como o corpo infantil e as modalidades de relação com o outro[19].

Além do trabalho interno, externamente também ocorrem modificações. As solicitações sociais são outras e exigem desse sujeito posturas e condutas que, até então, não faziam parte de seu mundo infantil. Os grupos de amigos tornam-se, nesse momento, substitutos da família. Com a negação da identidade infantil e a busca de nova identidade que lhe possibilite a entrada no universo adulto, o grupo é necessário para dar o amparo e a proteção encontrados anteriormente na família. No entanto, nem sempre os valores do grupo correspondem aos do adolescente, o que o torna refém, na medida em que necessita desse grupo para se afirmar como não criança. Tal acontecimento pode conceder ao adolescente o incômodo lugar de vulnerabilidade, ou seja, prisioneiro das solicitações e das reivindicações do grupo.

A esse respeito, encontramos a importância do grupo em Kehl[20] (2000), que, ao analisar um grupo de *rappers* da periferia de São Paulo, observa a busca de reconhecimento e de inclusão desses jovens baseada na semelhança com o público também excluído. A autora enfatiza a importância do reconhecimento entre os semelhantes para a legitimação no campo social. Segundo ela, "o reconhecimento paterno estrutura o sujeito, mas é o do semelhante que lhe desenvolve, de um lugar fora do triângulo edípico, a confirmação de quem ele é [...][20]" (p. 227).

Será com a entrada do semelhante, o irmão, que se tornará possível a constatação da semelhança na diferença. Nesse sentido, podemos inferir a importância do reconhecimento entre os semelhantes e é possível deduzir que a transgressão é um exemplo dessa importância. Quais seriam as semelhanças e diferenças entre os grupos de *rappers* e as gangues? Haveria alguma articulação entre trauma e a escolha pela criminalidade? É importante destacar que são raras as ocasiões em que o adolescente comete um delito sozinho. Frequentemente, o ato infracional é realizado por dois ou mais adolescentes.

Freud[9] refere, em "Totem e tabu", a importância das parcerias nas transgressões e desenvolve o surgimento da cultura a partir do conflito e da aliança entre os filhos contra o pai tirano. O caráter coletivo, segundo Freud[9], ameniza a culpa nas transgressões. Entendemos também que ao cometer a infração em parcerias ou em grupos, o

delito pode ser diluído entre os partícipes, o que poderá dificultar a subjetivação do ato infracional. Mas o que leva ao crescente envolvimento de jovens em atos infracionais?

O crescente envolvimento de jovens em atos infracionais pode estar relacionado à busca de reconhecimento pela via de fazer-se exceção. Observamos em Foucault[21] a glorificação do crime como obra de seres de exceção, fortes e poderosos. O autor menciona a descoberta da beleza e da grandeza do crime.

Foucault[21], ao referir a perda da importância da ilegalidade popular no final do século XVIII, quando os "folhetins" (apócrifos que narravam os crimes e as vidas infames dos criminosos, necessários para a justiça fundamentar a "verdade" diante do povo) deram lugar à literatura policial devido à modificação da função da política da ilegalidade popular, nos lembra que:

[...] uma literatura em que o crime é glorificado, mas porque é uma das belas artes, porque só pode ser obra de seres de exceção, porque revela a monstruosidade dos fortes e dos poderosos, porque a perversidade é ainda uma maneira de ser privilegiado... É, aparentemente, a descoberta da beleza e da grandeza do crime; na realidade, é a afirmação de que a grandeza também tem direito ao crime e se torna mesmo privilégio dos que são realmente grandes[21] (p. 61).

A relação com o outro implica reconhecimento e destacamos sua importância entre os semelhantes. Ao atuar, o jovem confia ao outro o trabalho de decifrar seu agir; nesse sentido, o ato infracional pode servir como apelo por reconhecimento. Sob a fragilidade de uma lei que lhe sirva de norte, esse sujeito pode sucumbir à violência, com o objetivo de conservar uma identidade, mesmo que seja a de infrator.

Referimo-nos ao jovem que pratica um ato infracional e que no percurso de sua história nunca foi reconhecido. Inferimos que o fenômeno da violência esteja presente na trajetória de vida desse sujeito, visto que, quanto menor o reconhecimento, maior a possibilidade de deflagração da violência.

Ao aproximarmos a noção de reconhecimento da perspectiva psicanalítica de narcisismo, é possível lançar a hipótese interpretativa de que tais sujeitos se encontram em um narcisismo primitivo, que não reconhece o outro. Vale ressaltar que não consideramos que o sujeito não tenha chegado ao narcisismo secundário, no entanto, a forma privilegiada de escolha objetal desses jovens parece seguir um modelo narcísico primevo, uma posição subjetiva em que prevalece a dimensão imaginária.

Segundo Roudinesco e Plon[22], com Kojève, Lacan antropologizou o desejo humano. Por intermédio da ideia hegeliana de reconhecimento, o psicanalista introduziu um terceiro termo, demanda, além dos já conhecidos na teoria freudiana de desejo e ne-

cessidade. Na formulação lacaniana, a necessidade (de natureza biológica) satisfaz-se com um objeto real (o alimento), enquanto o desejo (inconsciente) surge da distância entre a demanda e a necessidade. Demanda é sempre endereçada ao outro e aparentemente incide sobre um objeto[22].

Nesse sentido, a demanda pode se mascarar em necessidade, porém implicará a tentativa de decifração no Outro, por isso escapa da necessidade instintiva. Nas palavras se Lacan[23]:

É na medida em que a demanda está para além e para aquém de si mesma, que, ao se articular com o significante, ela demanda sempre outra coisa, que, em toda satisfação da necessidade, ela exige outra coisa, que a satisfação formulada se estende e se enquadra nessa hiância, que o desejo se forma como o que suporta essa metonímia, ou seja, o que quer dizer a demanda para além do que ela formula[23] (p. 353).

Assim, o desejo é irredutível à necessidade porque não se trata de uma relação com um objeto real, independente do indivíduo, mas incide sobre uma fantasia ou um outro imaginário. O desejo é, portanto, irredutível à demanda, na medida em que procura se impor, sem ter em conta a linguagem nem o inconsciente de outro, e exige ser reconhecido em absoluto por ele[24].

Entendemos que essa possa ser uma acepção da violência que exprime uma demanda que ainda não pode ser reconhecida socialmente e que externaliza o bloqueio da dialética do reconhecimento. O ato violento, nesse sentido, pode ter como solo uma demanda ainda não reconhecida, mas, assim como qualquer demanda, diz respeito ao apelo ao olhar do outro.

Considerações Finais

O incremento do individualismo culminou no declínio de uma autoridade legítima de instância coletiva. As figuras de autoridade passam a figurar na pseudoautoridade do mercado. Na ausência ou na diminuição da instância simbólica representada por uma autoridade legítima, seja ela na figura do bem comum, o que entra em jogo é a posse do objeto em si como garantia de reconhecimento. Assim, a perspectiva coletiva ou, ainda, aquilo que poderia ser do interesse de todos na atualidade perde sua importância. A ênfase encontra-se no indivíduo e em seus interesses.

A exacerbação dos ideais individualistas, fomentados por uma sociedade capitalista de consumo, conduz a um novo modo de enlaçamento social. A psicanálise, por intermédio do conceito de narcisismo, que corresponde a uma importante etapa da

constituição do eu, fundamental para o estabelecimento dos laços sociais, auxilia na apreensão dessa forma contemporânea de enlaçamento. Esses laços que, na atualidade, indicam os modos de relação com o outro que o exclui de sua diferença radical, sugerem o narcisismo como forma dominante de escolha objetal.

Costa refere de modo sucinto que o eu ideal representa a totalidade, o certo, enquanto o ideal representa o sujeito como sujeito da falta, o provável. Isso implica que "a representatividade do ideal dá-se como síntese antecipada, sujeita a cláusulas de realização[10]" (p. 161). A realização do ideal só poderá surgir como possível se o Eu aceitar se transformar, e tal transformação supõe a admissão do outro.

Assim, pensamos que a presença da cena de violência na adolescência no mundo contemporâneo reproduz os movimentos que caracterizam a pós-modernidade, a saber: o declínio dos grandes ideais, o hedonismo, o narcisismo, o individualismo, o sabor da *performance* e, sobretudo, a diminuição do laço com o campo da alteridade.

Referências

1. Mora F. *Dicionário de filosofia. 4. (Q-Z)*. São Paulo: Edições Loyola; 1981. vol. 4.
2. Costa JF. Violência e psicanálise. Rio de Janeiro: Graal; 1984.
3. Lacan J. O estádio do espelho como formador da função do eu tal como nos é revelada na experiência psicanalítica (1949). In: _____. Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar; 1998. p. 96-103.
4. Lacan J. Os complexos familiares na formação do indivíduo: ensaio de análise de uma função em psicologia (1938). In: _____. Outros escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar; 2003. p. 29-90.
5. Costa JF. As faces da violência. Percurso, 2005; 2 (35, ano XVIII): 97-102.
6. Lasch C. A cultura do narcisismo. Rio de Janeiro: Imago; 1983.
7. Roudinesco E. A análise e o arquivo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar; 2006.
8. Birman J. Cadernos sobre o mal: agressividade, violência e crueldade. Rio de Janeiro: Record; 2009.
9. Freud S. Totem e Tabu (1912). In: _____. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago; 1996. v. 13.
10. Costa JF. Narcisismo em tempos sombrios. In: Birman J. Percursos na história da psicanálise. Rio de Janeiro: Taurus; 1988.
11. Mattos AR. Liberdade, um problema do nosso tempo: os sentidos da liberdade para jovens no contemporâneo. [tese (Doutorado em Psicologia)] – Rio de Janeiro: Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro; 2011.
12. Sennett R. Respeito: a formação do caráter em um mundo desigual. Rio de Janeiro: Record; 2004.
13. Sennett R. Autoridade. Rio de Janeiro: Record; 2012.
14. Berlin I. Estudos sobre a humanidade: uma antologia de ensaios. São Paulo: Companhia das Letras; 2002.
15. Baratta A. Os direitos da criança e o futuro da democracia. In: Nunes AJA. Perspectivas do Direito no início do século XXI. Coimbra: Coimbra Editora; 1999. p. 61-91.
16. Debord G. Sociedade do espetáculo. Rio de Janeiro: Contraponto; 1997.

17. Birman J. Mal-Estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; 1999.
18. Feliciotti P. Vite di confine: la psicoanalisi e le nuove patologie dell'adolescenza. Milão: Franco Angeli; 2005.
19. Mezan R. Adultescência: identidades vacilantes. Folha de S.Paulo. 1998 Set 20. Caderno Folha Mais.
20. Kehl MR. A fratria órfã: o esforço civilizatório do *rap* na periferia de São Paulo. In: _____. (Org.). Função Fraterna. Rio de Janeiro: Rélume Dumará; 2000. p. 209-244.
21. Foucalt M. Vigiar e Punir: nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes; 1987.
22. Roudinesco E, Plon M. Dicionário de Psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar; 1998.
23. Lacan J. O seminário livro 5: a ética da psicanálise (1959-1960). Rio de Janeiro: Jorge Zahar; 1991.
24. Laplanche J, Pontalis J-B. Vocabulário de psicanálise. São Paulo: Martins Fontes; 1988.

Capítulo 3

A FIGURA NARCÍSICA DA VIOLÊNCIA

Carlos Roberto Drawin

Resumo

A ideia fundamental do texto consiste em mostrar que a violência não se confunde com a agressividade e, por conseguinte, a sua origem e o seu estatuto não devem ser buscados na natureza biológica, mas na dinâmica da subjetividade humana. Com este objetivo recorremos a alguns elementos da teoria psicanalítica sem desconsiderar, no entanto, a gênese social da violência. Estabelecemos, assim, certa aproximação entre a irrupção pulsional no espaço subjetivo e a desagregação das comunidades políticas.

Palavras-chave: *Violência. Agressividade. Narcisismo.*

A violência é tema recorrente da reflexão contemporânea. Sobre ela pousam múltiplos olhares: os que simplesmente a registram com espanto ou preocupação, os que a classificam em suas múltiplas manifestações e tentam dela esboçar uma tipologia, os que pretendem apreender a sua causa ou mesmo a sua essência. De qualquer modo, deve-se partir de uma definição, pois, caso contrário, não teríamos um ponto de apoio para descrevê-la ou explicá-la. As definições não precisam ser definitivas ou exaustivas, podem bem ser uma primeira abordagem, ainda precária e obscura a ser posteriormente corrigida e ampliada. Assim, Ferrater-Mora[1] a define genericamente como a "impossibilidade de as coisas seguirem seu curso natural". Porém, como definir "o curso natural das coisas"? Seriam tais coisas entes da natureza? Por exemplo, um rio ou uma cachoeira seguem literalmente o seu "curso natural" e nessa perspectiva tão óbvia ele seria a repetição dos fenômenos tais como já estamos habituados a vê-los, a apreendê-los. Nesse caso, uma barragem ao interromper o fluxo do rio e ao conter a queda da água impossibilitaria o "curso natural das coisas". Uma barragem, então, seria violenta? Veríamos violência num projeto de irrigação de um terreno naturalmente seco ou na poda de uma árvore? A resposta seria certamente negativa, a não ser quando lançamos mão de uma imagem e falamos, por exemplo, da aproximação de uma "tempestade violenta".

A força da expressão reside na metáfora, justamente porque a metáfora contém em si um sentido duplo: não é a tempestade em si que é violenta, mas o seu efeito em nós, não apenas sua força física, mas o temor por ela suscitado, o medo da destruição que talvez ela traga. O fragmento de definição retirado de Ferrater-Mora[1] então se ilumina: o curso natural significa o habitual, o transcorrer rotineiro das impressões, das lembranças, das emoções e sentimentos, das fantasias. São experiências muito simples de nossa certeza imediata: o pão que vemos na padaria nos desperta o apetite, faz-nos recordar outros pães e outros sabores e às vezes nos arrasta na imaginação de um restaurante ou de uma viagem.

Transitamos, assim, do "natural" inicialmente associado à natureza "fora de nós" para o "habitual", para os processos psíquicos "em nós". Esse "em nós" está carregado de interioridade, de conotações da vida psíquica íntima. O "nós" nesse caso é o "eu" em sua solidão, mesmo sendo sempre uma solidão povoada: os amigos saboreando conosco o pão, o garçom servindo a mesa, o casal ao lado discutindo alto. Todavia, de alguma forma tudo está "em nós". Pode ser, no entanto, que a associação serena desses elementos psíquicos seja perturbada por uma lembrança intempestiva, por um sentimento desagradável, por uma imagem atemorizante: um pai irritado socando a mesa do café ao discutir com a mãe. Logo procuramos afastar a ideia (*vorstellung*) e suas associações. Talvez o consigamos. Mas o rastro afetivo permanece: talvez um

leve incômodo ou talvez uma perturbação mais funda e duradoura a abrir em nós uma porta que gostaríamos de deixar fechada. Por que não podemos simplesmente afastar a ideia ou fechar a porta? Pois a lembrança e o sentimento não estão "em nós"? Talvez o mais perturbador não seja apenas o conteúdo do lembrado ou do sentido, mas nossa impotência em controlá-los, como se fosse a intromissão de um "algo" ou de uma "alteridade" no campo de nossa própria subjetividade. Essas considerações um pouco impressionistas já nos encaminham na direção de uma definição mais matizada da violência. Para ajudar podemos recorrer à etimologia e nos recordarmos da origem latina da palavra *vis* a indicar força, energia, ímpeto, mas também irrupção ou ruptura de uma barreira, transgressão de um limite,como vemos na palavra "violar"[2] (p. 15-16).

Desse modo, passamos do plano da natureza ou daquilo que remete a uma exterioridade em relação ao humano para o plano da subjetividade, noção cuja significação moderna resume a experiência autorreferencial como típica do ser humano em sua consciência de si e em contraste com o mundo, pois somente o humano compreende a si mesmo em sua diferença em relação a todas as outras coisas[3] (p. 47-48). Não obstante, a experiência autorreferencial não é capaz de completar-se inteiramente, não é uma subjetividade plena, translúcida e autonômica, pois como já foi indicado, ela está constitutivamente marcada pela cisão, pela não coincidência consigo mesma, é uma subjetividade desde sempre quebrada (*brisé*), ferida (*blessé*) no mais íntimo de si mesma[4] (p. 11-38).

Por isso, nos perturbamos continuamente com a presença de "algo", com a "alteridade" como intromissão "em nós" e "apesar de nós", justamente como violência ou o violar de nossa norma, de nossa normalidade, dos limites de nossa própria identidade. Inscrita na subjetividade a violência é "desnaturalizada" e pode ser tomada como um elemento constitutivo do humano, revelando-o como estruturalmente descentrado e desencaminhado de si mesmo. Seria conveniente, entretanto, explorarmos um pouco mais essa figura de alteridade que associamos à violência. Seria ela apenas uma força de disrupção brotando de dentro de nós? Tal força poderia ser nomeada, por exemplo, como pulsão no vocabulário psicanalítico, conceito um tanto obscuro remetendo a esse estranho lugar fronteiriço e representado como "quota de afeto" e "representação" nos desvãos de nosso psiquismo[5] (p. 506-510).

Não obstante, a inscrição da violência na dinâmica subjetiva não poderia nos levar a certa cegueira política e à desconsideração do caráter social da violência? Podemos diminuir esse risco retornando a um desdobramento do núcleo semântico da palavra em sua evolução histórica. São muitas as nuanças, os entrecruzamentos e deslocamentos de significado, porém, de modo geral, com a formação do Estado Nacional e a ascensão das instituições políticas modernas, pode-se distinguir nas disputas em torno

do poder entre os termos "potestas" e "potentia", traduzidos para o alemão, respectivamente, como "*Gewalt*" e "*Macht*". O segundo termo (*Macht*) indica o poder como uma força de ordenação da sociedade e o Estado o reivindica por meio do uso legítimo da força, a partir do disciplinamento jurídico da violência necessária à manutenção da ordem política. Ao contrário, o primeiro termo (*Gewalt*) assinala a disseminação do poder ao sabor do arbítrio dos interesses dos grupos e dos indivíduos e, neste último caso, poder-se-ia falar propriamente de violência.

A atribuição de legitimidade do uso da força acabou sendo inteiramente subvertida quando no acirramento dos conflitos ideológicos dos séculos XVIII e XIX. O poder do Estado cai sob suspeição e a legitimidade se transfere para o processo revolucionário[6] (p. 747-750). A legitimidade da violência estatal é frontalmente contestada por Marx e o seu projeto de "demolição do direito político burguês" torna-se nítido quando ele define o poder soberano como arbítrio e procede à sua desmistificação ao enviar a "independência, a autonomia no Estado político" à propriedade privada (Marx[7], p. 41, 122; Goyard-Fabre[8], p. 388-400).

Deixando de lado a avaliação acerca da pertinência da crítica marxiana ao Estado burguês, nos interessa simplesmente enfatizar a proximidade das ideias de irrupção pulsional no campo da subjetividade e de desagregação da comunidade política no campo social. A violência estaria do lado da corrupção da comunidade, do "romper com" (*corruptio-onis*) o fundamento ou o sentido moral da ordem (Martins[9], p. 12-13).

Assim, se considerarmos o Estado realmente existente como ilegítimo e a ordem jurídica efetiva como sendo falsa ou injusta e opressiva, então tal ordem seria uma prestidigitação formal e o seu conteúdo material deveria ser considerado uma autêntica desordem. Nela seríamos obrigados a diagnosticar a corrupção e a violência, mesmo se em sua estabilidade estrutural ela se mantiver oculta e revestida pela aparência da paz. A paz de superfície não seria a ausência da violência manifesta, pois, se for esse o caso, a quebra da suposta ordem e a desordem da contestação seriam uma brecha pela qual o futuro da verdadeira ordem poderia ser vislumbrado. Essa seria a maneira de pensar típica das ideologias revolucionárias, embora não caiba aqui uma discussão sobre o espinhoso problema da normatividade a ser exigida de qualquer ação histórica, inclusive da prática revolucionária. As vicissitudes da Revolução Russa, os massacres de camponeses e os julgamentos de extermínio em nome da preservação das conquistas revolucionárias são, a respeito, bastante eloquentes.[10]

Não podemos nos embrenhar aqui em assunto tão intrincado quanto polêmico. Basta-nos assinalar a ideia geral segundo a qual a violência encontra-se do lado do interesse, da parte, do particular, mesmo quando travestido de universalidade. Esse predomínio

do interesse particular distribui uma série de lugares estruturais nos conflitos inerentes a todas as sociedades. De um lado, há o agente violento recorrendo, como diz Freire Costa, ao "emprego desejado da agressividade com fins destrutivos. Esse desejo pode ser voluntário, deliberado e racional e consciente ou pode ser inconsciente, involuntário e irracional. A existência desses predicados não altera a qualidade especificamente humana da violência, pois o animal não deseja, o animal necessita" (Costa[11], p. 30). De outro lado, há o paciente violado com seu direito espezinhado, sendo a vítima um único indivíduo em sua fragilidade e desproteção ou a imensa maioria mergulhada em sua impotência e agrilhoada na lógica de um sistema perverso, como ocorre no atual sistema mundial.

Seja como for, com essa observação pode-se constatar certo deslocamento de significado quando passamos do campo da subjetividade para o campo da intersubjetividade. No primeiro caso, a violência foi associada à intrusão da alteridade pulsional no domínio do Eu; no segundo caso, o Eu, agora representado pelos indivíduos ou grupos de indivíduos com seus interesses particulares, irrompe destrutivamente no domínio do "Nós", enquanto a alteridade ganha estatura ética e passa a ser representada pelo bem comum. Esse deslocamento de significado ensina que a alteridade pode ser identificada com o outrem concreto em sua particularidade encarnada ou como foi enfatizado com aqueles sujeitos explorados, oprimidos, injustiçados e excluídos.

O agente da violência impõe a outrem o seu desejo excessivo, o seu desrespeito, a sua crueldade e o faz de modo intencional ou encoberto e muitas vezes de modo dissimulado, resguardado da consciência de seu ódio pela conveniência de sua má-fé. Sartre[12] analisou com exímia maestria a consciência tortuosa dessa mentira a si mesmo (p. 92-101). Não podemos minimizar tais situações, infelizmente tão frequentes, nas quais vemos, de um lado, o perseguidor, o torturador, o prepotente; e, de outro, as suas numerosas vítimas. Mas e se a situação se inverter e o perseguidor se transformar em perseguido, o torturador em torturado, o prepotente em impotente? A resposta é bastante fácil e óbvia: o lugar da alteridade se inverte. Contudo, podemos continuar indagando: se a inversão for meramente especular, os lugares do eu e do outrem podem se intercambiar de modo arbitrário. Intuímos, log,o que a inversão pode ser justificada, pois o lugar do outrem não pode ser determinado pelos sujeitos concretos que o ocupam.

Assim, por exemplo, o torturador a serviço de um governo bem pode tornar-se torturado se esse governo cair, se a elite dominante for substituída por alguma outra ou se simplesmente mudar de estratégia. Um rápido olhar pelos relatos da história recente demonstra que tais situações nada têm de hipotéticas. O antigo revolucionário perseguido passa a ser o perseguidor e, pode-se perguntar, o fato de alguém ter sido torturador justifica que ele venha a ser torturado? A resposta é certamente negativa e o

é porque ela não se justifica no plano empírico, aquele onde atuam os sujeitos concretos, mas exige a passagem ao plano transcendental, ou seja, a alguma instância que os transcende. Somente a partir desse plano transcendental é possível regular as inversões e mudanças de posição de modo a determinar as transformações nas relações intersubjetivas de violência nos diferentes contextos históricos. Por isso, a alteridade, podendo ser representada pelo outrem concreto, não coincide inteiramente com ele e remete a outro lugar a partir do qual a contingência dos sujeitos empíricos em suas inter-relações como um "eu" e um "outro" possa ser regulada.

Esse lugar diferenciado, posto simbolicamente como além do "eu" e do "outro", é justamente o que podemos designar como plano transcendental. A partir dele é barrada a tendência hipertrófica dos indivíduos e dos grupos, a tendência de expansão ilimitada dos interesses particulares. Esse ensinamento da psicanálise, recolhido da clínica e da teorização acerca da constituição da subjetividade, foi antecipado pela longa controvérsia sobre o estado de sociedade e na necessidade de conter as paixões individuais. Muitos foram os modelos propostos pelo direito político moderno em cujo centro encontrava-se a questão do egoísmo: se cada um seguir os seus próprios interesses e inclinações, o resultado, no fim das contas, seria uma sociedade justa? O liberalismo em suas últimas consequências não levaria à destruição da comunidade e às distorções de um mundo perverso no qual os "eus" em conflito reivindicariam o lugar do Outro, o lugar transcendental da autoridade?[13]

Desenvolvemos até aqui uma definição bem simples de violência como um atributo humano, ou seja, a violência não pertence à natureza, mas à cultura e à linguagem. A fonte do ódio encontra-se em cada um de nós, pois nos descobrimos a cada momento dependentes desse Outro que nos concede a palavra. Nós não somos senhores de nós mesmos e de nossa vida, porque falamos, vivemos essa alienação na linguagem como uma violação de nossa pretensão de autofundação, de sermos a nossa própria origem. Como observa Lebrun com justeza: "o homem não pode pensar-se apenas autorreferido, nem reivindicar ser sua própria origem, porque esta lhe escapa" e o efeito dessa inevitável inconsistência em nosso ser é que "temos ódio pelo fato de falarmos, pois falamos apenas com palavras que vêm do outro, nós somos, portanto, cada um, primeiramente e antes de tudo, uns importunados, uns constrangidos pela língua que vem sempre do outro, uns alienados, portanto, uns limitados pelas palavras, uns escravos da linguagem […] é falar que induz o ódio" (Lebrun[14] p. 15-16 e p. 26).

Não é de se estranhar, por conseguinte, a constância com que o fenômeno da violência acompanha a história de nossa espécie e por que suscitou a tradição tão longa e rica de sua interpretação teológica. Porém, a modernidade iluminista acenou com

a ideia de perfectibilidade e emancipação humanas e forjou o ideal do homem como senhor de sua própria história. O humanismo moderno foi elaborando o projeto de uma civilização orientada pela razão e pela liberdade. Assim foi, desde Pico dellaMirandola, com o seu "Discurso sobre a dignidade humana" de 1486 proclamando a autocriação como traço constitutivo do humano, até o célebre artigo de Kant "Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?" de 1783, propugnando a entrada do homem na maioridade, ou seja, sua capacidade de "fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo" (Kant[15], p. 100; Ferry[16] p. 146-167). Apesar disso, Kant[15] viu com lucidez que o homem não era um ser espontaneamente moral e uma perspectiva excessivamente otimista deveria ser contrabalançada com a preservação, mesmo relacionada ao esforço da máxima ampliação da liberdade, de uma esfera específica do direito entendido como legitimidade da coerção contra os usos perversos da liberdade (Kant[17], p. 77-78; Höffe[18], p. 344-348).

Essas considerações ajudam a compreender uma figura nova e sutil da violência. Nova, porque surgiu junto com a ascensão da democracia de orientação ideológica liberal associada ao consumo de massa e à hegemonia do capitalismo financeiro globalizado. Sutil, porque lhe falta o caráter mais visível e contundente da violência, a sua imagem cruenta com o seu impacto afetivo imediato. Por essa razão é difícil caracterizar esse tipo de violência que não explode imediatamente em carne viva, no sofrimento dos sujeitos concretos, mas se enraíza e se desenvolve no universo simbólico. O mais contraditório consiste em sua aparência não violenta, mas, ao contrário, por se apresentar como um novo espaço de liberdade. O argumento é bem simples: se as relações entre os indivíduos degeneram num conflito de morte se não houver um plano transcendental capaz de oferecer elementos de regulação dessas mesmas relações, então a reiterada destituição de todos os referenciais simbólicos torna-se potencialmente perigosa.

Ora, desde os anos 80 do século passado, muitos autores têm diagnosticado a cultura dos países desenvolvidos e de seus reflexos nos países periféricos como uma "cultura do narcisismo". Tal diagnóstico, frequentemente associado à polêmica acerca da ideia de pós-modernidade, variou muito e foi se tornando muito mais sofisticado e complexo desde suas primeiras formulações (Lasch[19], p. 55-78). De qualquer forma e em meio a um enovelamento conceitual extremamente intrincado, podemos apresentar o problema nos termos da argumentação que estamos desenvolvendo. O que poderíamos entender como narcisismo? De modo muito esquemático seria a cristalização do eu num momento especular como "forma primordial, antes de se objetivar na dialética da identificação com o outro e antes que a linguagem lhe restitua, no universal, sua função de sujeito" (Lacan[20], p. 97). A linguagem restituiria a abertura subjetiva originária bloqueada pela sideração de sua própria imagem. Esse aprisionamento impediria a

dolorosa entrada no mundo simbólico, ou seja, a submissão do eu aos referenciais simbólicos ou aos ideais que simultaneamente o regulam e o projetam no tempo. Essa "dialética da identificação" não é fácil de ser destrinchada, mas aqui caberia defini-la de modo simples: não há assunção subjetiva do tempo sem a submissão aos ideais, aos referenciais simbólicos, sem instância simbólica não é possível fazer história. Essa instância não é outra senão aquela antes designada como "plano transcendental". Por isso, o histórico e o transcendental estão intimamente imbricados.

O que ocorre, então, numa cultura do narcisismo? Certamente ela não se impõe de um só golpe, não é uma aparição súbita e sim o resultado de uma longa gestação determinada por grande multiplicidade de causas em interação. Em sua feição, nomeada por alguns autores como "tempos hipermodernos", podemos discernir dois processos intimamente relacionados. De um lado, a lenta dissolução das grandes narrativas ou, como antes se dizia, das visões de mundo que davam sustentação normativa aos projetos da modernidade: a emancipação da humanidade, a implantação de uma democracia plena, o triunfo da liberdade e da igualdade, a humanização técnica da natureza e outras. O futuro já não nos é apresentado mais como uma época promissora e luminosa para a humanidade, mas, como mostram inúmeros filmes de ficção científica, o porvir é pintado em tons sombrios, uma época sufocante de alta tecnologia, destruição.

No mundo pré-moderno o sujeito era medido por uma realidade objetiva e sua realização dependia da maior ou menor adequação a esse *métron* simbólico. No mundo moderno, o sujeito tende a ser a sua própria medida e se a cultura fracassa em proporcionar um referencial universal e válido para todos os sujeitos, estes tendem a se converter em indivíduos cada vez mais fracionados e dispersos. Kant já havia percebido essa tendência em suas reflexões sobre a arte: esta deixa de ser concebida como manifestação de uma ordem superior, perfeita, harmoniosa e, portanto, intrinsecamente bela e passa a ser vista como expressão criativa da individualidade do artista e sua fruição dependente do gosto de cada um (Ferry[21], p. 131-150).

Esse processo de dissolução ou de destituição das grandes narrativas se entrelaça com o processo de contração do tempo. Se os ideais do passado são desvalorizados, a tradição perde a sua função de modelo para o presente; e se os ideais do futuro são interditados, as utopias vão sendo desacreditadas, então nos resta apenas o presente. Isso nada tem de surpreendente, pois a primazia do presente é o que sempre caracterizou os diferentes surtos de modernidade na história: na Grécia Clássica, da idade helenística, na ascensão do Cristianismo, no Renascimento, etc. Não obstante, em todas essas épocas o presente se ancorava numa instância simbólica ou transcendental.

Como visto, não é a situação do nosso presente, no qual as grandes narrativas estão corroídas, desacreditadas e as utopias esvaziadas. O presente vai se contraindo num tempo cada vez mais limitado e restrito às biografias e vivências individuais. Testemunhamos, então, o desmoronamento conjunto da orientação vertical da instância simbólica ou transcendental e da perspectiva horizontal da história, de um futuro carregado de significação humana (Lipovetsky, Charles[22], p. 13-48; Charles[23], p. 15-31).

Viveríamos, então, numa sociedade completamente desorganizada, pulverizada em átomos individuais? Uma resposta simplista deve ser evitada e não pode aqui ser sequer esboçada. Ao lado dos fenômenos do indivíduo sem lastro e egoicamente inflado, do enfraquecimento dos laços sociais e do obscurecimento da ideia de bem comum, também há a saída para o espaço virtual, a desterritorialização do capital e a formação de mecanismos sistêmicos globais. Esses fatores e muitos outros, em sua interação acelerada e multiforme, tornam o mundo globalizado contemporâneo de apreensão crítica muito difícil. Apesar da advertência contra as simplificações, porém visando um efeito de visualização do nosso argumento, podemos discernir duas tendências complementares, embora aparentemente antagônicas, na dinâmica da cultura narcísica: de um lado, uma organização sistêmica planetária, na qual a economia, a administração, a informação e a técnica convergem na consolidação da hegemonia do capitalismo financeiro; de outro lado, o refluxo para um "eu" simultaneamente engrandecido e fragilizado (Bauman[24], p. 17-126).

Aqui nos deparamos com uma nova figura da violência caracterizada por sua invisibilidade e por sua presença espectral nas sociedades democráticas desenvolvidas. Pode ser considerada, em princípio, como uma violência "branca" silenciosa e não "vermelha" ou cruenta, pois o seu efeito consiste no bloqueio de toda perspectiva histórica e de todo projeto político consistente. As reivindicações de sentido, necessárias à configuração da ação e manutenção da resistência, vão sendo corroídas pelo cinismo generalizado. Por que lutar, por que resistir, se tudo é vão? A exacerbação das opiniões em circulação nas redes sociais tem um impacto, antes de tudo, imaginário e a rapidez com que surgem e desaparecem ao sabor dos acontecimentos atesta a impotência dos indivíduos e dos grupos e a despolitização do mundo. Como viu Hannah Arendt, o indivíduo-massa é composto dessa estranha mistura de credulidade e cinismo: cioso de suas opiniões, descrente da objetividade dos valores, ele se deixa arrastar facilmente por sua impotência, por sua alienação do mundo. Rompidos os laços sociais em seu fundamento, os indivíduos são "liberados", para eles "tudo é permitido", justamente porque para a comunidade "nada é possível" (Arendt[25], p. 491).

A violência dos "tempos hipermodernos", da generalização da cultura narcísica seria sempre "branca" e não cruenta? Certamente não. A resposta mais óbvia é que a

hegemonia do capitalismo desterritorializado não produz ordem, mas o caos. A acumulação cega e sem travas do capital não só enfraquece os programas sociais e instrumentaliza o Estado em seu proveito, também desorganiza a própria economia real do capitalismo e alimenta a voragem das aplicações financeiras. Essa situação caótica e sem perspectivas de mudança qualitativa não só atinge de modo catastrófico o equilíbrio ambiental, mas ainda suscita inúmeros focos de tensão social e geopolítica. Esses focos de tensão explodem não raras vezes em violência cruenta, seja na periferia da "civilização ocidental", como se pode ver nas guerras endêmicas do Oriente Médio, seja na periferia de nossas sociedades, como se pode ver na "invasão" da pacífica e ordeira Europa pelos imigrantes e na "invasão" pela criminalidade de nossas regiões urbanas sedadas no lazer e no consumo. Nesses casos, a nossa violência "branca" torna-se rubra, tinge-se de sangue. Seríamos, então, despertados de nossas fantasias narcísicas pelo invasor cruento? A violência manifesta nos traria de volta à realidade?

Em sua reflexão sobre os atentados de 11 de setembro de 2001 nos Estados Unidos, Slavoj Zizek[26] propõe uma hipótese instigante. A imagem do desmoronamento das Torres Gêmeas e do pânico da população de Nova Iorque, exaustivamente repetida pela mídia, não foi um "choque de realidade", a intromissão da realidade no estado letárgico de nossas fantasias. Ao contrário, "não foi a realidade que se intrometeu num universo virtual sumamente desenvolvido, mas foi aquilo que era vivenciado como uma fantasia espectral virtual que se intrometeu na realidade" (Zizek[26], p. 126). Por que a fantasia que se intromete na realidade parece nos despertar? Porque ela é portadora do excesso, do Real e este também habita o coração do imaginário. Como se pode entender isso sem se recorrer a longas digressões teóricas? Talvez assinalando que a violência "branca" desloca a violência "vermelha" não somente para as periferias geográficas e sociais. Ela possibilita a sua vivência fantasiosa, como se pode ver no êxito das ficções de terror e sangue e no modo abúlico com que recebemos todos os dias as imagens violentas do noticiário, imagens provenientes de regiões distantes de nossas vidas.

Quando as notícias se aproximam de nós, então somos sacudidos pelo Real imaginário e ele escancara o vazio cravado numa realidade que julgávamos maciça e óbvia. A violência manifesta não chega como um despertar da fantasia para a realidade. Ela vem como uma fantasia portadora do Real despertando-nos para o simbólico, para o reconhecimento da falta, da negatividade constitutiva da realidade. Seria essa a função positiva da violência? Sua positividade seria a de nos despertar para o simbólico declinante e para a história interditada? Assim pensaram e ainda pensam os terroristas, os seus atos sacudiriam as massas e as arrancariam de seu entorpecimento. No entanto, temos visto nas últimas décadas a condenação generalizada da violência e sua substituição por formas de controle e de colonização das subjetividades. O êxito dessa

nova forma de administração do mal-estar social e da crescente desigualdade faz com que os atos terroristas, assim como as ações criminosas, demonstrem que não há alternativa senão reforçar a ordem, a paz de superfície, a paz frágil de nossa realidade quotidiana e de nossos devaneios individualistas (Zizek[27], p. 15-47).

A teoria freudiana mostra que quando adormecemos fechamos as portas para a realidade da vigília e as abrimos para o espaço do sonho. Seria como um despertar "para dentro" (Laplanche[28], p. 20-65). Do mesmo modo, o impacto da violência manifesta, aqui nomeada como vermelha ou cruenta, não nos desperta para a realidade em si, descortinando as suas possibilidades históricas, mas apenas confirma a sua completude imaginária e, por conseguinte, a ilusão de qualquer alternativa para a estabilidade proporcionada pelo sistema, aqui nomeada como violência branca, silenciosa, invisível.

Em nosso país essas duas figuras da violência são menos nítidas, as coisas se misturam justamente por não estarmos no centro e sim na periferia do mundo capitalista desenvolvido, das regiões onde o sistema alcançou o seu funcionamento ótimo. Apesar disso, as distinções propostas não são menos pertinentes. Quando a paz de superfície é perturbada, apostamos em incrementar sempre mais as forças da ordem ainda que elas utilizem como recurso necessário ou inevitável à violência explícita na manutenção da violência implícita. Nesse caso, sempre se pode atribuir o fato a um "excesso" no sentido de algo que pode ser institucional ou juridicamente corrigido ou simplesmente "apagado" graças aos esforços da mídia, dos especialistas ou de todos os outros meios disponíveis para a colonização das mentes e dos corações daqueles que devem crer no bom e pacífico funcionamento da ordem, apesar de seus eventuais excessos (Souza[29]).

O Real trazido pela intromissão da fantasia na realidade pode nos lançar ainda mais longe na fantasia da pureza da lei e na correção de todos os seus possíveis desvios. Evita-se, assim, o confronto com o excesso como desigualdade e exclusão, como o reverso da lei e que como tal não pode ser inteiramente neutralizado dentro da lei. Todavia, podemos sempre alimentar a expectativa de eliminar o outro, causador de nossa perturbação, seja ele o criminoso ou o terrorista, o imigrante ou o simplesmente pobre. Afinal de contas, a eliminação dos "pequenos outros" seria a única alternativa quando não mais acreditamos no "grande Outro".

Referências

1. Mora JF. Diccionario de Filosofía. Madrid: Alianza Editorial; 1981, p.3436
2. Drawin CR. O paradoxo antropológico da violência. In: Rosário AB,Kyrillos Neto F,Moreira JO, organizadores. Faces da violência na contemporaneidade. Barbacena, MG: Editora da UEMG; 2011.

3. Drawin CR. Subjetividade e constituição ética da Psicologia. In:Kyrillos Neto F, Oliveira, RT, Silva RO, organizadores. Subjetividade(s) e sociedades: contribuições da Psicologia. Belo Horizonte: Conselho Regional de Psicologia; 2009.
4. Ricoeur P.Soi-mêmecommeauautre. Paris: Éditions Du Seuil; 1990.
5. Laplanche J,Pontalis, J-B. Vocabulário da Psicanálise. Santos: Livraria Martins Fontes; 1970.
6. Launay, M. “Macht, Gewalt”. In: CassinB, diretora. Vocabulaire européen des philosophies: dictionnaire des intraduisibles. Paris: ÉditionsduSeuil/Dictionnaires Le Robert; 2004. p. 747-750.
7. Marx K. Crítica da filosofia do direito de Hegel.São Paulo:Boitempo, 2010.
8. Goyard-FabreS. Os princípios filosóficos do direito político moderno. São Paulo: Martins Fontes; 2002.
9. Martins JA. Corrupção. São Paulo: Editora Globo; 2008.
10. Pons S. A revolução global:história do comunismo internacional– 1917-1991. Rio de Janeiro: Contraponto; Fundação Astrogildo Pereira; 2014.
11. Costa JF. Violência e psicanálise. Rio de Janeiro: Edições Graal; 1984.
12. Sartre J-P. O ser e o nada:ensaio de ontologia fenomenológica. Petrópolis: Vozes; 2007.
13. Dufour D-R. A cidade perversa:liberalismo e pornografia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; 2013.
14. Lebrun J-P. O futuro do ódio. Porto Alegre: CMC Editora; 2008.
15. Kant I. Resposta à pergunta o que é “esclarecimento” (*Aufklärung*). In: _____.Textos seletos. Petrópolis: Vozes; 1974.
16. Ferry L. A revolução do amor:por uma espiritualidade laica. Rio de Janeiro: Objetiva; 2012.
17. Kant I. A metafísica dos costumes. Bauru, SP: EDIPRO; 2003.
18. Höffe O. Justiça política:fundamentação de uma filosofia crítica do Direito e do Estado. Petrópolis: Vozes; 1971.
19. Lasch C. A cultura do narcisismo. Rio de Janeiro: Imago; 1983.
20. Lacan J. Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora; 1998.
21. Ferry L. Kant:uma leitura das três “críticas”. Rio de Janeiro: Difel; 2009.
22. Lipovetsky G, Charles S. Os tempos hipermodernos. São Paulo: Editora Barcarolla; 2004.
23. Charles S. Hipermodernidade ou o hipermoderno explicado às crianças. São Paulo: Editora Barcarolla; 2009.
24. Bauman Z. A sociedade individualizada:vidas contadas e histórias vividas. Rio de Janeiro: Zahar; 2008.
25. Arendt H. Origens do totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras; 1989.
26. Zizek S, Daly G. Arriscar o impossível:conversas com Zizek. São Paulo: Martins Fontes; 2006.
27. Zizek S. Bem-vindo ao deserto do real. São Paulo: Boitempo Editorial; 2003.
28. Laplanche J. A tina: a transcendência da transferência. São Paulo: Martins Fontes; 1993.
29. Souza J. A tolice da inteligência brasileira. São Paulo: LeYa; 2015.

Capítulo 4

ADOLESCÊNCIA, DROGAS E VIOLÊNCIA[a]

Mario Elkin

Tradução: Cristiane de Freitas Cunha

Resumo

O cenário de violência na Colômbia instiga a produção científica sobre o tema, ancorada no referencial teórico e metodológico da psicanálise de orientação lacaniana. Os conceitos de agressividade, violência, identificação, função paterna articulados a outras disciplinas permitem uma leitura crítica da inserção dos adolescentes no narcotráfico.

Palavras-chave: *Adolescência. Tráfico de drogas. Psicanálise.*

a Conferência realizada no 3º Congresso Nacional de Saúde da Faculdade de Medicina da UFMG – Eixo 4: Multifaces da Violência: Realidade e Enfrentamento e I Simpósio Internacional de Saúde e Psicanálise. Belo Horizonte, Setembro de 2014.

No contexto de um conflito armado que durou 50 anos e no qual havia um enfrentamento entre as guerrilhas esquerdistas radicais e o Estado, uma nova violência eclodiu nos anos 80 e 90 do século XX na Colômbia, devido ao narcotráfico.

Essa violência, especialmente sangrenta na cidade de Medellín, nomeada naquele triste momento como "a cidade mais violenta do mundo", comoveu-me em 1990, quando voltava de Paris, onde tinha começado a minha formação como psicanalista. Consequentemente, me dispus a pensar sobre esse fenômeno social com a psicanálise como teoria e como método de pesquisa.

O Contexto

Pablo Escobar Gaviria, o notório traficante que se mudou para a Colômbia naqueles anos, foi morto a tiros pela polícia em dois de dezembro de 1993. A revista *Semana* resenhou a marca que esse personagem tinha deixado na Colômbia:

Ele impediu três presidentes de governar. Transformou a língua, a cultura, a fisionomia e a economia de Medellín e do país. Antes de Pablo Escobar, os colombianos desconheciam a palavra sicário. Antes de Pablo Escobar, Medellin era considerada um paraíso. Antes de Pablo Escobar, o mundo conhecia a Colômbia como a terra do café. E antes de Pablo Escobar, ninguém poderia pensar que a Colômbia explodiria uma bomba em um supermercado ou em um avião em pleno voo. Por causa de Pablo Escobar há na Colômbia carros blindados e a necessidade de segurança modificou a arquitetura. Por causa dele, o sistema jurídico foi alterado, a política prisional foi redesenhada e até mesmo a concepção das prisões e as forças armadas foram transformadas. Pablo Escobar descobriu, mais do que qualquer antecessor, que a morte pode ser o maior instrumento de poder[1].

O Sicário

Escobar começou sua carreira criminosa anos atrás, mas foi nos anos 80 que o seu poder se consolidou. Se esse personagem foi escolhido é porque encarnou o modelo de *capo* colombiano que gerou o problema do qual nos ocupamos.

O tráfico de drogas requer uma força armada para defender os territórios de cultivo, as rotas do tráfico, a comercialização, lutando não só contra a lei dos Estados que proíbem o tráfico, mas também na concorrência com outros traficantes de drogas.

Portanto, Pablo Escobar criou um exército de jovens a seu serviço e com eles veio uma figura emblemática dessa nova violência: o sicário. Isto é, um sujeito geralmente

adolescente que escolheu a profissão de matar sob encomenda e que está a serviço de um traficante de drogas.

Essa prática de violência veio à tona na Colômbia na década de 80, quando a mídia enfatizou a tenra idade desses adolescentes assassinos de Medellín, que surgiram em um momento de desordem cultural, crise de valores e caos político. O sicariato surgiu, dessa forma, como uma subcultura do tráfico de drogas.

Um Breve Estado da Questão

Os escritos que a partir da psicanálise quiseram pensar naquele tempo sobre o problema de adolescentes e da criminalidade começaram a ser publicados em 1993, quando a cidade de Medellín sofria as consequências dessa guerra sangrenta entre alguns setores do Estado e o narcotráfico no seu apogeu, com o chamado "Cartel de Medellín" precisamente liderado por Pablo Escobar Gaviria.

Enquanto o sicariato se tornou um fenômeno nacional e, em seguida, até mesmo um "produto de exportação" internacional quando o mercado da morte ligado ao tráfico de drogas se globaliza, houve peculiaridades locais, por exemplo, em Medellín, devido a certo apego a valores culturais tradicionais e cristãos muito enraizados.

Os escritos pioneiros que pensaram o problema a partir da psicanálise foram: *Psicología de las bandas de sicarios* e *A madre santa hijo perverso*[2].

O primeiro aplica os axiomas da psicologia freudiana de grupos à criação, funcionamento e dissolução das bandas de sicários. O mecanismo psíquico primário nesse processo é a identificação com o líder; os indivíduos substituem o próprio ideal do eu por essa figura tirânica e a submissão às normas do grupo resulta dessa identificação.

O fenômeno do sicariato foi então pensado em relação a um sujeito cujo ato homicida está intimamente ligado a uma identificação ao narcotraficante chamado de "chefe" ou "patrão", o qual era elevado à dignidade de um ideal a seguir, um pai imaginário, sem limites na satisfação das pulsões sexuais e agressivas, exceção da lei e encarnação de um supereu cruel e feroz. Essa identificação a um ideal sem limites é o que compelia o sicário a matar, encontrando frequentemente a própria morte em seu ato homicida.

A reflexão psicanalítica trouxe um novo conceito para pensar o fenômeno, a identificação com o patrão, com a pulsão de morte e o supereu, na vertente elucidada por Jacques Lacan, já não como uma função que enlaçava o desejo à lei, e sim como o avesso da própria lei, agora caprichosa e que incita a gozar.

Também se esboçava o pai imaginário da horda primitiva como o mito freudiano de *Totem e Tabu*, como o pai imaginário encarnado como o chefe da droga, uma ideia que

outras reflexões posteriores viriam a desenvolver. Esse argumento serve para apoiar a análise de um rito de iniciação em um desses grupos como um clarão sobre o totemismo, o que nos conduz a uma pergunta sobre uma função do pai que, nesse caso particular, revela um semblante de pai obsceno ou feroz que os empurra a matar.

O segundo livro pensa o problema do sicariato a partir da relação, no complexo cultural de Antioquia, do sicário com a mãe, a qual, em um amor incondicional, nega ao filho o acesso a uma lei simbólica e civil; e silenciosamente se torna cúmplice de seus crimes, beneficiando-se materialmente dos delitos, inclusive precipitando-o ao pior e ao sacrifício, em vez de encaminhá-lo ao pai simbólico que enlaça o desejo e a lei.

É a impossibilidade de se superar o complexo do desmame e cumprindo o axioma lacaniano referente a André Gide: "Mãe santa, filho perverso", enquanto a idealização da mãe em um intenso Édipo, em que o pai está ausente, lhe impede o acesso a outras mulheres em termos de amor. E, ainda, quando elas aparecem, são como objetos descartáveis, degradados, que se podem matar, vender ou dar de presente.

Em seguida, houve outras investigações, inventariadas em um trabalho de reflexão em 2001, sobre subjetividade e violência[3], do qual selecionamos, sobre a questão, alguns deles. As gangues ou grupos de sicários provocam manifestações violentas na medida em que exibem uma estrutura semelhante à da horda primitiva, na qual os indivíduos se identificam com o pai mítico que representa o gozo e os excessos pulsionais[4].

Na modernidade, a lei está à mercê do intérprete, que pode, tal como todos os objetos no mercado, negociar e trocar, o que faz com que nossa sociedade não tenha força de coesão, mas sim a tendência à agressividade em marcha ascendente[5]. A decadência da nossa ordem social é devida à elevação do real, do prazer, do proibido, do individual e da morte à categoria de ideal[6].

A cultura, na medida em que: "[…] impulsiona as identificações e os vínculos amorosos, como uma forma de frear a pulsão, estimula a segregação e a possibilidade de expressão do gozo[7].

Quando a mãe não impede a devastação na formação da criança como sujeito, esta se converte em um objeto de gozo e, portanto, em um indivíduo que não pensa em sua realização como um ser humano, a não ser como um agente de destruição, de negação de si mesmo e dos demais, em um ser que não propicia o laço social, mas que contribui para o associal, inclusive para o antissocial[8].

O trabalho do "Estado da arte dos estudos sobre violência e subjetividade"[5] propõe, por sua vez, que "[…] a abordagem da violência humana a partir da psicanálise exige partir do conceito de agressividade, compreendida menos como uma forma de apropriação como uma forma compulsiva de passar ao ato mortífero"[5] recorda impli-

citamente o texto de Jacques Lacan "A agressividade em psicanálise" no qual o autor "distingue a agressividade da noção biológica de agressão"[5]. Assim, propomos uma abordagem metodológica "[…] que integra os registros imaginários, simbólicos e reais contidos na violência"[5].

Os autores recordam a leitura do texto mencionado de Lacan, no qual ele diferencia, como pressuposto teórico: "[…] a intenção agressiva, que é uma condição capaz susceptível de ser dialetizada pela palavra ou negociada nos tratados de paz, e a tendência agressiva, que visa à destruição do outro e de si mesmo, sem a mediação possível da lei ou da palavra"[5].

O problema permaneceu como um tema de reflexão, especialmente na linha de pesquisa *Psicanálise e problemas da civilização contemporânea*, do grupo de *Psicanálise, sujeito e sociedade* que serve de fundamento ao Mestrado em Investigação Psicanalítica. Descrevo apenas três investigações, entre várias realizadas: *Pactos de paz entre gangues: da violência ao direito?, A criança homicida: a linhagem de Caim* e *O esquecimento pelo infantil na ficção jurídica da criança*.

A primeira[9] trata de um problema pouco investigado, sobre a subjetividade concernida na violência juvenil urbana. Examina a lógica subjetiva colocada em operação na guerra de gangues.

Os resultados revelaram dois elementos que presidem os atos violentos: a fragmentação da imagem corporal, produzida pela irrupção de uma imagem do semelhante coesiva, e uma dimensão do prazer que compromete o corpo e obriga a matar.

Nesse sentido, mais que uma luta pela sobrevivência, trata-se de uma luta pela integridade da imagem enlaçada a uma busca de gozo. Mas o que mostra a pesquisa, particularizando esses jovens, organizando suas relações com os semelhantes e seus modos de gozo, é um significante mestre, uma lei subjetiva, que poderia ser formulada: "Prove que você é um homem", imperativo que faz da virilidade o significante que nomeia o ser desses sujeitos, mas ao mesmo tempo, o remete a uma suspensão permanente, na medida em que não é se não se demonstra, a qual, longe de pacificar a relação imaginária com o outro, exacerba sua dimensão agressiva.

A segunda[10] é uma investigação do fenômeno observado em muitos adolescentes colombianos, em que cada vez mais jovens se envolvem em atos homicidas, estabelecendo um circuito no qual a repetição matar e se fazer matar ocorre diante do olhar perplexo do sistema jurídico. A pesquisa, utilizando a psicanálise, foi proposta não só para tentar explicar o circuito mortífero, mas também para produzir uma proposta de intervenção em que se podia ouvir esses jovens, permitindo-lhes fazerem-se responsáveis por seus atos, abrindo a possibilidade de restabelecer um laço social.

A terceira[11] investigação se ocupou da leitura crítica da legislação contemporânea de proteção da infância e adolescência, mais representativas, encontrando discordância entre a ideia de criança promulgada pelo discurso jurídico e o que a realidade denuncia sobre a infância a partir de vários fenômenos sociais que emergem com força cada vez maior em nossas sociedades contemporâneas.

Essas leis de proteção da infância e adolescência têm por horizonte as diversas formas do outro social que a criança incorporou em diferentes momentos da cultura; mas ainda mais quando na teoria psicanalítica se situam conceitos e noções que permitem pensar o infantil como aquilo que, justamente, é negado tanto no âmbito jurídico como no discurso social do nosso tempo.

Referências

1. Citado por Alonso Salazar, *La parábola de Pablo*, Bogotá, Planeta, 2012, p. 27.
2. El sicariato. *In: Órdenes de hierro*, Medellín: La Carreta, 2007, pp. 63-90.
3. Héctor Gallo y Gerardo Céspedes, "Estado del arte de los estudios sobre violencia y subjetividad", en: Grupo interdisciplinario de Investigación sobre Violencia, *Balance de los estudios sobre violencia en Antioquia*, Medellín, Universidad de Antioquia, 2001.
4. Alina María Ángel *et Al.*, *Combos y cambios. Reflexiones psicoanalíticas en el proceso de paz entre bandas juveniles,* Medellín, Gráficas Ltda., 1995.
5. Clara Cecilia Mesa, "La ley en tiempos de la ciencia. La encrucijada de la modernidad", Publicación del Instituto Jorge Robledo, Medellín, Agosto 1998.
6. Clara Cecilia Mesa, "¿Qué ilusiones para el porvenir?", en: *Jóvenes, bandas y actos delictivos*, Medellín, Apotema, Publicación de la Corporación de Foros del Campo Lacaniano de Colombia, 1999.
7. Gabriel Jaime Trujillo, "Entre el crimen y el castigo", en: *Jóvenes, bandas y actos delictivos*, Medellín, Apotema, Publicación de la Corporación de Foros del Campo Lacaniano de Colombia, 1999.
8. Beatriz García, "Madre, función paterna y estrago", en: *Jóvenes, bandas y actos delictivos*, Medellín, Apotema, Publicación de la Corporación de Foros del Campo Lacaniano de Colombia, 1999.
9. Alfonso Gushiken Miyagui, *Los pactos de paz entre bandas ¿de la violencia al derecho?*
10. Clara Cecilia Mesa y Augustín Muñoz, "El niño homicida: la estirpe de Caín, un estudio psicoanalítico", en: *Revista Affectio Societatis,* Vol. 8, N° 15, Diciembre 2011, Medellín, Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia, pp. 52-73.
11. Diana Patricia Carmona, "El olvido por lo infantil en la ficción jurídica del niño", en: *Revista Affectio Societatis,* Vol. 8, N° 14, Enero, 2012, Medellín, Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia, pp. 27-57.

SEÇÃO II

A POTÊNCIA DO “EM COMUM”: TRADUZIR EM PALAVRAS O INDIZÍVEL DE CADA UM

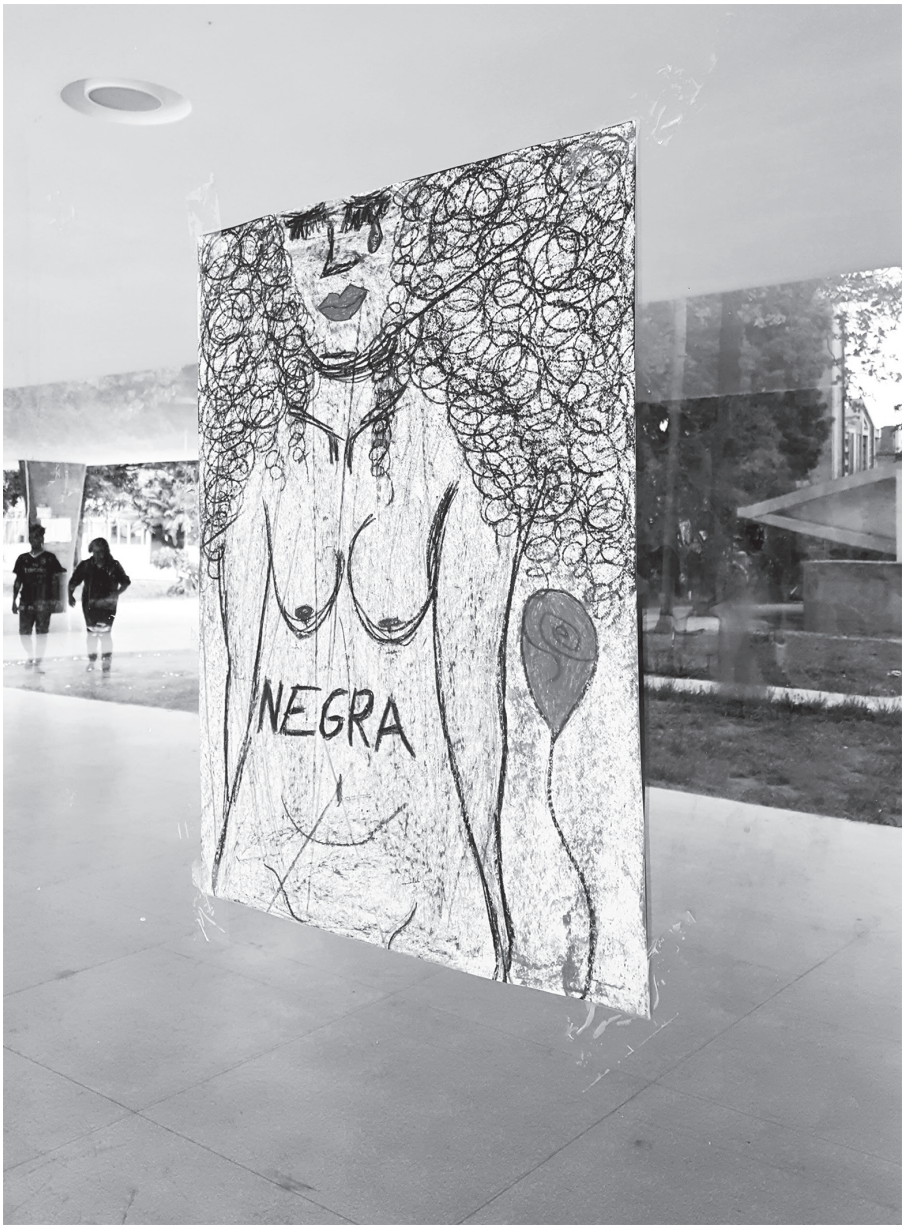


Foto da Ocupação Secundarista do Colégio Estadual Central (BH-MG) por Lisley Braun Toniolo.

Capítulo 5

O NORMAL E O MARGINAL

Luís Fernando Duarte Couto
Musso Garcia Greco
Cristiane de Freitas Cunha

Resumo

Neste capítulo iremos abordar a violência que aparece no mundo contemporâneo, sobretudo nas grandes cidades, e sua relação com a produção da exclusão social, em um processo que parece se realimentar. Nesse sentido, há uma violência estrutural que produz a exclusão e, por outro lado, o estabelecimento do campo da anormalidade nos territórios marginais contribui para o aumento da violência. Em seguida, tentaremos avançar no estudo das relações entre o normal e o anormal dentro de um contexto social de vulnerabilidade e marginalidade. Para isso, partiremos de uma pergunta: qual o estatuto do normal em um território marginal? O objetivo deste estudo é lançar reflexões acerca do papel do corpo social na produção da própria violência que o consome, bem como provocar a discussão sobre a organização política que norteia as relações no interior dos campos destinados à exclusão.

Palavras-chave: *Adolescência. Marginalidade. Vulnerabilidade. Violência. Cidade.*

A Violência nas Cidades

Observamos em nosso país, sobretudo nas grandes cidades, a presença marcante de diversas formas de violência. Esse fenômeno já é uma das maiores preocupações da população e, por isso, precisa ser mais bem estudado. A violência é um termo que abarca uma variedade de fenômenos que se manifestam sob a ação de uma força[1]. Como exemplo, o homicídio é uma das mais graves manifestações da violência e marca a realidade brasileira com números alarmantes.

Assim, a violência aparece nos noticiários, nos relatórios e no cotidiano. O "Mapa da Violência 2014" produzido pela Secretaria Geral da Presidência da República do Brasil teve como enfoque principal a juventude. Ele traz um diagnóstico sobre a situação da violência no país e, em especial, a maneira como afeta os jovens.

Como mostra o diagnóstico, os homicídios são hoje a principal causa de morte de jovens de 15 a 29 anos no Brasil e atingem especialmente jovens negros do sexo masculino, moradores das periferias e áreas metropolitanas dos centros urbanos. Dados do SIM/DATASUS do Ministério da Saúde mostram que mais da metade dos 56.337 mortos por homicídios, em 2012, no Brasil, eram jovens (30.072, equivalente a 53,37%), dos quais 77,0% negros (pretos e pardos) e 93,30% do sexo masculino[2,p.9].

Esses dados mostram que a violência que atinge o país está concentrada em um perfil determinado que inclui idade, gênero, cor de pele e território específicos. Mergulhar nesse contexto social complexo, intensamente marcado pela violência, para a partir daí passarmos às questões subjetivas de autores e vítimas da violência poderia ser um caminho, mas o horror dos dados pode entorpecer a leitura da realidade. É nesse sentido que o caminho será fazer um breve recuo, um "*menos zoom",* para lançarmos um olhar oblíquo à violência, como propõe Zizek[3]. Esse recuo é uma questão de método e um intervalo para reflexão. Afinal, estudar a violência em meio à guerra pode conduzir a uma análise enviesada, uma tomada de partido por um dos lados do conflito, e esse não é o objetivo deste capítulo.

Walter Benjamin afirma em seu ensaio "Para a crítica da violência" que é preciso estudar o tema em seu sentido mais amplo, sua origem histórica[4]. Ele afirma que a violência deveria ser procurada nos *meios*, e não nos *fins*. Como exemplo, cita o militarismo e o serviço militar obrigatório que se constituem na imposição do emprego universal da violência como *meio* para *fins* do Estado. Essa forma de violência como meio é a instauradora ou mantenedora do direito[4].

Há, no entanto, outras formas de violência que não são manifestadas como meio. Por exemplo, a cólera, que leva o homem "às mais patentes explosões de violência,

uma violência que não se relaciona como meio a um fim predeterminado. Ela não é meio, e sim manifestação"[4,p.146].

Para Hannah Arendt, há consenso entre os teóricos políticos de que a violência nada mais é que a mais flagrante manifestação de poder. Questiona, então, se o fim dos conflitos armados levaria ao fim dos Estados e, em consequência, ao fim do poder[5]. Isso leva a pensar em que medida a violência como manifestação de poder nos territórios marginais, nas periferias das grandes cidades brasileiras, seria necessária para a manutenção desse estado de coisas: a permanência na marginalidade, proporcionada pelo Estado; e, dentro do território, o controle feito pelo grupo armado.

Cabe aqui uma leitura da contemporaneidade em que se observa uma recusa à autoridade – antes encarnada nas figuras do pai, do juiz, do professor, etc. – e uma tentativa de dispensar significantes ordenadores. Zizek afirma que em nosso mundo pós-moderno "qualquer significante-mestre visando impor determinada ordem deve ser desconstruído, disseminado"[3,p.40]. Esse declínio das figuras de autoridade no exercício de suas funções foi traduzido pela psicanálise como o declínio da primazia do Nome do Pai.

Assim, o grupo armado, de alguma maneira ciente de que há uma nova ordem na atualidade que não passa pela autoridade do pai, se utilizará da violência para a instituição de uma nova legislação, com novas normas, em que a substituição da ordem paterna se dá com "*patrões"* [do tráfico] múltiplos e severos o bastante, *nomeados para* decidir quem merece viver e quem merece morrer.

Essa nova legislação não se submete à própria regulação e opera por uma lei própria "despótica, caprichosa, nua, submetendo todos que estão abaixo dela a uma pura administração de corpos, em que a postulação da existência de sujeitos perde sentido"[6p.491]. Os patrões são múltiplos no território, dividindo os pontos de vendas de drogas, mas são também múltiplos historicamente, já que sobrevivem pouco tempo e logo são substituídos. Segundo Guerra, a rotatividade no lugar do poder é alta e sua substituição se dá pela morte[6].

Há uma questão aí em jogo, já que manter o domínio à custa da violência é o pano de fundo não só para o exercício de poder do Estado, mas também para o controle dos territórios que se encontram à margem dele. Para Hannah Arendt:

Se a essência do poder é a efetividade do domínio, não existe então nenhum poder maior do que aquele que provém do cano de uma arma, e seria difícil dizer de que maneira a ordem dada por um policial é diferente daquela dada por um bandido armado[5,p.20].

Dessa forma, esse território marginal ao Estado será reclamado para manter-se sob o controle de *patrões múltiplos*. Estes, pelo próprio rigor do método que empregam, acabam por se tornarem descartáveis e o território torna-se um lugar de Ninguém. E, como explica Arendt, essa terra de Ninguém é a mais tirânica, já que não há quem se responsabilize pelos ocorridos ali[5].

Se, de acordo com o pensamento político, identificarmos a tirania como um tipo de governo que não responde por seus próprios atos, o domínio de Ninguém é claramente o mais tirânico de todos, uma vez que não existe alguém a quem se possa solicitar que preste contas por aquilo que está sendo feito. É esse estado de coisas tornando impossível a localização da responsabilidade e a identificação do inimigo que figura entre as mais potentes causas da inquietação rebelde que reina em todo o mundo, de sua natureza caótica, e de sua perigosa tendência a descontrolar-se[5,p.21].

Avançando um pouco nesse enquadre da situação, pode-se perceber a diferença citada por Hannah Arendt entre poder e violência. O poder necessita de apoio popular (numérico) para sua manutenção, enquanto a violência requer, antes, instrumentos[5]. Entre os instrumentos empregados nesses territórios de que falamos, há os que identificamos com mais clareza, que são as armas e instrumentos de guerra. Podemos questionar se entre esses instrumentos não podem ser relacionados também os adolescentes aliciados para o tráfico, cujo corpo teria valor de instrumento, uma extensão armada do grande traficante e que está ali para matar ou degradar-se. Estariam, assim, *incluídos* entre os corpos excedentes, supérfluos. Hannah Arendt observa que esses corpos-instrumentos são também facilmente substituíveis:

A "violência", finalmente, como já disse, distingue-se por seu caráter instrumental. Do ponto de vista fenomenológico, está ela próxima do vigor, uma vez que os instrumentos da violência, como todos os demais, são concebidos e usados para o propósito da multiplicação do vigor natural até que, no último estágio do desenvolvimento, possam substituí-lo[5,p.25].

Assim, esses corpos-instrumentos serão parte dos produtos substituíveis em um mundo que produz cada vez mais, porque exige que se consuma cada vez mais. É de se esperar, então, que haja aumento na produção dos excessos e, consequentemente, na produção das sobras, do lixo.

Que Destino dar ao Lixo?

Podemos localizar aumento na produção desses corpos-instrumentos destinados a se tornarem refugos humanos, esses corpos substituíveis, matáveis, dentro de um contexto de mudança paradigmática da sociedade industrial de produção para a socie-

dade pós-industrial do consumo. Assim, estamos de acordo com a hipótese de Guerra *et al*.[7] acerca do pacto social contemporâneo, alicerçado em novas bases, como a lógica do consumo e do gozo. Para esses autores, amparados por Zizek[8], Pellegrino[9] e Safatle[10], passamos de um mundo capitalista do trabalho – sustentado na acumulação – para um mundo capitalista do consumo que "se rende *à ética do direito ao gozo*, já que precisa da *procura ao gozo*, para provocar a incessante produção das possibilidades de escolha no universo do consumo"[7,p.257].

Dessa forma, a proibição do gozo que aparece em Freud como resultado da ação do supereu parece já não ter efeitos para ordenar o pacto social. Ou seja, não é o discurso predominante no mundo contemporâneo. No lugar da proibição do gozo, aparece o imperativo de obrigação ao gozo e este se relaciona de maneira direta ao mundo capitalista do consumo que precisa de seres ávidos pelo consumo – dessa "procura ao gozo" – para se sustentar. Pode-se supor que existe aí uma espécie de retroalimentação entre o imperativo do gozo e o mundo capitalista do consumo. As exigências de satisfação do gozo criam a demanda pelo consumo incessante, e o modo de produção capitalista do consumo inventa as necessidades. É essa produção de novas necessidades que nunca cessa, nesse novo mundo, que faz confundir a *liberdade* com a possibilidade de escolher entre os produtos disponíveis nas prateleiras dos supermercados.

Mas interessa-nos, nesse novo âmbito, que a mudança paradigmática das exigências de produção às exigências de consumo implica incremento na produção de lixo e, consequentemente, na produção de lixo humano. Parece não se tratar de um erro de processo, mas de uma característica inerente a esse modo de produção. Zigmunt Bauman afirma que há uma fronteira maldefinida entre o que separa o produto útil do refugo e aí está uma zona da incerteza e do perigo.[11] Mas o fato é que os objetos são produzidos já com o destino de logo se tornarem obsoletos. É o que no mundo industrial ficou conhecido como *obsolescência programada* e faz com que a novidade vendida como a necessidade de hoje torne-se o lixo de amanhã. Segundo Bauman:

Nada no mundo se destina a permanecer, muito menos para sempre. Os objetos úteis e indispensáveis de hoje são, com pouquíssimas exceções, o refugo de amanhã. Nada é necessário de fato, nada é insubstituível. Tudo nasce com a marca da morte iminente, tudo deixa a linha de produção com um "prazo de validade" afixado.

[...]

A modernidade líquida é uma civilização do excesso, da superfluidade, do refugo e de sua remoção[11,p.122].

É nessa ordem social que para ser "*incluído dentro"* é preciso consumir freneticamente e atualizar, pelo consumo, o objeto que se tornou obsoleto, pelo próximo que venha a substituí-lo. A cada necessidade criada pelo mercado é preciso que o humano desse mundo atual esteja atento para consumir e não correr o risco de ficar à margem desse processo. A expressão redundante *incluir dentro* pode nos ajudar a pensar em seu "contrário-parcial" – e, por conseguinte, um paradoxo – *incluir fora*. É que parece importante destacar que o processo de exclusão é imanente a essa nova ordem e necessário para a afirmação da normalidade e, portanto, poderia ser expressa com a forma ativa de se incluir do lado de fora. Ou seja, é preciso que se produza a exclusão e a tenha ao alcance dos olhos, e é dessa maneira que aqueles que estão incluídos dentro, efetivamente – e por contraste –, possam se sentir assim. Bauman afirma que "a exceção não se subtrai à norma; em vez disso, a norma, suspendendo-se, dá lugar à exceção e, mantendo-se em relação a esta, se constitui em primeiro lugar como norma"[11.p.43].

Assim, quando se separa do lado de fora o lixo, produz-se, do lado de dentro, uma ilusão, uma tentativa de alívio no mal-estar, uma sensação de se pertencer do lado do harmonioso e do agradável[11]. Aqueles que restam nos territórios marginalizados – os seres redundantes, supérfluos –, segundo Bauman[11], tendo aprendido sobre a futilidade da resistência, encontram dificuldade em transformar os sentimentos de raiva e vingança em uma ação efetiva. Ao que parece, no caso dos adolescentes que levam a vida na marginalidade, estes tentam, pela transgressão às normas "do lado de dentro" uma inclusão pelo consumo dos mesmos objetos da moda. Na transgressão a essa norma que existe lá onde não têm acesso, tentam, paradoxalmente, seja pelo roubo ou pelo tráfico de drogas, consumir da mesma forma. Essas tentativas não levam à inclusão, pelo contrário, corroboram o lugar marginal e marcam a lei porque se colocam em conflito com ela.

Parece haver uma alternativa a consumir pela transgressão, mas esta se constitui em *se* consumir até a morte. É o que se observa nos consumos excessivos de drogas e nos adolescentes que se oferecem como objetos ou instrumentos de guerra. Podemos lembrar aqui os dados do horror da "guerra" em nosso país e em seus alvos preferenciais, os milhares de jovens negros mortos nas periferias a cada ano[2], o que evidencia os efeitos dos processos de inclusão dentro e fora em nossa sociedade.

Mas, seguindo o rumo deste capítulo, chamam-nos a atenção as questões que envolvem a norma e o normal *dentro* desses territórios que são cuidadosamente deixados *de lado*. É como efeito de sua exclusão que se cria a norma social no espaço ordenado ou, como afirma Bauman: "o espaço ordenado é governado pela norma, que é uma norma exatamente à medida que proíbe e exclui"[11.p.43]. Assim, se o indivíduo excedente,

a partir de sua retirada, ocupa a função de produzir a norma, o problema que tentaremos avançar em seguida será o de verificar como se dão a norma e o normal dentro desse cenário da exclusão.

Uma Nova Norma Política

Não é incomum que um adolescente que se encontre em situação vulnerável responda que está tudo "normal" quando questionado sobre sua vida. Diante de uma realidade repleta de conflitos familiares, questões com a justiça, abuso de drogas, prática de atos infracionais, essa resposta dada pelo adolescente deixa implícita uma pergunta anterior, não feita. Afinal, qual o estatuto do normal para aquele que se encontra à margem da sociedade? Mais que uma gíria adolescente, o termo "normal" nos leva a investigar o contexto em que se insere esse sujeito no mundo contemporâneo. O normal existe em oposição ao desvio, mas há que se considerar a existência de um meio naturalmente – normalmente – violento e suas implicações na subjetividade de cada adolescente.

O normal, como afirma Canguilhem[12], é uma categoria do pensamento popular e é o fundamento da norma. Esse autor retoma Kant ao distinguir os conceitos em escolásticos e cósmicos, sendo os últimos os fundamentos dos primeiros. Assim, entende a norma como um conceito escolástico e o normal como um conceito cósmico ou popular. O conceito popular do normal seria, então, o fundamento da norma. "Normalizar é impor uma exigência a uma existência"[12] e, nesse sentido, é interessante notar que a exigência contemporânea está relacionada ao imperativo do gozo. Não seria de se estranhar, então, que obedecer a esse imperativo seja considerado normal.

Do latim *norma* significa esquadro e *normalis* quer dizer perpendicular[12]. Essa linha normal, reta, perpendicular deve, no entanto, ser entendida no campo social sempre com a possibilidade de ser contestada.

> *Mas basta que um indivíduo questione as necessidades e as normas dessa sociedade e as conteste – sinal de que essas necessidades e normas não são as de toda a sociedade – para que se perceba até que ponto a necessidade social não é imanente, até que ponto a norma social não é interna, até que ponto, afinal de contas, a sociedade, sede de dissidências contidas ou de antagonismos latentes, está longe de se colocar como um todo*[12,p.205].

É nesse meio marcado pela violência que podemos localizar os adolescentes em conflito com a lei como sendo aquilo que o corpo social designou como *anormal* e que mantém do lado de fora. No entanto, eles fazem parte de um conjunto maior de exclusão e Bauman[11] elege o termo "redundante" para se referir ao indivíduo que se encontra

nesse estado de refugo, de lixo social. Sua escolha consiste em evitar o prefixo "des", como o que indica o desvio a um estado normal, afastamento da norma.

Enquanto o prefixo "des" em "desemprego" costumava indicar um afastamento da norma – tal como "desigualdade" ou "despropósito" –, não havia essa indicação na noção de "redundância". Nenhuma insinuação de anormalidade ou anomalia, nenhum indício de doença ou lapso momentâneo. "Redundância" sugere permanência e aponta para a regularidade da condição. Nomeia uma condição sem oferecer um antônimo prontamente disponível. Sugere uma nova forma de normalidade geral, e o formato das coisas que são imanentes e que tendem a permanecer como são.

Ser "redundante" significa ser extranumerário, desnecessário, sem uso[11. p.20].

Sob esse ponto de vista, a exclusão social deve ser entendida em uma nova normalidade, é parte constituinte de um modo de organização que prevê do lado de fora a existência do excesso como aquilo que legitima o lado de dentro como o continente do necessário. Estar contido dentro significa, portanto, não ser redundante e, consequentemente, possibilita ao indivíduo participar de uma pretensa normalidade e supor que faria falta ao funcionamento da engrenagem social. A redundância, por outro lado, localiza do lado de fora da margem o que, em última análise, só se prestará ao descarte. Percebemos assim que eliminar é um esforço ativo, necessário a essa nova ordem do consumo; consiste em um esforço para organizar o mundo.[11]

O problema desse modo de organização é que não se sabe o que fazer com o seu lixo. Em alguns casos tentam exportá-lo para os lugares menos desenvolvidos do mundo, processo que se dá em ondas de imigração. Em outros casos, no entanto, não há para onde exportar o rejeito, admite-se que ele permaneça no território porque não há outra saída. Mas a sociedade se encarrega de destinar-lhe um lugar onde possa ser concentrado e administrado. Podemos pensar a "solução final" hitleriana nesse sentido, como a estratégia de um modelo perverso que inventou o excesso para eliminá-lo. Até que ponto a sociedade atual reproduz esse modelo de forma disfarçada e, com todos os eufemismos que a língua possibilita, é uma questão que nos leva a interrogar se não estaríamos produzindo um novo genocídio. Se a solução não é mais a nazista, conclama-se que se dê algum destino ao refugo, e é aí que entram em cena os coletores do que foi qualificado como supérfluo, sejam eles agentes do Estado ou representantes do próprio excesso – os coletores de lixo. São eles que "reavivam a linha de fronteira entre normalidade e doença, saúde e doença, desejável e repulsivo, aceito e rejeitado, o *comme il fault* e o *comme il ne fault pas*, o dentro e o fora do universo humano"[11,p.39]. E é dentro da legalidade que os Estados afirmam sua prerrogativa de soberania, a partir do direito de excluir. Esse processo se dá ironicamente sob a lei da universalidade[11].

Segundo Bauman, o convite a essa lei "soaria cínico não fosse a inclusão que ela faz do excluído por meio de sua própria retirada"[11.p.44]. Ou seja, a lei pretende alcançar a universalidade desde que possa traçar o limite de sua aplicação. Estabelece, assim, um fora do limite, e este será o lugar da exclusão.

Esse movimento de inclusão do lado de fora, previsto em um modo de se tentar organizar o mundo e, portanto, normal, leva-nos a colocar em dúvida a definição no campo psicossocial do normal a partir do *adaptado ao meio*. Essa concepção, segundo Canguilhem[12], identifica o indivíduo adaptado abusivamente com o meio, isto é:

[...] com um sistema de determinismos, apesar de essa sociedade ser um sistema de pressões que, antes de qualquer relação entre o indivíduo e ela, já contém normas coletivas para a apreciação dessas relações. Definir a anormalidade a partir da inadaptação social é aceitar mais ou menos a ideia de que o indivíduo deve aderir à maneira de ser de determinada sociedade e, portanto, adaptar-se a ela como a uma realidade que seria, ao mesmo tempo, um bem[12.p.230].

Para o autor, é possível rejeitar essa ideia já que, sendo a sociedade um conjunto mal-unificado de meios, "podemos negar-lhes o direito de definir a normalidade pela atitude de subordinação que elas valorizam com o nome de adaptação"[12.p.231]. Estamos aqui frente a um risco que a linguagem traz. Se a anormalidade como inadaptação social constitui-se em uma ficção, ela não deixa de ser o fundamento das intervenções do Estado a partir de seus vários braços normativos: os agentes da saúde, da assistência social, educação, polícia e justiça. Dessa forma, partindo do campo daquilo que, como afirma Barthes[13], o idioma permite (e obriga a) dizer, a constituição de uma situação de anormalidade na linguagem e no discurso passa a constituí-la também na realidade.

Temos aí um caminho para prosseguir na investigação da normalidade no interior da exclusão. Podemos concordar que o campo da exclusão é criado a partir de uma ficção conceitual, mas ele não deixa de existir por conta disso. Também é preciso lembrar que o refugo humano é refugo por ação social, mas persiste humano uma vez que regido pelas mesmas leis da natureza. Quanto a essas leis, não há exceções, "já que todas as espécies são o que elas devem ser, apresentando da mesma forma a variedade na unidade e a unidade na variedade"[12.p.86]. As leis naturais valem para todos e, ao menos no campo da Biologia, aplicam-se à manutenção da vida e da espécie. E partindo desse ponto, pode-se suspeitar que nos territórios de exceção pode haver, sim, alguma coisa de anormal.

Se supomos que a normalidade é o que permite a sobrevivência em meio às pressões que são próprias ao ambiente, ou seja, que o normal para a juventude é viver; e considerando que há uma mortalidade acentuada de jovens em tais territórios, é prudente questionarmos essa anormalidade que, em princípio, é pelo menos uma anorma-

lidade estatística, aquela que desvia na curva de Gauss. Essa anormalidade pode estar, então, no meio, no indivíduo ou em ambos?

Quanto ao meio, podemos levar em conta a existência de um novo sistema de normas nesses territórios, que se mantém por meio de uma lei despótica e caprichosa[6]. Não se trata da lei normatizada pelo Estado, mas uma variante que pode, em alguns casos, ser o inverso das normatizações sociais comuns. A penalização com a morte, por exemplo, é efeito dessa lei feroz e que contradiz um princípio fundamental dos direitos do homem. Podemos, seguindo a trilha de Canguilhem[12], considerar o inverso da norma lógica não como uma nova norma lógica, mas tendo como resultado uma norma estética; ao passo que o inverso de uma norma ética pode ser uma nova norma política[12]. A nova norma política desse território pode ser entendida a partir de uma tentativa do sujeito de marcar um lugar no mundo, com os meios que ele tem à mão, utilizando a linguagem que se apreende do discurso contaminado pela violência, ou seja, a política de se fazer existir, de ter um nome, tendo em vista que a morte está logo à frente, à espera. A consciência da morte é o que coloca todos os humanos em igualdade e a tentativa de destacar-se dessa igualdade constitui a experiência política. Segundo Arendt[5]:

A morte, seja encarada no processo de morrer, ou na consciência interior de cada indivíduo de sua própria mortalidade, talvez seja a experiência mais antipolítica que existe. Significa que iremos desaparecer deste mundo de aparências, deixando a companhia de nossos semelhantes, que são a condição para a existência de toda política.

Assim, a política era um meio mediante o qual se escapava da igualdade perante a morte para uma diferenciação capaz de assegurar alguma imortalidade[5,p.38].

Essa tentativa de escapar à igualdade sem uma nomeação ordenadora no discurso contemporâneo parece impelir alguns jovens a esse apelo último de marcar o nome a partir de um *nomear para* o mal. Considerando assim que nem sempre a norma ética é o que está em jogo em um território marginal, mas que pode operar aí seu inverso, uma nova norma política, nos aproximamos um pouco mais do que os jovens definem como "normal" e que diz respeito a um "gozo do mal", às nomeações de assassino e criminoso que eles possam encarnar em algum momento da adolescência; a esse sistema de punições por meio da tortura, agressões ou a morte. Retomando Lacan[14], esse *nomear para* pode ser extrapolado aqui como *nomeado para o mal*, o que parece ser, nessa ordem de ferro, o modo que alguns sujeitos encontram para existir politicamente.

O gozo aí em jogo, em parte, concordante com o mundo contemporâneo que exige que se goze, requer, no entanto, certa disposição. Se consideramos, nesse contexto, o gozo do mal, podemos pensar que colocar-se a serviço dessa exigência, tendo como

fim o acesso a um suposto prazer sem limites, traz consequências para o sujeito em sua economia libidinal. O filósofo Vladimir Safatle chama a atenção para:

Nenhuma perspectiva sociológica pode abrir mão de uma análise das disposições subjetivas que implica a compreensão da maneira com que os sujeitos investem libidinalmente os vínculos sociais mobilizando, com isto, representações imaginárias e expectativas de satisfação que muitas vezes acabam por inverter o sentido de determinações normativas que visam racionalizar tais vínculos15.p.16.

Bertold Bretch ilumina esse ponto em um poema, quando escreveu: "como é cansativo ser mau"[3,p.162]! É possível pensar que nessa nova norma política haja também mal-estar e quem pode esclarecer isso são, entre outros, os adolescentes que conduzem suas vidas na transgressão de uma norma social convencional, a tal "norma normal".

Considerando o inverso dessa norma, uma "norma anormal", a violência deve ser o substrato que a sustenta (em contraposição à paz - orientadora das regulações na sociedade). Nesse âmbito, a violência está presente de antemão, antes do ato violento em si – aquele comumente noticiado nos jornais: é um pano de fundo sistêmico e invisível. É preciso levar em conta essa violência anterior – a que Zizek[3] nomeia "objetiva" –, para não se acolher de pronto essa exigência social de se responder sempre urgente e irrefletidamente diante de um ato violento, quando esse surge. A resposta sem reflexão está do lado do uso da força e da coerção – também violenta, portanto – e não há garantias que produza efeitos subjetivos significativos se pensamos em uma sociedade menos violenta.

Se, por um lado, o que é entendido como "normal" por um adolescente autor de ato infracional pode ser considerado diante desse cenário, por outro o ato é visto pela sociedade como um desvio da norma e esta exige justiça. Sobre esse ponto, afirma Zizek[3], a justiça é a exigência de que o gozo excessivo do Outro seja limitado, de que todos tenham acesso a um gozo igual. O homem justo seria aquele que não abre mão de seu gozo, mas que exige um limite ao gozo do Outro. Nesse ponto de vista, a justiça se funda na inveja.

Para finalizar, retomamos uma frase de Canguilhem[12] que chama a atenção pela sua obviedade. Diz o seguinte: "*Um estômago é normal enquanto digere sem se digerir"*[12.p.46]. A normalidade aí estaria então relacionada à manutenção de uma função sem se deixar degradar por essa mesma função. Funcionar sem necessariamente morrer por isso. Trata-se do princípio de conservação e perpetuação da vida. Há que se questionar esses jovens acerca da maneira como escolheram funcionar-gozar, se esta não os estaria levando a uma rápida degradação. Talvez surja daí a possibilidade de construção de um outro nome que lhes dê um outro lugar, mesmo que isso não seja fácil. Além disso, pode haver aí uma indicação, extrapolando o órgão e o campo biológico, a de que uma suposta

normalidade está menos para uma adaptação ao campo social e mais para um acordo do sujeito consigo mesmo. O normal estaria, então, mais relacionado ao nome que à norma.

Referências

1. Tendlarz, S.E. A quem o assassino mata?: O serial Killer à luz da criminologia e da psicanálise. São Paulo: Editora Atheneu, 2013.
2. Waiselfisz, J.J. Mapa da Violência 2014. Os Jovens do Brasil. Centro Brasileiro de Estudos Latino-Americanos: Rio de Janeiro, 2014.
3. Zizek, S. Violência: seis reflexões laterais. 1.ed. São Paulo: Boitempo, 2014.
4. Benjamin, W. Para a crítica da violência. In: Escritos sobre mito e linguagem. 2.ed. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2013.
5. Arendt, H. Da violência. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.
6. Guerra, A; Neto, O. Laço social e adolescência: o pai e a infração. In: PSICO, Porto Alegre, PUCRS, v.43, n.4, pp.490-499, out./dez. 2012.
7. Guerra, A; Soares, C.A.N.; Pinheiro, M.C.M; Lima, N.L. Violência urbana, criminalidade e tráfico de drogas: uma discussão psicanalítica acerca da adolescência. In: Psicologia em Revista, Belo Horizonte, v. 18, n. 2, p. 247-263, ago. 2012.
8. Zizek, S. O hedonismo envergonhado [Caderno Mais!]. Jornal Folha de São Paulo, 2003. Disponível em: http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1910200303.htm.
9. Pellegrino, H. Pacto Edípico e Pacto Social. In: L. A. Py (org.). Grupo sob grupo. (pp. 195-205). Rio de Janeiro: Rocco, 1987.
10. Saflate, V. O moderno e o contemporâneo, 2010. Disponível em: http://geocities.com/wladimirsaflate/vladi073.htm.
11. Bauman, Z. Vidas desperdiçadas. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
12. Canguilhem, G. O normal e o patológico. 7.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
13. Barthes, R. Aula: aula inaugural da cadeira de semiologia literária do Colégio de França. São Paulo: Cultrix, 2013.
14. Lacan, J. (1973-74) Séminaire XXI: Les non-dupes errent [STÉNOTYPIES]. Aula 10, de 19/03/1974. Disponível em: http://www.ecole-lacanienne.net/fr/p/lacan/ m/nouvelles/paris-7/stenotypies-version-non-j-l-seminaire-xxi-les-non-dupes-errent-1973-1974-93
15. Safatle, V. Por uma crítica da economia libidinal. In: Revista ide. Psicanálise e cultura. São Paulo, 2008, 31(46), 16-26.

Capítulo 6

A SEGREGAÇÃO NA PERSPECTIVA PSICANALÍTICA: QUESTÕES TEÓRICAS FUNDAMENTAIS

"Porque destruímos ilusões, somos acusados de comprometer ideais".

Andréa Maris Campos Guerra
Fídias Gomes Siqueira

Resumo

O presente artigo parte da conjuntura de violência, exclusão e segregação que circunscreve a realidade de adolescentes e jovens brasileiros e considera a articulação entre política e subjetividade para pensar a produção da segregação e as respostas do sujeito aos seus efeitos. Procuramos identificar como a teoria psicanalítica contribui para a análise do conceito de segregação e permite reinterpretar tal conceito em suplementaridade ao campo da política, na medida em que aquilo que permanece fora da norma produz desestabilização nas estruturas sociais. Assim, identificamos conceitos estabelecidos por Freud para pensar a relação entre o sujeito e o mundo externo, considerando que os mesmos não constituem uma teoria da segregação, mas criam sua condição de possibilidade. Prosseguimos com a contribuição de Lacan para pensar a lógica da segregação associada ao avanço do capitalismo. O discurso capitalista contribui para isolar e eliminar a diferença, fortalecendo processos de exclusão. Como conclusão, verificamos que a segregação é estrutural e se alia à articulação entre o discurso da ciência e o do capital. Também permeia as relações sociais, potencializa a desigualdade e reforça a hostilidade a partir de relações marcadas pela violência.

Palavras-chave: *Segregação. Psicanálise. Adolescência. Violência.*

Introdução

Antes de abraçarmos a discussão da segregação, a partir da perspectiva psicanalítica apoiada em Freud e em Lacan, materializamos essa experiência a partir do contexto juvenil brasileiro. A conjuntura de violência, exclusão e segregação que circunscreve a realidade de adolescentes e jovens brasileiros na faixa etária de 14 a 25 anos, negros, pobres, do sexo masculino, moradores de favelas e periferias de nossas grandes cidades encontra na morte a sua consequência radical. Desse modo, a articulação entre política e subjetividade possibilita pensar como a psicanálise contribui para a produção de segregação e como o sujeito responde aos seus efeitos.

Sabemos que a vida desses adolescentes e jovens não é marcada desde sempre por essa violência letal, encontrando-se permeada por aspectos violentos no contexto social, territorial e familiar. Eles apresentam, em seu limiar, percursos ou trajetórias de vida marcadas por uma exclusão que perpetua a violência e reforça sua naturalização. Desse modo, num mundo que sempre lhes pareceu hostil, suas tentativas de inserção terão como ponto de partida a exclusão e a desconfiança[2].

Considerando também as rupturas vividas por esses adolescentes e jovens, seja em relação à família e às instituições, assim como a reconstrução de trajetórias por outras vias, como a adesão a novos grupos, é importante tratar das barreiras sociais que favorecem muito mais sua eliminação do que sua participação. A existência de um hiato no campo das políticas públicas para a adolescência e juventude demonstra o caráter de exclusão a que estão sujeitos, tornando-se reduzidos os lugares que podem incluir, acolher e suportar os adolescentes e jovens em sua diferença radical nesse momento de consolidação de uma posição adulta.

Dessa maneira, a articulação entre política e subjetividade leva-nos a indagar sobre as possibilidades de respostas dadas pelo sujeito, principalmente em relação à guerra e à morte, instaladas pelo crime no cotidiano das grandes cidades brasileiras, já que se trata de uma guerra interna, localizada e dirigida; que não objetiva a expansão territorial, mas o seu oposto, a demarcação das fronteiras sociais.

Essa tem sido a condição de alguns adolescentes e jovens de nossa sociedade atual. Manter-se como um sujeito fora da norma produz intensa inquietação nas estruturas da sociedade, cujas tentativas de inserção desses irregulares é também uma política disciplinar.

Ao retratar o cenário das nossas sociedades, consideramos os efeitos e mudanças na ordem política e na subjetividade, ressaltando a existência de um descompasso nas relações sociais e nas condições de vida dos indivíduos. Diante da dificuldade em ultrapassar essa barreira imposta pelas condições econômicas, pelo trabalho e pelo consumo,

as vidas de adolescentes e jovens negros de nossas favelas e periferias são anuladas e na maioria das vezes interceptadas pela morte, na tentativa de ultrapassar a barreira da segregação. Assim, veremos adiante de que forma a teoria psicanalítica colabora com a análise conceitual da segregação e permite reinterpretar esse conceito, considerando em suplementaridade o campo da política.

A Segregação na Perspectiva Freudiana

Ao pensar o âmbito de segregação vivido pelos adolescentes e jovens no mundo contemporâneo, consideramos que a psicanálise constituiu seu campo e sua teoria a partir da inclusão desses elementos excluídos da lógica normativa do processo civilizatório, criando condições para sua inteligibilidade e leitura. Assim, procuramos identificar as contribuições da psicanálise para pensarmos os efeitos produzidos pela segregação na subjetividade contemporânea em articulação com outras áreas do saber.

Nosso ponto de partida para a presente reflexão é a constituição da relação entre o sujeito e o mundo externo a partir da concepção de narcisismo estabelecida por Freud[3], destacando que, entre os sentimentos que emergem nesse processo, o ódio é um elemento importante para pensarmos a segregação, pois o sujeito opera entre a "atração" por aquilo que se constitui como fonte de sensações agradáveis ou pela repulsão àquilo que é desagradável. E lembra que esta última pode ser intensificada ao ponto de uma inclinação agressiva com a intenção de destruição. O mecanismo de defesa do recalque, pedra angular da teoria psicanalítica, que "consiste simplesmente em afastar determinada coisa do consciente, mantendo-a à distância"[4], fortalece essa tendência.

Embora os conceitos psicanalíticos não sejam constituintes de uma teoria psicanalítica da segregação, os mesmos servem de orientação para a apreensão psicanalítica de sua concepção. Por essa razão, o termo *Das Unheimlich*, cunhado por Freud[5] para se referir à relação com aquilo que é assustador, provoca medo e horror, constitui uma categoria central para pensarmos as nossas relações sociais e o campo da segregação. Ao pensarmos a dimensão das respostas possíveis no social, esta é marcada pela alternância entre a estranheza de nosso cotidiano e a familiaridade de nossas relações violentas. Tomar o familiar que produz horror em si mesmo projetado no outro alimenta e acirra o circuito de ódio e os processos segregatórios.

Além disso, consideramos que a lógica da segregação não se dá sem o avanço do capitalismo, modificando as nossas relações em direção ao individualismo, ao isolamento e à eliminação da diferença. Encontramos cada vez mais a constituição de comunidades de iguais e o "estranho" já não pode ser pensado como demarcação da alteridade, mas torna-se a configuração de um marco segregatório cada vez mais "familiar".

Ainda considerando os avanços do capitalismo e a modificação de nossas respostas a partir de sua instalação como discurso, destacamos outra modificação na lógica das relações a partir das injunções do ideal do eu e dos domínios do supereu estabelecidos por Freud[6]. Na atualidade, destacam-se o sentimento de culpa e o seu caráter impulsivo, possibilitando ao supereu manifestar-se sob a forma de um imperativo categórico de fruição. A relação de uso com os objetos *gadgets* torna-se determinante, em detrimento da submissão aos ideais. Usufruir, reduzindo o outro à condição de objeto, reduz a alteridade a uma dimensão utilitária. Na atualidade, os avanços do capitalismo e a lógica do mercado de consumo potencializam esse imperativo, que ordena, sob essa nova forma de gozo, os corpos nessa exigência imperativa, que produz efeitos deletérios em termos de sociabilidades cada vez mais intolerantes.

Além do mais, constatamos que existe uma relação entre a *negativa* e a segregação. Para Freud[7], o conteúdo de uma ideia recalcada abrirá caminho até a consciência com a condição de que seja *negado*. E se a negativa é uma forma de tomar conhecimento do que está recalcado, encontramos nela a característica do julgamento, cuja função insere sobre o *externo* e o *interno*, situando o que é irreal do lado de *dentro* e o que é real do lado de *fora*. Julgar caracteriza-se como uma ação intelectual que decide a escolha da ação, um processo de integração ou rejeição pelo eu, além de polarizar os grupos de pulsões. Consideramos, portanto, que a negativa em sua função de julgamento expõe a condição da expulsão ou da negação de algo associado à intenção de destruí-lo, eliminá-lo, mantê-lo à distância, o que não está distante da concepção da segregação, no sentido de mecanismos internos que tornam justificáveis atos violentos.

Entendendo que "toda psicologia individual […]. é, ao mesmo tempo, também psicologia social"[8], Freud avança em sua análise societária e cultural. Ele destaca diversos aspectos da civilização que permitem a formulação de uma articulação com a concepção de segregação. Freud[9] funda uma teoria originária da civilização a partir da proposição de um mito de origem, fundado no assassinato do pai, como ordenador das relações entre as fratrias de irmãos. Considera o totemismo, como ideal constituído a partir do assassinato, como constituição de uma lei que regulava as relações entre os homens, identificando as "fratrias" e suas subdivisões, a partir das figuras totêmicas eleitas como representantes de cada clã. Também destaca, na concepção do tabu, a eleição de um ordenamento social, com imposição de limites, obrigações sociais e restrições morais. Apesar de referido a um sistema de regulações unívocos, distante de nossa composição societária atual, o mito evidencia a violência na fundação do pacto social, destacando, na base de todo processo civilizatório, a segregação como dimensão estrutural do laço social. Há, na base constitutiva de todo coletivo, uma experiência de segregação originária da diferença que alimenta a identificação ente os membros de um grupo[10].

Em continuidade à nossa investigação, destacamos o que Freud[11] definiu como o "narcisismo das pequenas diferenças", o que nos possibilita pensar as relações sociais e os efeitos segregatórios sob a perspectiva da psicologia das massas. Nosso interesse, quanto a esse aspecto da análise dos fenômenos de massa por Freud[8], permitiu analisar a segregação como um fator que se serve dos recursos que o indivíduo possui, mas também encontra uma fonte de recursos nas relações de massa. Cabe destacar, de saída, que o indivíduo age de modo diferente quando está isolado, e o poder do grupo lhe garante não apenas o anonimato, como lhe retira a responsabilidade direta. Além disso, o grupo também desperta e alterna entre intolerância, obediência, impulsos cruéis e destrutivos, nos quais "um traço de antipatia se transforma em ódio furioso"[8], potencializando os afetos na massa. Não podemos desconsiderar que a relação entre segregação e adolescência destaca as situações de violência como reprodução, por identificação, de traços das relações grupais evidenciadas nas guerras e conflitos urbanos, nos homicídios e mortes, não se distanciando da barbárie.

Dessa intolerância à diferença, tomamos do texto freudiano a consideração sobre a hostilidade como o outro aspecto que demonstra a dificuldade dos homens tolerarem uma aproximação íntima com o próximo. Segundo Freud[8], essa hostilidade é destacada nas relações sociais, de subordinação e familiares, entre comunidades e cidades. É uma situação que não foi superada pelo mundo contemporâneo, permitindo-nos afirmar que a sociedade globalizada não ultrapassou tais barreiras e continua demarcando fronteiras simbólicas, lugares invisíveis e condições limítrofes de pertencimento para os cidadãos.

Além disso, destacamos a atualidade dos elementos encontrados por Freud[8] nos processos grupais evidenciados na violência das gangues a partir dos mecanismos de identificação e idealização. Essa violência é revivida de modo feroz e os impulsos hostis e cruéis manifestam-se nos conflitos, nas vinganças e nas mortes. O ódio furioso apresenta-se como reação à indiferença e a identificação ao líder serve à estrutura das gangues, nas quais se estabelecem relações verticais de comando sobre um fundo horizontal de relações fratricidas, fundando um novo estilo de significante mestre e de laço social. As relações estabelecidas por construção de consensos ou por ordenamentos não dialéticos, sob uma lei de ferro homicida, ganham colorido afetivo intenso quando dispostas na qualidade de comando de grupos e massas. Nesse ponto, trata-se menos da identificação e da relação com as normas do crime e mais do agenciamento de formas de gozo que circunscrevem circuitos pulsionais errantes que ganham forma em atos violentos.

Ainda, ao considerar o lugar da hostilidade nas relações entre os homens, consideramos a existência de um mecanismo econômico existente na organização social que visa equilibrar a relação entre os homens na civilização. Observamos que algumas

restrições só se aplicam a determinadas classes da sociedade, fazendo com que as classes subprivilegiadas invejem os privilégios das classes favorecidas e tentem se liberar do excesso de privação. Desse modo, concordamos com Freud[12] quanto ao fato de que, se uma cultura não ultrapassou o mecanismo em que a satisfação de uma parte implica a opressão de outra, é compreensível que as pessoas oprimidas desenvolvam intensa hostilidade com a cultura. Perguntamo-nos mesmo se essa relação de opressão seria passível de eliminação ou se, ao contrário, ela seria estrutural. Assim, o fenômeno que liga as classes oprimidas à classe que as domina e explora é a identificação por projeção, pois a partir de uma ligação emocional aos seus senhores, apesar da hostilidade com eles, identificam neles os seus ideais. Como se nota, com a psicanálise a trama da segregação se complexifica e exige dobras de análise.

A Segregação na Perspectiva Lacaniana

Indo ainda mais longe com Lacan[13], verificaremos que a mais valia, como memorial de gozo, diz respeito à memória acumulada quando da passagem do estatuto do saber-fazer do escravo para o estatuto de objeto, passível de ser apropriado por um senhor. Lacan explora a mais-valia na perspectiva da relação do sujeito com o gozo, evidenciando, *sob* o aspecto econômico destacado por Marx, o gozo que o sujeito extrai ao participar desse discurso. Acumulável, esse objeto mais gozar condensa a memória de um excedente de trabalho que corresponde ao fato de que aquilo que se produz paga-se com o próprio gozo. Trata-se da perda composta pela transferência do saber do escravo ao mestre capitalista. O saber se transforma em mercadoria, objeto cuja dimensão real ultrapassa sua condição material, sendo propagado pela ciência.

Assim, na sociedade contemporânea os efeitos da articulação entre a ciência e o capitalismo potencializam a desigualdade e reforçam a hostilidade nessa perspectiva. E, por se tratar de uma sociedade de massa, as comunidades de gozo parecem acirrar os efeitos segregatórios e incrementar cada vez mais a adversidade entre oprimidos e opressores e entre os próprios oprimidos. Estes parecem não perceber que o hiato entre eles se torna cada vez maior, mas a identificação é um mecanismo favorável ao processo segregatório. Ao eliminar a diferença, lançam aos oprimidos um ideal inatingível, sem que saibam em que direção são guiados, gozando a partir de um excedente que nunca será recuperado.

Também consideramos que a intolerância contra as pequenas diferenças é tratada por Freud[14] a partir desse caráter de hostilidade, pois desde os mais remotos períodos da história da humanidade aquela se faz presente contra os povos, minorias e diferenças. Mas a perspectiva freudiana dessa hostilidade será tratada também na noção de agressividade dada por Lacan[15], que articula a diferença e o ódio à segregação. O que

se destaca são os poderes sombrios do supereu e o lugar da *pulsão de morte* no cerne da noção de agressividade[16]. Nesse sentido, Lacan alerta que:

O que vimos emergir deles [campos de concentração], para o nosso horror, representou a reação dos precursores com relação ao que se irá desenvolvendo como consequência do remanejamento de grupos sociais pela ciência e, nominalmente, pela universalização que ela ali introduz. Nosso futuro de mercados comuns encontrará seu equilíbrio numa ampliação cada vez mais dura dos processos de segregação[17].

Na linha freudiana, Lacan[16] avança na análise da segregação e localiza o mal-estar na relação dialética identificada na luta que os homens travam entre si pelo reconhecimento. Soma-se a isso o fato de que tal concepção surge posteriormente à Segunda Guerra Mundial, demonstrando o tratamento dado pela sociedade à violência e à agressividade.

Essa concepção lacaniana não se distancia da formulação freudiana, proposta em O Mal-Estar na Civilização[18]. Ali, Freud adverte que as três fontes de mal-estar na civilização são a natureza, o próprio corpo e a outra pessoa, sendo esta a fonte de sofrimento mais difícil de ser tratada. Assim, o "programa de felicidade" humano inclui soluções via "delírios de massa", como a religião e a revolução, ao lado de outras medidas paliativas, como as substâncias tóxicas, as satisfações substitutivas tais como a arte e outros derivativos poderosos, como a ciência e o lazer. O programa, entretanto, sempre fracassa e se mantêm de toda forma a insistência e o retorno ao mal-estar. Para Lacan, a segregação é claramente estrutural e fomenta toda sorte de relações violentas. "Só conheço uma única origem da fraternidade – falo da humana, sempre o húmus - é a segregação. […] Na sociedade, tudo o que existe se baseia na segregação"[10].

Lacan[15] considera que fica mais claro, depois da guerra, que os poderes obscuros do supereu se unem aos frágeis abandonos da consciência, para levar os homens a uma morte aceita por causas desumanas. E acrescenta que nem tudo o que parece sacrifício é heroico. Os poderes obscuros do supereu, acrescidos dos abandonos de consciência, produzem a morte por causas desumanas.

Ainda no cenário do pós-guerra e da Declaração Universal dos Direitos do Homem, Lacan[19] estabelece um diálogo entre a psicanálise e a criminologia, identificando os processos pelos quais determinadas sociedades recorrem a alguns dispositivos para efetuar a exclusão do mal sob a forma de um bode expiatório ou da regeneração por um recurso externo. O tratamento que será dado pela psicanálise lacaniana ao criminoso implica o assentimento subjetivo e a noção de responsabilidade, enquanto atribui ao crime sua dimensão de real, sem desumanizar o criminoso. O que estava em jogo nesse momento era a contribuição científica, a partir da análise psiquiátrica do criminoso, para uma con-

cepção sanitária da penalogia. A atenção se voltava para os perigos de uma concepção da pena que desumanizasse o criminoso, pois Lacan[20] não diferencia essa concepção daquela que levou ao campo de concentração exatamente um quarto da humanidade.

Da perspectiva da guerra à noção de agressividade, destacamos os avanços da ciência a serviço dos anseios sociais para estabelecer e garantir formas punitivas e excludentes. Vive-se o recrudescimento desses mecanismos de punição e exclusão. Certamente, a subjetividade contemporânea não escapa dos efeitos decorrentes disso. Se a psicanálise desempenhou um papel na leitura e tratamento da subjetividade moderna, deve-se indagar qual sua contribuição para o momento atual, onde se percebem cada vez mais os efeitos dessa exclusão, caso contrário, deve-se concordar com Lacan de "que antes renuncie a isso, portanto, quem não conseguir alcançar em seu horizonte a subjetividade de sua época"[21].

Dessa forma, a concepção lacaniana salienta no horizonte o desenvolvimento do discurso da ciência associado ao discurso do capital, produzindo novas formas de resposta que podem retornar como agressividade e violência, mas também fortalecer as concepções sanitárias da punição, do castigo e da exclusão dos indivíduos, como se fosse possível extirpar o mal de toda forma de laço social. Ele destaca "a clave no discurso do capitalista, em sua curiosa copulação com a ciência"[10], de modo novo de operação do laço social. Nele o sujeito acredita acessar, via objetos de consumo, uma satisfação perdida. Prescinde do saber-fazer com seu próprio corpo, rejeitando a divisão subjetiva que o constitui como sujeito de desejo inconsciente. A aliança do capital com a ciência forja a ilusão de totalidade a partir da qual o sujeito prescinde do outro e usufrui do corpo como objeto.

Procuramos identificar também como o conceito de angústia possibilita pensarmos a segregação. Para Freud[22], a angústia é um sinal indicativo de uma situação de perigo do qual o eu foge frente à hostilidade do supereu. Para Lacan[23], a angústia não é sem objeto, encontrando-se identificada na relação com o desejo do Outro, na relação do sujeito com o significante, com o desejo e a identificação narcísica, situando-a a partir de seu retorno a Freud, mais próxima da efusão, que não se confunde com a emoção, já que é uma perturbação mais profunda. Assim, a angústia é um afeto e este não é recalcado, mas se desprende, fica à deriva, podendo encontrar-se deslocado, enlouquecido, invertido ou metabolizado. Nesse ponto errante, o sujeito torna-se captura fácil da ingerência do supereu, que se exercita com base no gozo promovido pela fruição que o capitalismo oferece via objetos *gadgets*. A angústia se perpetua numa suspensão da solução, que se daria pela via do desejo e da responsabilidade pelo ato. Com a lógica capitalista, ao contrário, o jovem se refugia em prazeres fugazes com os objetos que se

alojam no ponto vazio do corpo por onde o sujeito se relaciona com o Outro. Produz-se uma obturação do desejo e uma ilusão de felicidade.

O sujeito, no encontro com o Outro simbólico, ponto de onde projeta seu eu, mira-se fixando-se no ponto vazio de seu ser, a partir do qual acredita se fazer reconhecer. Nesse ponto, não todo traduzido e não todo recoberto pela linguagem, o gozo se aloja, há uma "reserva libidinal". "Aqui se perfila uma relação com a reserva libidinal, ou seja, com esse algo que não se projeta, não se investe no nível da imagem especular, que é irredutível a ela, em razão de permanecer profundamente investido no próprio corpo"[23]. O lugar de onde, pois, o sujeito se mira no Outro "podemos designar pelo termo *'êxtimo'*, conjugando o íntimo com a exterioridade radical"[24]. Assim, instalado o sujeito nesse vazio, sem perspectiva de saída, a angústia torna-se motor da errância, da paralisação ou da atuação. "Adrenalina" ou "vida *loka*" tornam-se nomes, para os jovens, dessa vivência autista, isolada, singular, com uma satisfação autoerótica, segundo Lacan, que prescinde do outro numa modalização autista de gozo, alimentadora de processos segregatórios que dificultam o enlaçamento.

Outra perspectiva que nos interessa para pensar a segregação em relação à angústia é a dimensão da fala e sua referência à castração, passando especificamente pelo ritual da circuncisão. Segundo Lacan[23], essa não é a causa nem o análogo da castração, mas refere-se ao sujeito em relação à sua marca. Trata-se de um ponto essencial quanto à delimitação do objeto e sua função de corte para o sujeito. Não sendo sem objeto, a angústia é um sinal que não engana, tratando-se de uma defesa em relação ao real. O que situa o lugar desse real está na operação chamada divisão e o objeto "*a* é o que resta de irredutível na operação total do advento do sujeito no lugar do Outro, e é a partir daí que ele assume sua função [de causa para o desejo]"[23]. Portanto, o conceito de angústia permite pensar a função de resto e o que isso significa na história do povo judeu para o restante do mundo. Conforme Lacan[23], o resto é "aquilo que sobrevive à provação da divisão do campo do Outro pela presença do sujeito"[23]. A circuncisão destaca "a função do resto, essa função irredutível que sobrevive à prova do encontro com o significante puro"[23], com a linguagem.

Dessa função de resto apreendemos os efeitos da segregação no mundo, principalmente na Segunda Guerra Mundial, que evidenciou o aspecto mais sombrio da tensão entre a civilização, os homens e as minorias. Para Lacan[17], o campo de concentração também evidencia essa facticidade real, de onde vimos emergir como consequência os remanejamentos dos grupos sociais pela ciência.

Por um lado, ao pensarmos a segregação pelo conceito de angústia, identificamos a situação de um povo que constituiu um paradigma para outros povos ou minorias, encontrados na condição de resto. Não seria diferente pensarmos a situação de adolescentes

e jovens que operam no mundo margeando a normatividade, cuja condição de resto é fortalecida pelo avanço do mundo globalizado e da normatização que só os inclui sob a condição de que estejam excluídos ou eliminados, como corpos não passíveis de luto. Se, por um lado, o campo de concentração evidenciou o real por meio do tratamento dado às minorias, por outro, os efeitos do progresso da ciência produziram interferências sobre todos os grupos sociais. São esses processos que Lacan[17] anteriormente destacou como "universalização" dos efeitos introduzidos pela ciência sobre os grupos sociais, que já naquela época o levaram a advertir que o "nosso futuro de mercados comuns encontrará seu equilíbrio numa ampliação cada vez mais dura dos processos de segregação"[17]. E lembra o fenômeno que é uma das nossas coordenadas geográficas: o racismo.

Tais mudanças levaram Lacan[25] a chamar a atenção para uma época que foi a primeira a sentir os efeitos do novo questionamento de todas as estruturas sociais pelo progresso da ciência, destacando que a segregação é o problema mais intenso de nossa época. Ele nos deixa a pergunta: "como fazer para que massas humanas fadadas ao mesmo espaço, não apenas geográfico, mas também, ocasionalmente, familiar, se mantenham separadas"?[25] Por nos fazermos isolados juntos, isolados do resto, como compor alianças?

Os efeitos generalizados que a expansão dessa nova ordem produziu no mundo e em nossa sociedade, somados à universalização de um modo de vida decorrente da articulação entre o discurso da ciência e o discurso do capital, evidenciaram as mudanças do lugar das diferenças entre os grupos sociais. Não se suporta mais o múltiplo no Um, a diferença na unidade. A globalização operou uma homogeneização dos corpos, dos modos de vida e dos costumes que exclui radicalmente tudo o que a ela, em sua vertente do consumo, se opõe. Se a segregação e o racismo se intensificaram, Lacan[25] deixa um importante questionamento sobre o problema, dando-lhe o nome apropriado de segregação, pois "se trata de saber como responderemos, nós, os psicanalistas, à segregação trazida à ordem do dia por uma subversão sem precedentes"[25].

O Psicanalista Diante da Segregação

Duas perguntas cruciais são deixadas por Lacan[17] e, diante delas, é preciso se pôr a trabalho. Até onde se pode constatar, a ocupação do mesmo espaço pelas massas se configura de diferentes maneiras, mas não se pode negar que é por um traço de identificação que se funda uma separação radical. Tudo indica que é pela introdução de novos discursos ou comunidades de gozo que as massas se isolam e se mantêm separadas. No contexto atual, cabe perguntar: como fazer para manter juntas as massas sem eliminar a diferença?

É importante destacar que o discurso da psicanálise não se institui como uma verdade. Se, para Lacan[26], todo discurso é semblante e implica um modo de dominação ou adestramento do gozo, o discurso analítico é o único que pode produzir um novo estilo de significante mestre e, portanto, afeito ao sujeito e aos coletivos, favorecer a composição do "em comum". Consideramos que a segregação tem uma vertente estrutural que difere de sua inscrição como discurso. Há algo que inscreve a condição do homem no mundo e há algo que articula sua relação discursiva no laço social. Esse passo entre sujeito e civilização é central para se pensar como tratar a segregação a partir de um plano subjetivo e político, atravessado pelas operações econômicas, mas, sobretudo, pelas discursivas.

Consideramos, portanto, que a segregação não surge apenas no discurso do mestre, mas em qualquer articulação discursiva composta em torno de um modo de gozo, reclamando também a sua exclusão. Se a segregação é efeito da produção da ciência sobre os grupos, também consideramos que há algo nela que é propriamente humano. Ou, então, que há algo no humano que é eminentemente segregatório.

Considerando os aspectos da segregação estabelecidos em nosso estudo, procuramos formalizar como se dá a construção da segregação nos espaços formais, institucionais e sociais, onde os dispositivos constituem marcas de passagem na vida dos adolescentes e as circunstâncias de vida revelam um saber-fazer do sujeito frente às condições segregatórias com as quais se depara. Consideramos a importância de se identificar um cenário demarcatório entre a contingência e a resposta do sujeito, além de observar como o sujeito opera e produz respostas a partir dos elementos de inclusão e exclusão.

Dessa forma, pode-se identificar a existência de elementos determinantes nos processos de segregação, pois a alternância entre a estrutura da segregação e o campo de seus determinismos possibilita pensar como o sujeito se posiciona frente aos processos segregatórios, enquanto a ordem da contingência possibilita ou não operar fortalecendo a segregação. Há uma lógica na segregação.

Tomamos da exclusão o primeiro passo para compreender tal lógica, pois aquilo que não está incluído pode se constituir como experiência de reconhecimento no campo do Outro. Todo sujeito tem uma trajetória que lhe permite ver com outra significação o seu ser, e assim conseguir operar e dar outra resposta frente à contingência. Se há uma lógica subjetiva ao operar com a segregação, também consideramos que essa lógica pode ser tomada a partir de peculiaridades entre membros de um grupo, tal como destacado por Freud[8].

Se há uma lógica na segregação, a adolescência constitui uma marca importante, uma vez que colocará questões com as quais os adolescentes se deparam, exigindo uma invenção para lidar com esse encontro sempre faltoso, sem resposta pronta. Ao

mesmo tempo em que se expõe sua divisão subjetiva, a possibilidade de resposta constitui alternativa a uma mudança de posição. Isso pode ter um sentido de ritual com valor simbólico de reconhecimento, pois o sujeito terá de operar entre uma ordem interna e um código externo, em que é convocado a responder e da sua decisão fazer uma passagem do lugar de excluído da norma fazendo-se incluir a partir dela.

As marcas identificatórias podem ser resolutivas para o sujeito, assim como o reconhecimento e o pertencimento, constituindo uma passagem que tem valor de ato. Na passagem entre o reconhecimento e a identificação, o sujeito passa a dever fidelidade a um novo código: o da lei do mais forte, tornando-se parte do conjunto do qual estava excluído. Ao se fazer incluído, também participa da exclusão dos outros. Muitas vezes se trata de uma estratégia imaginária que organiza o campo de identificações para um sujeito durante determinado tempo, deixando posteriormente de ser um índice.

Ao consideramos o modo como um sujeito opera em relação à segregação, salientamos que entre exclusão e inclusão o sujeito pode se valer de sua relação de pertencimento e desenvolver estratégias para sua inclusão. Encontra-se, portanto, entre uma indicação do modo como opera em suas escolhas em caso de exclusão e inclusão.

Assim, há algo próprio do campo de determinação do sujeito e com o qual responde diante da contingência. Caberá identificar também quais os articuladores que organizam e enlaçam o sujeito com os seus semelhantes, pois dessa organização poderá advir a chave de seu pertencimento. Entretanto, existe a possibilidade de o sujeito se incluir ou não. Isso também depende de um encontro sempre contingencial. É importante também considerar as passagens que o sujeito realiza, pois entre contingência e determinação existirá algo determinante para pensarmos que inclusão e exclusão são contingenciais.

No âmbito subjetivo, a resposta que cada sujeito dá pode ser um obstáculo ou uma abertura a alguma intervenção que vise uma virada, uma linha de fuga. Dependerá muito mais do modo como cada um responderá ao encontro com o real, implicando uma decisão e uma escolha. Os aspectos singulares da posição do sujeito a partir de acontecimentos determinantes em relação à segregação identificam como o sujeito responde ao encontro com a contingência. A maneira como o sujeito responde configura uma política dos corpos segregados na atualidade.

Se o sujeito é marcado pelo encontro com o Outro, a partir do qual insere seu ser no mundo, corpo e palavra determinam condições de resposta e abrem ou isolam possibilidades de mudança subjetivas nos quadros estruturais que delimitam os processos segregatórios. Nesse sentido, a psicanálise se faz parceira de um movimento político mais amplo que inclui o sujeito numa complexa trama de determinações e contingências. Se toda regra tem exceção, para a psicanálise a exceção é o fundamento

da regra. A partir do que lhe faz exceção, o sujeito funda a sua inclusão no laço social, vinculando-se à comunidade dos homens.

Conclusão

Ao identificarmos como as formas do político contribuem para a reprodução da segregação e como a subjetividade responde aos efeitos da segregação no mundo contemporâneo, consideramos que há uma complexidade na lógica da segregação. Menos preocupados em definir propriamente um conceito de segregação, procuramos compreender o lugar daquilo que se encontra fora da normatividade, sem pretender reintegrá-lo. Dando lugar ao que se encontra excluído, a psicanálise se ocupa em incluir a dimensão inconsciente/subjetiva, possibilitando pensar os efeitos da segregação no mundo contemporâneo, onde exclusão e inclusão constituem respostas do corpo social, do discurso e do sujeito ao real.

Quanto à adolescência e juventude, os problemas estabelecidos pela segregação possibilitaram identificar que a incidência do discurso do capital e da ciência modifica o seu lugar no mundo e as formas de operar no social incluem a violência. O efeito dessa articulação discursiva engendra um saber normativo, disciplinar e regulamentador sobre os corpos, tornando opaco o lugar da transição a que se refere a adolescência e o lugar da transformação inerente à juventude.

A peculiaridade da adolescência em relação à transgressão é subjugada à disciplina e sobre o comportamento transgressor pesam as nomeações, as classificações e as regulamentações, como se fosse possível eliminar o pulsional em cada um. Tais condições aproximam cada vez mais a adolescência e a juventude da violência. Como efeito da relação entre violência, política e segregação, surge um novo discurso que marca a adolescência e a juventude associando-as à violência e ao perigo.

Identificando essa proximidade da violência junto a essa parcela de adolescentes e jovens brasileiros, negros, pobres, do sexo masculino, moradores de favelas; verificamos que se trata de uma condição política estrutural. Os discursos contemporâneos favorecem o apagamento e a eliminação da diferença. A violência pode se tornar uma resposta dos adolescentes e jovens frente à segregação.

Entretanto, também existem aspectos subjetivos importantes na relação entre exclusão e inclusão, permitindo ao sujeito operar como exceção e experimentar uma suspensão que lhe permita julgar e decidir seu destino, conferindo validade às respostas ao enlaçamento social e demonstrando que a inclusão se faz a partir de uma exclusão. São operações não excludentes entre si.

A articulação da subjetividade à dimensão política e o modo como o sujeito opera frente à segregação demonstram que a exclusão é um índice da construção de sua inclusão, sustentada nos elementos que encontra no social (linguagem do Outro) para tecer seu enlaçamento. A lógica do pertencimento hoje demonstra processos rígidos e imutáveis que dificultam operar politicamente outras formas de negociação, reforçando a segregação. A partir daí, o sujeito partilha da mesma lógica da segregação da sociedade. Dessa operação, existem elementos determinantes, alternando entre a estrutura da segregação e o campo de seus determinismos. Com isso, a posição do sujeito frente aos processos segregatórios, enquanto marcada pela ordem da contingência possibilita, ou não, operar fortalecendo a segregação. Diante da exclusão, o sujeito opera ressignificando sua trajetória anterior e inventando novas marcas significantes que lhe permitem ver com outra significação o seu ser, e com o que opera e dá outra resposta.

Concluímos, portanto, que a segregação é estrutural, existindo em qualquer sistema social. Logo, onde há homem, há segregação. Se a psicanálise aponta a incidência do mal-estar na civilização,[18] essa tensão estabelece uma forma de organização social, enquanto os efeitos dos discursos da ciência e do capital interferem na organização das massas[25], uma característica do biopoder que interfere nos fenômenos grupais.

Assim, o sujeito é determinado pelo inconsciente e a história pessoal que o antecede constitui no encontro entre corpo e linguagem, marcas que condicionam sua presença no laço social, a partir das quais ele orienta suas formas de satisfação – desejo/gozo. A forma como o sujeito se posiciona nos processos segregatórios é contingente no sentido de que pode ou não operar fortalecendo a segregação ou abrindo outras possibilidades de inclusão. Entre determinação e contingência situa-se a posição do sujeito. E isso implica sua responsabilidade.

Sendo a segregação estrutural, o sujeito consegue lidar com ela de acordo com o modo com o qual goza. Entre dois campos de determinação, o determinismo social e econômico de um lado e o determinismo inconsciente, de outro, a resposta que o sujeito dá repercutirá no encontro contingente desses dois campos, abrindo a via de sua solução, produzindo uma resposta no laço social.

Sendo a segregação estrutural, não se deve pretender eliminá-la. O modo como o sujeito se apresenta a partir de seus determinantes históricos e as respostas dadas a partir deles, seu modo de gozo e as respostas dadas ao encontro com a contingência, sempre do lado do inconsciente, permitem pensar as soluções criadas no social, sem pretender domesticar aquilo que cabe ao sujeito, ou seja, sua decisão. Diante do impossível o sujeito pode se deparar com a contingência do possível, não sucumbindo nem à violência, nem à segregação. São possibilidades das quais um sujeito pode contingencialmente se valer para enfrentar o impossível do laço social.

Referências

1. Freud S. As perspectivas futuras da terapêutica psicanalítica. Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1976, Vol. XI, p. 132.
2. Guerra AMC, Martins AS, Canuto LGG. (2015). A guerra do tráfico como sistema de vida para adolescentes autores de ato infracional. [publicação on line] 2015 [acesso em 26 de janeiro de 2016]. Disponível em http://revues.mshparisnord.org/cultureskairos/index.php?id=1092
3. Freud S. Sobre o narcisismo: uma introdução. Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1974, Vol. XIV, p. 85-119.
4. Freud S. O recalque. Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1974, Vol. XIV, p. 165-182.
5. Freud S. O estranho. Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1976, Vol. XVII, p. 273-318.
6. Freud S. O Eu e o Isso. Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1976, Vol. XIX, p. 13-83.
7. Freud S. A negativa. Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1976, Vol. XIX, p. 293-300.
8. Freud S. Psicologia de grupo e análise do eu. Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1976, Vol. XVIII, p. 89-179.
9. Freud S. Totem e tabu. Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1974, Vol. XIII, p. 13-194.
10. Lacan J. O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.
11. Freud S. O tabu da virgindade (Contribuição à psicologia do amor III). Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1970, Vol. XI, p. 175-192.
12. Freud S. O futuro de uma ilusão. Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, Vol. XXI, p. 13-71.
13. Lacan J. Du discours psychanalytique. Milão: La Salamandra, 1978, p. 32-55.
14. Freud S. (1939/1975). Moisés e o monoteísmo. Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1975, Vol. XXIII, p. 13-161.
15. Lacan, J. A psiquiatria inglesa e a guerra. Outros Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003, p. 106-126.
16. Lacan J. A agressividade em psicanálise. Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p. 104-126.
17. Lacan J. Proposição de 09 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola. Outros Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003a, p. 248-264.
18. Freud S. O Mal-Estar na Civilização. Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago: 1974, Vol. XXI, p. 75-171.
19. Lacan J. Introdução teórica às funções da psicanálise em criminologia. Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p. 127-151. (1950a)
20. Lacan J. Premissas a todo desenvolvimento possível da criminologia. Outros Escritos. p. 127-131). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003, p. 127-131. (1950b)
21. Lacan J. Função e campo da fala e da linguagem. Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p. 238-324. (1953)
22. Freud S. Inibições, sintomas e angústia. Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1976, Vol. XX, p. 95-201.

23. Lacan J. O seminário, livro 10: a angústia. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
24. Lacan J. O Seminário, livro 16: de um Outro ao outro (Trad. Vera Ribeiro). Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
25. Lacan J. Alocução sobre as psicoses da criança. Outros Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003, p. 360-361. (1967b
26. Lacan J. O Seminário, livro 18: de um discurso que não fosse semblante. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

Capítulo 7

RACISMO

Rejane Ferreira dos Reis
Eliane de Freitas Drumond
Cristiane Freitas Cunha

Resumo

Neste capítulo os principais componentes do racismo e os seus efeitos na sociedade brasileira são analisados por meio de um percurso histórico sobre a América Latina e o Brasil. A descrição da evolução histórica do sistema classificatório racial brasileiro adotado oficialmente mostra que as mesmas são resultados de opções socialmente construídas. Ao longo dos anos, a raça foi uma construção útil não só para classificar a variação humana, mas também para fundamentar a exploração de grupos considerados inferiores. A construção do conceito raça, a escravidão no país, o ideal do embranquecimento, o mito da democracia racial foram definidores da construção da identidade nacional e das formas de percepção do racismo no Brasil.

Palavras-chave: *Raça. Racismo. Violência. Mito da Democracia Racial. Ideal de Embranquecimento. Estigma.*

Raça, Cor, Etnia

O sistema classificatório racial brasileiro é resultado de opções socialmente construídas. Tais escolhas são reflexo da dinâmica sociocultural da sociedade brasileira[1]. A ideologia dominante, as práticas raciais, a mobilidade social e as respostas estatais a demandas sociais e políticas influenciam nas definições das categorias raciais oficiais e nas formas de coleta de dados referentes a essas categorias.[2]

A classificação racial está presente no Brasil desde o primeiro CENSO realizado em 1872. Desde então, foram várias as modificações ocorridas, incluindo períodos em que o quesito racial não foi pesquisado. Em 1872 a classificação por raças foi definida em quatro opções: branco, preto, pardo e caboclo. A classificação "caboclo" foi direcionada para contabilizar a população indígena do país. No segundo censo demográfico, realizado em 1890, o termo mestiço substituiu pardo. Encontraram-se dois critérios na classificação da população no mesmo quesito. Um dos quesitos utilizados foi a cor dos entrevistados e o outro reportava-se à ascendência ou origem racial. O termo mestiço foi utilizado para designar a união de pretos e brancos. Caboclo foi o termo que designava os índios e seus descendentes[3].

Note-se que a mestiçagem foi promovida aqui à condição de categoria, assumindo claramente o sentido atribuído pelo branqueamento, qual seja, o de diluição do sangue negro no cruzamento com os contingentes migratórios, que levaria ao gradual desaparecimento desta população[3].

As informações sobre cor ou raça não foram coletadas nos censos de 1900 e 1920. Não foram realizadas operações censitárias no país em 1910 e 1930. A partir do censo de 1940, utilizaram-se categorias de cor sem referência às raças: branca, preta e amarela. A categoria amarela foi designada para resolver a imigração japonesa que ocorreu, principalmente, entre 1908 e 1930.[3] Nascimento[1] afirma que a cor converte-se no "suporte para as representações ambíguas que satisfizeram o ideário de nação que visava agregar e não dividir". É necessário restaurar a marca temporal dos grupos e sua correspondência com os processos sociais, "caso queiramos entender as fronteiras que as pessoas traçam ao estabelecer uma distinção entre grupos a que se referem como "nós" e grupos a que se referem como "eles"[4].

Os censos de 1950 e 1960 reincorporaram o grupo pardo à categorização de cor. Foram os primeiros levantamentos que possuíam explicitamente, como orientação nas suas instruções de preenchimento, o respeito à resposta da pessoa recenseada. Esses censos fundaram o princípio de autodeclaração. A variável cor foi excluída no censo de 1970 e, em 1980, retornou a pesquisa. A categoria indígena foi acrescentada no

censo de 1991. Houve modificação da variável entre os censos de 1991 e 2000. Em 1991, a variável era denominada "raça ou cor". Em 2000, passou a ser "cor ou raça". Em 2010, último censo realizado, utilizaram-se as mesmas categorias (branca, preta, parda, amarela, indígena). O censo 2010 indagou a respeito da etnia e língua falada pelos indivíduos identificados como indígenas[5].

As definições de negro no Brasil ora são feitas por sua marca (aparência), ora por sua origem (raça e/ou etnia). As denominações preto, negro, moreno, mulato, crioulo, pardo, mestiço, cabra ou qualquer outro eufemismo levam todo mundo a compreender, "é que se trata de um *homem-de-cor*, isto é, aquele assim chamado descendente de africanos escravizados"[6].

Cor[7] designa que a "[…] cor ou ou conjunto de cores constituem elementos distintivos ou simbólicos de alguma coisa […]" ou "coloração da pele". A utilização do termo negro refere-se apenas à cor da pele, esvaziando-se das noções históricas e culturais da origem africana. O uso do termo "afrodescendente" preserva os aspectos históricos e culturais, caracterizando as ligações de identidade entre os descendentes de africanos em todo o mundo.[8]

O termo "etnia", segundo Houaiss[7], define "grupo de indivíduos com língua, religião e maneiras de agir comuns". A substituição da categoria "raça" pela categoria "etnia" inaugura e destaca aspectos culturais e é coerente com a inexistência de "raças" biológicas. A mudança do critério biológico pela temática da "etnia" escamoteou o fundamento da inferioridade racial. "A noção de etnia não consegue substituir a de raça porque os grupos humanos designados pelo termo raça são mais inclusivos, remetendo, em geral, a uma origem geográfica de ascendência"[8].

Como bem enfatiza Nascimento[8], "o conceito de 'raça' e sua utilidade como categoria de análise científica vem sendo contestado com veemência desde o final da Segunda Guerra Mundial". Historicamente, a raça foi uma construção útil não só para classificar a variação humana, mas também para fundamentar a exploração de grupos considerados inferiores. As categorias raciais existentes não representam a distinção biológica. As categorias raciais atuais são mais parecidas do que diferentes em termos de características biológicas e genéticas e não há algum critério para distinguir inequivocamente diferentes grupos raciais[9].

Após o holocausto contra os judeus na Europa, criou-se uma concordância sobre a necessidade de afastar as diferenças raciais da compreensão e realidade social e "[…] institui-se, nas ciências humanas, uma espécie de daltonismo universalista"[8]. Entretanto, o banimento da categoria "raça" não funcionou para a redução dos efeitos segregativos sobre os povos que atinge. A percepção de "raça" abrange circunstâncias

históricas e culturais. Os contrastes sociais configuram-se de acordo com as diferenças raciais operativas em muitas sociedades. As práticas discriminatórias incidem sobre indivíduos classificados racialmente e considerados inferiores, embora no sentido biológico ou genético tal distinção inexista. A recolocação de "etnia" no lugar do termo "raça" perde o sentido e reforça a negação do racismo, uma vez que refutamos a existência das "raças". A função do "*sortilégio da cor"* é escamotear a ideologia racista, exaltando o critério da cor e etnia, que teria prevalecido sobre o de raça[8].

Neste trabalho, o termo "raça" foi utilizado como categoria socialmente construída sob padrões que divergem de uma sociedade para outra e de um momento histórico para outro.

Através dos tempos, vimos a religião católica justificar e depois condenar a escravidão e as discriminações. Mas, ao reduzir tudo à noção de dignidade humana, eliminava-se o problema do preconceito. Os cientistas, após muitas reticências, admitiram que o preto era um ser humano; in vivo *e* in vitro *o preto tinha se revelado análogo ao branco; mesma morfologia, mesma histologia. A razão assegurava a vitória em todas as frentes. Eu era readmitido nas assembleias. Mas tive de perder as ilusões[10].*

A Origem do Conceito Raça

O conceito de raça, embora controverso, nasce com a história da América, que foi um meio de conferir validade às relações de dominação impostas pela conquista. É provável que sua origem se refira às diferenças fenotípicas entre conquistadores e conquistados, baseada em presumidos diferenciais biológicos entre esses grupos. Essa ideia criou identidades e relações sociais historicamente novas: índios, negros e mestiços. Anteriormente, os espanhóis, portugueses e europeus, de maneira geral, designaram apenas a procedência geográfica ou o país de origem. A partir da formulação das raças, construíram novas identidades com conotação racial. A dominação era a tônica das relações sociais. As identidades constituídas a partir das conotações raciais foram relacionadas às hierarquias, lugares e papéis sociais correlatos. A imposição de dominação foi consequência desse padrão. "Em outras palavras, raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população"[11].

A cor e os traços fenotípicos dos colonizados tornaram-se atributo representativo da categoria racial. Os explorados mais relevantes foram os negros, sendo que a economia dependia, principalmente, do trabalho deles. "Os dominantes chamaram a si mesmos de brancos"[11]. A expansão do colonialismo europeu levou à produção do pensamento eurocêntrico com a consequente construção da ideia de raça como naturalização das relações coloniais de dominação entre europeus e não europeus. "Colo-

nizar significa, antes de qualquer coisa, dominar, dominar recursos físicos e humanos, mas também dominar discursivamente, pensar e falar sobre os indivíduos e territórios subjugados, e com isto afirmar o poder colonial"[12].

As ideias e práticas de relação de superioridade/inferioridade entre dominantes e dominados foram legitimadas historicamente. A situação natural de inferioridade em que foram colocados os povos conquistados e dominados, que encontrou expressão por meio da criação de raças, tornou-se o primeiro critério substancial para a classificação da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade[11]. A ideia de raça levou à criação de novas identidades históricas e foram associadas à natureza dos papéis e lugares na nova estrutura global de controle do trabalho. Assim, instituiu-se uma organização racial do trabalho. A organização racista do trabalho e dos modos de exploração do capitalismo colonial foi bem-sucedida na América. O resultado se expressou numa seletiva associação da "branquitude social" com o salário. A articulação de uma raça particular com cada forma de controle do trabalho construiu uma nova tecnologia de dominação/exploração que pareceu naturalmente associada[11]. "Na América, a escravidão foi deliberadamente estabelecida e organizada como mercadoria para produzir mercadorias para o mercado mundial e, desse modo, para servir aos propósitos e necessidades do capitalismo"[11]. Na América, as formas e controle do trabalho foram associados em torno da estrutura do capital e do mercado mundial.

O capital nasceu por volta dos séculos XI-XII. Tratava-se de uma relação social baseada na mercantilização da força de trabalho, sendo mais antigo que a América. Entretanto, somente com a América pode firmar-se e prevalecer mundialmente, tornando-se o eixo em torno do qual todos os outros contornos foram associados para os fins do mercado mundial. O capital transformou-se, assim, no modo de produção dominante. Embora o capital tenha existido anteriormente à América, o capitalismo como sistema de relações de produção instalou-se na história apenas com a emergência da América[11].

A história é, contudo, muito distinta. Por um lado, no momento em que os ibéricos conquistaram, nomearam e colonizaram a América (cuja região norte ou América do Norte colonizarão os britânicos um século mais tarde), encontraram um grande número de diferentes povos, cada um com sua própria história, linguagem, descobrimentos e produtos culturais, memória e identidade. São conhecidos os nomes dos mais desenvolvidos e sofisticados deles: astecas, maias, chimus, aimarás, incas, chibchas, etc. Trezentos anos mais tarde, todos eles reduziam-se a uma única identidade: ***índios****. Esta nova identidade era racial, colonial e negativa. Assim também sucederam com os povos trazidos forçadamente da futura África como escravos: achantes, iorubás, zulus, congos, bacongos, etc. No lapso de trezentos anos, todos eles não eram outra coisa além de* ***negros****[11].*

O etnocentrismo é um conceito antropológico que difunde a tendência de cada grupo étnico a considerar sua própria cultura e o seu ponto de vista como uma visão de mundo atribuída a toda a humanidade[8]. Do ponto de vista eurocêntrico, por não serem considerados sujeitos racionais, certas raças são sentenciadas como inferiores. Tais fatos os reduzem a domináveis e exploráveis. As teorias elaboradas na segunda metade do século XIX influenciaram na gênese do conceito de raça. O preceito da diversidade humana, anatômica e cultural produzia hierarquias raciais. Essas hierarquias localizavam os europeus civilizados no topo. Os negros e os índios se revezavam na base. Todos os demais ocupavam posições intermediárias[13]. A crença no mito do estado de natureza e da cadeia do processo civilizatório que culmina na civilização europeia reforça que algumas raças, como os negros, índios e amarelos, estão mais próximas da natureza que os brancos. O eurocentrismo marcou de forma contundente a história da América Latina.

O termo raça foi utilizado para classificar e hierarquizar a população brasileira. "A cor da pele é o elemento preponderante que define as categorias raciais empregadas, mas a hierarquização é subjetivamente ancorada, num sentido civilizatório, na ordem moral"[13]. A classificação das pessoas se realiza em todos os âmbitos. A raça é o mais eficaz instrumento de dominação. A exploração exige como requisito a dominação e serve como o classificador universal no atual padrão mundial de poder capitalista. Ao mesmo tempo em que possuímos tantos traços europeus, somos profundamente diferentes: "[…] Daí que quando olhamos nosso espelho eurocêntrico, a imagem que vemos seja necessariamente parcial e distorcida"[11],

Uma Nação Construída sobre a Escravidão

"Sentimento de inferioridade? Não, sentimento de inexistência"[10].

Os africanos trazidos sob correntes, rotulados como subumanos ou inumanos, foram trazidos para o Brasil por volta de 1530. Eles existiram como "força de trabalho" desde o início da colonização portuguesa, o que foi decisivo para o começo da história econômica do país. O sistema escravocrata estabelecido usufruiu da fama de ser uma organização humana. Essa impostura colonizadora aspirava à marca da benignidade e licitude civilizadora. Isso deturpou a história dos africanos que foram escravizados e/ou assassinados pelos colonizadores. "Esse tipo de racionalização constitui um modelo da ideologia das classes governantes tentando o impossível: provar a ausência do racismo na sociedade escravista"[6]. A estratificação social apresentada como oposta à estratificação racial não se sustentava como argumento. O fator racial determinou a posição social.

Os escravos africanos foram submetidos aos mais cruéis tratamentos. A mortalidade dos escravos não aparece nas estatísticas falsificadas. A ideia "é que a mentira no exterior

habilita o governo a não fazer nada no país e deixar os escravos entregues à sua própria sorte"[6]. Os africanos não foram dóceis ao regime escravocrata. O suicídio, o crime, a fuga, a insurreição e a revolta foram formas de protesto e recusa daquela condição imposta.

"A partir de 1850, quando se tornou claro que a escravidão não perduraria por muito tempo, a imigração passou a desempenhar um papel central nas políticas públicas"[14].

Nos diagnósticos das elites intelectuais e políticas, não era necessário debater a situação dos indígenas e dos negros. Na visão desse grupo, o futuro de negros e índios era o desaparecimento gradual como grupos raciais e étnicos específicos. "Para satisfazer aos interesses do projeto de Brasil Nação, a miscigenação foi a saída teórica e prática encontrada"[1].

O Ideal de Embranquecimento

Após 1850, a miscigenação ocupou posição privilegiada no discurso nacionalista brasileiro. "A etnicidade foi de importância crítica para a negociação da identidade brasileira nos últimos 150 anos"[14].

A miscigenação levaria à formação de uma futura raça histórica brasileira, orientada para o "branqueamento" da população. A proposição eugênica de que uma única "raça nacional" era biologicamente possível fornecia um arcabouço ideológico conveniente para o apoio dado pelas elites nacionais e imigrantes às políticas que visavam promover o ingresso de imigrantes "desejáveis" que viriam a "embranquecer" o país. As políticas influenciadas pela eugenia, a princípio, favoreceram a entrada de trabalhadores alemães, portugueses, espanhóis e italianos, como "braços para a lavoura"[14].

Nesse sentido, a ocupação do território nacional por meio de políticas de imigração que incentivaram a colonização por imigrantes europeus teve papel preponderante e fez cair a hipocrisia da não discriminação. O sonho das elites do embranquecimento da população apoiou o ingresso dos imigrantes europeus. Tal fato levaria a uma transformação social. "À medida que os colonos se tornassem brasileiros, o Brasil se tornaria europeu"[14]. Tal fato coincidiu com a expectativa dos imigrantes de virem a ser incluídos na categoria desejável. Para a inclusão na raça brasileira, a "brancura" permaneceu como condição importante e as políticas de imigração foram explicitamente preconceituosas. De acordo com a teoria do embranquecimento, o imigrante branco e europeu seria fundamental para a regeneração racial e civilização do trabalhador nacional[13]. Posteriormente, houve modificações na brancura como categoria cultural, após a imigração de sírios, libaneses, japoneses e de seus descendentes[14]. Em 1850, com a promulgação da Lei 601, passou a vigorar uma política mais consistente, "que regulamentou a concessão

de terras públicas e tornou mais fácil a expedição de títulos de propriedade para estrangeiros - um ato coincidente com a abolição do tráfico de escravos"[13].

As políticas de incentivo à imigração de europeus excluíram os trabalhadores livres e ex-escravos do sistema de colonização com pequena propriedade. Não houve qualquer preocupação com o destino da população escrava, nem com os demais trabalhadores nacionais. "O significado mais imediato de 'trabalho livre' é a desqualificação dos negros e mestiços para o trabalho independente"[13]. A depreciação dos negros se fez por padrões morais e pela imaginada incapacidade de produzir em um sistema de livre iniciativa. "[…] Os pretos tiveram de se situar diante de dois sistemas de referência. […] seus costumes e instâncias de referência foram abolidos porque estavam em contradição com uma civilização que não conheciam e que lhes foi imposta[10]. Os negros estavam destinados ao desaparecimento no contexto de uma civilização não escravista.

O primeiro decreto do governo, após a proclamação da República em 1889, proibia a imigração de asiáticos e africanos. Posteriormente, essa proibição foi estendida a todos que o governo considerasse africanos ou asiáticos. Estavam incluídas nesse grupo pessoas que jamais haviam estado na África ou na Ásia[14]. O branqueamento da raça era idealizado como um processo seletivo de miscigenação que, dentro de determinado período, produziria uma população de fenótipo branco. Os imigrantes contribuiriam para o branqueamento da população. O papel do imigrante foi bem definido: colaborar para a formação de um tipo brasileiro. A imigração branca cooperaria para a extinção dos mestiços, negros e índios[13]. "Ao final, a homogeneização da identidade nacional e cultural jamais veio a ocorrer"[14].

"A miscigenação não eliminou a discriminação, apenas a pluralizou, matizou, modalizou, conforme a presença ou a ausência gradual de características 'negras', mas, principalmente, pela tonalidade da cor da pele […]"[15]. O negro foi definido como inferior e submisso na ordem social escravocrata. Tomou o branco como modelo de identidade por não possuir outra concepção positiva de si mesmo. O belo e sua contraparte, o feio, são definidos pela autoridade da estética branca. Os brancos ocupam lugares de poder e tomada de decisões[16]. "A definição inferiorizante do negro perdurou mesmo depois da desagregação da sociedade escravocrata e de sua substituição pela sociedade capitalista, regida por uma ordem social competitiva"[16].

O Mito da Democracia Racial

"O olho não é apenas espelho, mas espelho retificador. O olho deve nos permitir corrigir os erros culturais"[10].

No Brasil, foi instituída uma suposta ideologia de antirracismo que tenta encobrir a realidade de discriminação racial. A permanência dos indivíduos de cor escura na base da pirâmide social estaria reduzida à simples coincidência ou ao vestígio estrutural do sistema escravista. A discriminação social ou de classe seria a responsável por manter, de forma racialmente neutra, o ex-escravizado nos estratos inferiores da estrutura econômica. O mito da democracia racial retrata uma marcada vinculação na dinâmica da sociedade brasileira: "que pretos e brancos convivem harmoniosamente, desfrutando iguais oportunidades de existência, sem nenhuma interferência, nesse jogo de paridade social, das respectivas origens raciais ou étnicas"[6]. O mito é uma fala, um discurso que pretende esconder o real. Nega a história e produz o ilusório[16]. "Enquanto produto econômico-político-ideológico, o mito é um conjunto de representações que expressa e oculta uma ordem de produção de bens de dominação e doutrinação"[16]. Há uma mistura racial harmoniosa. "Não existe preconceito expresso por brancos contra os descendentes africanos: nem culturalmente, nem economicamente, nem socialmente"[6].

Gilberto Freyre, fundador do chamado luso-tropicalismo, afirmou que os portugueses obtiveram triunfo em produzir uma civilização avançada e um paraíso racial na África e na América, que foram terras por eles colonizadas[6]. "A pretendida democracia racial realmente é uma ficção ideológica"[6] e foi utilizada como ferramenta para proteger o institucional, num jogo que reduz a imagem do racismo ao âmbito do privado. "Uma democracia cuja artificiosidade se expõe para quem quiser ver; só um dos elementos que a constituíram detém todo o poder em todos os níveis político-econômico-sociais: o branco"[6]. "A expressão "democracia racial" é uma *contradictio in adjecto*, isto é, uma contradição nos termos, pois só há democracia sob a condição de não ser "racial"[15].

Como uma alternativa de dominação e de negação do racismo nos meios institucionais, a democracia racial mantinha intactas as assimetrias raciais. Isso impediu a enunciação do racismo. O projeto da democracia racial tem sido obstáculo na recuperação da trajetória histórica do povo negro. A democracia racial demarcou esferas da vida "conferindo à brancura todas as benesses do bem-estar, do sucesso, da ideia tão viva de um talento nato para a condução dos destinos do país"[17]. As assimetrias raciais constituídas não poderiam se manter "sem o emprego de mecanismos institucionais que fossem capazes de, ostensivamente, privilegiar um segmento em detrimento do outro"[17].

O Racismo

"Nunca se esqueça de que estivemos escravizados neste país por mais tempo do que temos sido livres"[18].

"Com efeito, desde seu início, na Antiguidade, o racismo sempre foi uma realidade social e cultural pautada exclusivamente no **fenótipo**, *antes de ser um fenômeno político e econômico pautado na biologia"*[19].

Ao transformar o africano em escravo, a sociedade escravista definiu os padrões de interação com o branco. Traçou o lugar do negro e também a maneira de tratá-lo. Estabeleceu a correlação entre cor negra e posição social inferior[16]. A desigualdade racial, herança da sociedade escravocrata, colocava o negro a reboque das populações nacionais. Dessa forma, era preservado e reforçado o preconceito de cor. Tal discriminação funcionava como mantenedora da hegemonia branca nas relações inter-raciais[16]. O racismo é um fenômeno complexo caracterizado por diferentes manifestações a cada tempo e lugar. Transmite e reproduz o processo de desumanização dos povos dominados. Instala-se mediante o processo de socialização e não precisa ser evidenciado em linguagem direta. Opera desigualdades sociais e cumpre funções mais amplas de dominação como ideologia de hegemonia ocidental[8]. "O racismo, como o sexismo, funcionou como uma ideologia que cria e delimita expectativas"[17]. O que há de mais ideológico nele são os interesses de poder a que ele serve e os efeitos políticos que gera[15]. A sociedade está submetida à programação social e ideológica do racismo, o que leva as pessoas a reproduzirem atitudes racistas. O racismo justifica o tratamento desigual.

O termo racismo designa as doutrinas que afirmaram a desigualdade das raças humanas, partindo do pressuposto de que a cultura é biologicamente determinada. A ideia de raça construída sobre hierarquias, denotando desigualdade, dominou o pensamento social em muitos lugares, inclusive no Brasil. Foi respaldada, em parte, pela ciência, principalmente pela Antropologia física, empenhada em classificar a humanidade em tipos naturais, arbitrando certas características fenotípicas por suas frequências em diferentes grupos humanos, mas, igualmente, por alguns estudiosos do campo das ciências sociais e humanas, que usaram e abusaram da metáfora darwinista da "sobrevivência dos mais aptos" e que inventaram a Eugenia para sugerir políticas que, entre outras coisas, implicavam limpeza étnica[13].

O darwinismo social afirmava que "o progresso humano é um resultado da luta e da competição entre raças, vencendo os mais capazes (ou aptos) - no caso os brancos, porque as demais raças, principalmente os negros, acabariam sucumbindo à seleção natural e social"[13].

Os destruidores são apenas homens que fazem cumprir os caprichos de nosso país, interpretando corretamente sua herança e seu legado. É difícil encarar isso. Mas toda a nossa fraseologia - relações raciais, abismo inter-racial, justiça racial, perfilação racial, privilégios dos brancos, até mesmo supremacia dos brancos

- serve para obscurecer o fato de que o racismo é uma experiência visceral, que desaloja cérebros, bloqueia linhas aéreas, esgarça músculos, extrai órgãos, fratura ossos, quebra dentes. Você não pode deixar de olhar para isso, jamais[18].

Nascimento[8] desenvolve o conceito de "*sortilégio da cor*" baseado na "desracialização ideológica", presente nas análises científicas que esvazia do "[...] conteúdo racial hierarquias baseadas no supremacismo branco". O supremacismo branco deriva da "configuração histórica de imposição de hegemonia de um povo sobre outros"[8]. A omissão da palavra "raça" favorece o predomínio e a uniformização do "racismo simbólico". No âmago do racismo está a negação da humanidade do negro. O racismo, além de concretizar desigualdades sociais, propaga e estampa o processo de desumanização dos povos dominados[8].

Reforçada pelo poder da mídia e das instituições de educação e cultura, a representação do africano como não produtor de conhecimento, tecnologia ou civilização, e portador apenas de "culturas étnicas" da ordem do *sub* (por exemplo, samba, futebol e culinária), leva à limitação dessa participação do afrodescendente[8].

O "movimento negro foi, durante o século XX, o grande responsável por uma lenta e gradual conscientização, dentro e fora do país, da existência do racismo no Brasil".[8] Silva e Dara[20] enfatizam a importância dos movimentos de resistência excluídos, em sua maioria, dos meios intelectuais brasileiros.

Inclusive aquele hegemonizado pela esquerda mais ou menos marxista, de cujas páginas as histórias do povo negro, indígena e periférico passa em branco. [...] de currículos que lattes-mas-não-mordem insiste em fingir que o problema não é com ela - e talvez não seja mesmo [...][20].

O Racismo Cordial

"Eu sempre recomeçava um jogo previamente perdido"[10].

A construção de políticas nacional-populistas, estabelecidas no Brasil a partir da Revolução de 1930, permitiu a inclusão do "negro" e outros grupos populares à arena política. Não havia, nessas políticas sociais, algum caráter compensatório ou redistributivo. Sales[15] denominou de "cordialidade racial" as práticas sociais cotidianas de tolerância com reservas que reduziram o nível de tensão racial. "As relações cordiais são fruto de regras de sociabilidade que estabelecem uma *reciprocidade assimétrica* que, uma vez rompida, justifica a "suspensão" do trato amistoso e a adoção de práticas violentas"[15]. A manutenção de um racismo institucional não oficial foi, em parte, consequência da associação entre cordialidade, clientelismo e patrimonialismo.

A articulação de cordialidade, clientelismo e patrimonialismo configuram o que denominamos de "complexo de Tia Anastácia", no qual a pessoa negra aparece "como se fosse da família" ou como sendo "quase da família". A proximidade social quase nunca transpõe o limite do "como se" ou do "quase". No "complexo de Tia Anastácia", mesmo as contiguidades são instâncias. Esse complexo foi instaurado pelo que denominamos integração subordinada, que define as formas hegemônicas em que se apresenta a discriminação racial: o estereótipo racial e o não dito racista[15].

A cordialidade promove a manutenção da "democracia racial" e faz com que a discriminação social não seja atribuída à raça. A partir de um pacto de silêncio e do não dito racista, desmobiliza e torna sem valor as lutas libertárias caracterizadas como "conflitos raciais". O não dito se apresenta nas piadas, nos trocadilhos, provérbios, ironias, nos eufemismos e na injúria racial.

O carrasco é o homem negro, Satã é negro, fala-se de trevas, quando se é sujo, se é negro – tanto faz que isso se refira à sujeira física ou à sujeira moral. Ficaríamos surpresos se nos déssemos ao trabalho de reunir um grande número de expressões que fazem do negro o pecado[10].

Esta é a marca do "racismo espirituoso" que difunde códigos sociais. Essa formação discursiva configura um cenário em que não se encontra um discurso racista nítido. O propósito discriminador é camuflado[15]. Essa mesma cordialidade reduz as relações de poder a relações privadas e produz um "[…] princípio de rarefação do racismo" que se efetiva por meio de procedimentos de otimização das práticas de hierarquização racial com um mínimo de atos diretos de discriminação racial"[15]. Somente as distribuições estatísticas das desigualdades serão observadas. Entretanto, há uma penumbra entre os indicadores sociais estatísticos e as práticas reconhecidas como racistas. O recurso à discriminação aparece muito reduzido, o que dificulta a caracterização de alguém ou de sua ação como racista. No racismo cordial, a cor dos indivíduos não aparece como fator relevante da discriminação e institui-se um pacto de silêncio entre discriminador e discriminado, constituinte da cordialidade. A estigmatização como microtécnica política do corpo marca as relações raciais no Brasil. Na semiótica racista, o "corpo negro" é o próprio lugar da subordinação ou da exclusão[16]. A dor da estigmatização racial nem sempre é corpórea, mas "repercute no corpo mutilando-o, esfolando-o, fragmentando-o, codificando-o, semiotizando-o, não apenas simbolicamente ou imaginariamente"[15].

A ideologia racista, com "bastante frequência, parece ser uma miscelânea de refrões ou provérbios impessoais, desprovidos de tema; no entanto, esses chavões ba-

tidos estão profundamente entrelaçados com as raízes de identidade pessoal que nos impele, de tempos em tempos, ao assassinato ou à tortura"[15].

A inferiorização do negro faz com que o corpo negro seja estigmatizado. O termo estigma aqui utilizado, de acordo com Goffman[21], se refere a um atributo depreciativo e denota descrédito, defeito, fraqueza. Enfim, uma desvantagem. "[…] A sociedade estabelece os meios de categorizar as pessoas e o total de atributos considerados como comuns e naturais para os membros de cada uma dessas categorias"[21]. Os padrões ditados pela sociedade e incorporados pelo negro o levam a consentir que "ele ficou abaixo do que realmente deveria ser"[21].

É impossível crescer num mundo que despreza pessoas que têm a sua aparência e não sucumbir secretamente à insegurança, de vez em quando. A coisa vai comendo você devagar, pelas bordas, com uma vergonha corrosiva, muito difícil de eliminar, pois não é expresso, o que se aplicava em particular a alguém como eu, tão empenhado em ser considerado cool *e por cima da carne seca*[22].

Os símbolos do estigma podem transmitir informação social à revelia da vontade da pessoa estigmatizada. "Os valores de identidade gerais de uma sociedade podem não estar firmemente estabelecidos em lugar algum e ainda assim podem projetar algo sobre os encontros que se produzem em todo lugar na vida cotidiana"[21]. A estereotipia ou o perfil de nossas expectativas normativas em relação à conduta e ao caráter são desdobramentos da utilização do estigma. A exigência de um comportamento que negue o peso do estigma é requisitada ao indivíduo. Pede-se, ao mesmo tempo, que o estigmatizado se mantenha em uma distância tal que possamos confirmar que ele não é diferente dos demais. "Assim, permite-se que uma *aceitação-fantasma* forneça a base para uma *normalidade-fantasma*[21]. O estigma é uma demarcação corporal de uma relação social de desigualdade. Afeta o corpo com marcas mais sociais do que corporais, mas que repercutem nele como estigmas. O corpo negro torna-se mais sujeitado e identificado ao caráter inanimado resultante dos processos de dominação/hierarquização.

O racismo funciona como norma que atribui reconhecimento de forma diferenciada. "Assim, há sujeitos que não são exatamente reconhecíveis como sujeitos e há vidas que dificilmente – ou melhor dizendo, nunca – são reconhecidos como vidas"[23]. Nem todo mundo conta como sujeito na vida política contemporânea.

Torna-se necessário enfrentar e tratar as políticas que geram resultados institucionais racistas. Os eventos não podem ser tratados de maneira figurativos, como mal-entendidos isolados. O sistema que os concebe continua intacto[22].

Apresentar o discurso racial enunciando as relações raciais foi um dos propósitos deste capítulo. Reconhecer a ideia de raça e desenvolver uma reflexão sobre o racismo e suas consequências na vida das pessoas requer ousadia e uma ruptura com o mito da "democracia racial" que paira sobre nossa sociedade. A suposta ausência de conflitos raciais não significa a ausência de racismo, mas, ao contrário, pode significar a estabilidade de um regime racista[15].

Referências

1. Nascimento AS. Classificação oficial e extra-oficial: raça e cor em debate. Perspectivas. Rev de Ciências Sociais. São Paulo: Universidade Estadual Paulista - Unesp, v. 29, p. 133-148, jan./jun. 2006. [acesso em jun 2011]. Disponível em http://seer.fclar.unesp.br/ perspectivas/article/view/35.
2. Dos Anjos G. A questão "cor" ou "raça" nos censos nacionais. Indicadores Econômicos FEE. 2013;(1).
3. Instituto Brasileiro de Geografia Estatística (IBGE). Características étnico-raciais da população: um estudo das categorias de classificação de cor ou raça 2008. Rio de Janeiro: IBGE; 2011.
4. Elias N. Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Zahar; 2000.
5. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Censo Demográfico 2010. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2011. [acesso em fev 2017]. Disponível em .
6. Do Nascimento A. O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado. São Paulo: Paz e Terra; 1978.
7. Houaiss A, Villar M de S, Franco FM de M. Dicionário Houiss da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro: Objetiva; 2009.
8. Nascimento EL. O sortilégio da cor: identidade, raça e gênero no Brasil. São Paulo: Selo Negro; 2003.
9. Williams D. The monitoring of racial/ethnic statusin the USA: data quality issues. Ann Arbor: Ethn Health; 1999.
10. Fanon F, Da Silveira R. Pele negra, máscaras brancas.Salvador: Scielo-EDUFBA; 2008.
11. Quijano A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In Lander E (ORG). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO; 2005.
12. Thomaz OR. Do saber colonial ao luso-tropicalismo: "raça" e "nação" nas primeiras décadas do Salazarismo. In Maio MC e Santos RV (Org.). Raça, ciência e sociedade. Rio de Janeiro: Fiocruz/ CCBB; 1996.
13. Maio MC, Santos RV. Raça, ciência e sociedade. In Raça, ciência e sociedade. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz; 1996.
14. Lesser J. A negociação da identidade nacional: imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil. São Paulo: Unesp; 2001.
15. Sales JRR. Democracia racial: o não-dito racista. Tempo Social Revista de sociologia da USP. São Paulo; 2006;18(2).
16. Souza NS. Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Edições Graal; 1983.
17. Flauzina ALP. Corpo negro caído no chão: o sistema penal e o projeto genocida do Estado brasileiro. 2006. 145 f. Dissertação (Mestrado em Direito). Universidade de Brasília. Brasília; 2006.

18. Coates T-N. Entre o Mundo e Eu. Rio de Janeiro: Editora Objetiva; 2015.
19. Moore CW. O racismo através da história: da antiguidade à modernidade. São Paulo: UNESP; 2007.
20. Silva DM da; Dara D. Mães e familiares de vítimas do Estado: a luta autônoma de quem sente na pele a violência policial. In Kucinski, Bernardo et al. Bala perdida: a violência policial no Brasil e os desafios para sua superação. Saõ Paulo: Boitempo Editorial; 2015.
21. Goffman E. Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro: LTC-Livros Técnicos e Científicos Editora Ltda; 1988.
22. Hart C. Um preço muito alto. Rio de Janeiro: Zahar; 2014.
23. Butler J. Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; 2015.

Capítulo 8

ADOLESCÊNCIA, ATO INFRACIONAL E SOCIOEDUCAÇÃO

José Xavier Pereira Junior
Maria Radharani Santos Rocha Fonseca
Izabel Christina Friche Passos
Antônio Leite Alves Radicchi

Resumo

O presente artigo apresenta apontamentos sobre os impasses da estabilização do processo da socioeducação para o cumprimento das medidas socioeducativas considerados o arcabouço legal existente, a contemporaneidade social e o funcionamento das instituições destinatárias da execução das medidas.

Palavras-chave: *Adolescência. Ato Infracional. Socioeducação.*

A criminalidade não pode ser bem compreendida se não levarmos em conta o fenômeno complexo da violência em nossas sociedades. Quando se trata de criminalidade juvenil, faz-se necessário também conhecer melhor os diversos aspectos ligados às juventudes brasileiras e suas vulnerabilidades.

De acordo com o documento sobre a situação da adolescência brasileira produzido pela UNICEF em 2011, muitas são as vulnerabilidades enfrentadas cotidianamente pelos adolescentes no Brasil:

Entre as vulnerabilidades apontadas aqui, estão a pobreza e pobreza extrema, a baixa escolaridade, a exploração no trabalho, a privação da convivência familiar e comunitária, os homicídios, a gravidez na adolescência, as doenças sexualmente transmissíveis e AIDS, o abuso e a exploração sexual e o abuso de drogas. Essas vulnerabilidades afetam sobremaneira os adolescentes, seja por uma incidência maior do que nas outras faixas etárias da população brasileira, seja pelos impactos negativos que têm no processo de desenvolvimento desses meninos e meninas. Mas essas vulnerabilidades não afetam da mesma forma os 21 milhões de adolescentes brasileiros. Elas são agravadas por desigualdades: nascer branco, negro ou indígena, viver no Semiárido, na Amazônia ou em comunidades populares de grandes centros urbanos, ser menino ou menina, ter ou não deficiência são fatores que ainda determinam as oportunidades na vida desses adolescentes. É urgente superar essas vulnerabilidades e desigualdades[1] *(p. 4).*

A situação social em que está inserida grande parte dos adolescentes autores de atos infracionais é caracterizada pela defasagem escolar, pobreza, fragilidade dos laços familiares, uso abusivo de substâncias ilícitas e desemprego. Fica claro que, para além da infração, temos, no Brasil, uma população juvenil que vive em constante situação de violação de direitos.

Segundo Lívia Brum[2], o envolvimento dos jovens com a criminalidade deve ser refletido em um contexto mais amplo a fim de que seja possibilitada a superação das condições que originaram a prática delituosa.

A desigualdade social e a falta de oportunidades e acesso tornam-se atravessadores na experiência dos jovens das parcelas empobrecidas da população. Segundo Scheinvar e Cordeiro[3] (p. 03), "a juventude é uma construção social e histórica, mas a condição juvenil no Brasil de hoje traduz os diferentes percursos vividos pelos jovens a partir de diversos recortes: classe, gênero, etnia, entre outros".

A violência envolvendo adolescentes é um tema amplamente discutido na sociedade e nas notícias veiculadas na mídia, trazendo à tona demandas que exigem respostas do poder público, como investimentos em segurança pública, educação, saúde e políticas públicas voltadas para as parcelas mais vulneráveis da população. Diante dessas

demandas, é possível observar mudanças na arquitetura das cidades, como o aumento do número de grades, muros, investimentos em segurança privada e a disseminação de espaços segregados nas cidades. Essas mudanças afetam também o olhar sobre os adolescentes autores de atos infracionais, na medida em que o clamor social reverbera na aplicação de medidas socioeducativas mais gravosas e na revisão dos aparatos legais, como as discussões recentes sobre a redução da maioridade legal.

A punição é, assim, legitimada por ser uma "resposta" imediata de "reparação do dano". Dentre os clamores punitivista, encontra-se o debate – ou melhor, a falta dele - sobre a redução da maioridade penal, "ou seja, há uma tendência nos debates públicos de que o problema da criminalidade urbana juvenil seja entendido como uma questão de reforma penal, no sentido de endurecimento das punições" (Azevedo, 2015,p.124). Ainda que uma parcela da sociedade tenha clareza de que a redução não é a solução para o enfrentamento do fenômeno, diante da realidade, o aceite do projeto se consagra como sendo uma "resposta" ainda que falida do Estado. Portanto, onde a cidadania é destituída, a violência é utilizada e legitimada. Nesse contexto de restrições de direitos e de novas exigências do mercado de produção, paralelamente, ocorre a ampliação do Estado penal e das instituições responsáveis pela judicialização e execução da política criminal[4] (grifo próprio).

A infração juvenil é um tema complexo e há múltiplas causas envolvidas, não sendo possível atribuí-la a um fator específico como as questões sociais que cercam grande parte das famílias desses jovens ou reduzi-las a fatores individuais.

Desde que entrou em vigência o Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), criado pela Lei 8.069/90, os adolescentes autores de atos infracionais, isto é, que cometeram delitos, são responsabilizados pelo Estado de forma diferente dos adultos, uma vez que não há a aplicação de penas. Diante da condição de desenvolvimento que caracteriza a adolescência, estes são responsabilizados por meio da aplicação das chamadas medidas socioeducativas.

As medidas socioeducativas, sejam elas privativas de liberdade ou em meio-aberto[a], têm como principal objetivo auxiliar o adolescente a construir saídas para sua vida distante da criminalidade.

De acordo com as diretrizes estabelecidas no Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) e no Sistema Nacional de Atendimento Socioeducativo (SINASE) – criado pela Lei Federal 12.594/12 –, a ressignificação do ato infracional envolve a possibilidade de

a As medidas socioeducativas são: advertência, reparação de danos, prestação de serviço à comunidade, liberdade assistida (consideradas medidas de meio-aberto), semiliberdade e internação (consideradas medidas em meio-fechado), sendo que a primeira pode ser considerada meio-aberto dependendo da interpretação que se faz da Lei Especial 8.069/90 – ECA.

construção de um projeto de vida[5]. Para viabilizar a elaboração desse projeto, a medida socioeducativa deve proporcionar um espaço no qual o adolescente possa se impor como sujeito, tornando possível a identificação dos limites, das possibilidades e também dos desejos individuais de cada adolescente.

Assim, cabe ao Estado, como responsável pela execução das medidas, oferecer aos adolescentes o acesso às mais diversas oportunidades, auxiliando-o na construção de saídas possíveis da prática infracional. O fortalecimento de uma rede de apoio afetivo e social e o incentivo à escolarização e à profissionalização visam dar aos adolescentes a oportunidade de vivenciar outras experiências e podem se constituir como fatores de proteção.

Entretanto, na prática, é possível observar que a realidade macroestrutural onde estão inseridas as medidas socieducativas é frágil. As políticas públicas são, muitas vezes, insuficientes, os recursos humanos mal remunerados e pouco preparados para atender às demandas e os recursos financeiros também são insuficientes. Assim, apesar dos eixos previstos nos dispositivos legais, os recursos disponibilizados para a execução das medidas são insuficientes para a efetivação dos direitos previstos nas normativas. Nesse sentido, diante desses impasses, nos perguntamos se a medida socioeducativa é apenas uma resposta punitiva à infração cometida ou se consegue, apesar dos problemas, oferecer uma possibilidade de ressignificação para o adolescente de sua trajetória e de seus planos.

Reflexões sobre a Adolescência e as Respostas aos Atos Infracionais

O conceito de adolescência nos diversos saberes que se dispõem a enfrentá-lo tem como característica a dificuldade em estabelecer um preciso marco temporal. Para o Direito, foi possível essa marcação com base na literalidade da lei, com precisão extremamente objetiva, obviamente.

No Estatuto da Criança e do Adolescente, a definição sobre o momento da adolescência está prevista no art. 2º, que dispõe que "considera-se criança, para os efeitos desta lei, a pessoa até doze anos de idade incompletos, e adolescente aquela entre doze e dezoito anos de idade"[6]. Esse regramento, preciso temporalmente e com a imposição de uma validade para a adolescência, demonstra a necessidade de outras ciências para identificar as fases da vida. Para o legislador, a decisão pelo marco temporal se deu por uma questão de política criminal e não em outros critérios, como exemplo, em critérios biológicos ou psicológicos.

Alexandre Morais da Rosa, ao discutir sobre este assunto, afirma que "cada adolescência é única, singular e como tal deve ser respeitada em sua alteridade". O jurista

sentencia a necessidade do respeito ao sujeito numa ação ética advinda dos chamados atores jurídicos. De seu pensamento se percebe o reconhecer do princípio da condição peculiar de pessoa em desenvolvimento. "A adolescência é um momento de transição em que se opera uma desconexão no sujeito entre seu ser de criança e seu ser de homem ou mulher. Nela está implicada uma escolha decisiva, que inclui a dimensão inédita de um ato"[7].

A estrutura legal infanto-juvenil brasileira estabelece um rito processual para que os adolescentes respondam pelos seus atos contrários à lei (similares aos crimes) na Lei 8.069/90 – Estatuto da Criança e do Adolescente – e na Lei Federal 12.594/2012, que estabelece o Sistema Nacional de Atendimento Socioeducativo (SINASE).

O Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) estabeleceu uma nova forma de intervenção da justiça em relação ao adolescente autor de ato infracional, ampliando a avaliação e a intervenção para uma perspectiva socioeducativa, abrangendo os aspectos familiares, profissionais, educacionais e de proteção. O ECA confere ao adolescente o *status* de cidadão, sujeito de direitos e deveres, como o adulto.

Destaca-se o imensurável avanço de paradigmas e referenciais alcançado na esfera da adolescência em conflito com a lei, avanço que, em linhas gerais, poderia ser traduzido como passagem das práticas punitivas à responsabilização do adolescente. O Estatuto dá origem ao princípio do Direito Socioeducativo que tem como premissas básicas a proteção contra a imposição injusta de responsabilidades e o direito do adolescente à socioeducação[8] (p. 228).

Já o Sistema Nacional de Atendimento Socioeducativo (SINASE) tem, como objetivo, fornecer diretrizes aos programas de execução das medidas socioeducativas no âmbito federal. Em 2006 as diretrizes foram publicadas para servir como norteador do trabalho socioeducativo no Brasil, mas apenas em 2012 elas foram publicadas na forma de lei, o que obriga sua efetivação e não serve apenas como documento norteador. A publicação do SINASE como lei é considerada um avanço legal, porque define parâmetros importantes que até então não estavam disponíveis no ECA.

De acordo com o SINASE, as medidas socioeducativas devem:

[…] contribuir para a formação de um cidadão autônomo e solidário; desenvolvendo a capacidade de tomar decisões fundamentadas em critérios para avaliar situações; potencializar sua competência pessoal, relacional, cognitiva e produtiva. Além de fornecer ao adolescente o acesso a direitos e oportunidades para ultrapassar sua situação de exclusão e ressignificar seus valores[9] (p. 131).

Nessa perspectiva, é importante que o caráter punitivo não se sobreponha à função socioeducativa da medida, para que seja possível que o adolescente em cumprimen-

to se perceba como sujeito partícipe e que consiga construir saídas para sua vida. A medida deve viabilizar não apenas a responsabilização pela prática do ato infracional praticado, indo além e permitindo um processo de reintegração social, o resgate dos vínculos familiares e comunitários e o acesso à rede socioassistencial.

Não cabe ao SINASE exercer medida protetiva, a sua particularidade dá-se na responsabilização penal juvenil, porém, o caráter responsabilizatório só ganha sentido quando direitos são assegurados pelo Estado, ou seja, a mesma instituição que cessa o direito à liberdade é também responsável por assegurar os demais no contexto privativo[4] (p. 118).

Partindo daí, a aplicação da medida socioeducativa não deve ocorrer com o objetivo de retirar o adolescente de situações de vulnerabilidade em que porventura se encontre, porém, a partir da sua aplicação, é responsabilidade da execução a inserção nas políticas públicas de forma a garantir e promover direitos.

Assim:

O desafio da ação socioeducativa é harmonizar o conteúdo jurídico-sancionatório e o ético-pedagógico inerente às medidas socioeducativas. A ação socioeducativa deveria ser focada nas potencialidades e aspectos saudáveis dos adolescentes, independentemente do ato infracional praticado, sendo direcionada para a vida em liberdade e não se restringindo à adaptação do adolescente aos programas executores das medidas[9] (p. 131).

Neste artigo, consideraremos como socioeducação o processo pelo qual o indivíduo internaliza as normas sociais. Esse processo, definido por muitos autores como educação social, não se dá apenas a partir da educação formal, englobando a convivência familiar e outros espaços que acompanham as trajetórias de vida dos grupos e dos indivíduos. Nesse sentido, a socioeducação deveria auxiliar o indivíduo a criar novas possibilidades de se relacionar com o meio em que vive. Essa educação está comprometida com a melhoria da vida social e pessoal dos cidadãos e, para tanto, busca fornecer subsídios para o desenvolvimento de capacidades para que esse indivíduo possa participar e integrar-se no grupo, na comunidade, na cidade que lhe corresponde viver. O ECA prevê que a execução das medidas deve ocorrer de forma socioeducativa, com intervenções que sejam de cunho educativo e social, a partir da oferta de atividades de cultura, lazer, escolarização, profissionalização e do convívio familiar, com base em um sistema articulado de ações governamentais e não governamentais[10].

Entretanto, cabe ressaltar que, numa realidade atravessada por tantas desigualdades, como a realidade brasileira, o conceito de juventude e as características desse segmento também são atravessados por essas diferenças.

Pode-se dizer que a categoria juventude é emergente e socialmente construída, em que pese suas vivências sociais, culturais e históricas. Entretanto, cabe ressaltar que tais vivências não se constituem de modo linear, ao contrário, são atravessadas por processos desiguais, bem como seletivos na garantia e acesso aos direitos. Construídas no bojo societário capitalista, as juventudes percorrem trajetórias distintas. Enquanto que para algumas há uma forte associação de futuridade, para outros a realidade social é marcada por ausências de direitos, onde o Estado surge na esfera criminal[4] *(p. 126).*

Partindo desses embaraços, visualizar a dimensão dessas ações estatais e a capacidade de interferência nos jovens responsáveis pela prática de atos infracionais torna-se um pressuposto de suma importância.

Na legislação penal destacam-se princípios que influenciam o sistema de responsabilização juvenil brasileiro, tais como da culpabilidade, individualização da conduta e proporcionalidade, entre outros.

No sistema juvenil a proporcionalidade, descrita[b] no art. 112, parágrafo 1º do ECA, é aferida por critérios objetivos e subjetivos na tríade: gravidade do ato infracional, circunstâncias, capacidade de cumprimento. Há ainda dois princípios que serviram para estabilizar a relação punição/adolescência, são eles: a brevidade da medida e a condição peculiar de pessoa em desenvolvimento. Este princípio representa um anteparo para o reconhecimento do jovem como pessoa em transição, de modo que a lei assim deve interpretá-lo.

No processo de execução, há o estabelecimento de nove princípios aos quais as medidas socioeducativas devem ser norteadas, respeitando, assim, a legalidade*; a* excepcionalidade*; a* prioridade*; a* proporcionalidade *em relação à ofensa cometida;* brevidade *da medida;* individualização*;* mínima intervenção*;* não discriminação *do adolescente (notadamente em razão da etnia, gênero, nacionalidade, classe social, orientação religiosa, política ou sexual ou associação ou pertencimento a qualquer minoria ou* status*) e* fortalecimento dos vínculos *familiares ou comunitários (artigo 35 da Lei do SINASE). Tais princípios têm por finalidade atribuir à execução da política o caráter educativo*[4] *(p. 120, grifo do autor).*

Tais princípios exigem cautela e compreensão do seu conceito para evitar equívocos irreparáveis na sua utilização. Saraiva, em sua clássica obra, ensina que:

A compreensão da adolescência e sua relação com a Lei, haja vista este caráter diferenciado, deve vir norteada pela exata percepção do que consiste esta peculiar

b Art. 112. Verificada a prática de ato infracional, a autoridade competente poderá aplicar ao adolescente as seguintes medidas: […] § 1º A medida aplicada ao adolescente levará em conta a sua capacidade de cumpri-la, as circunstâncias e a gravidade da infração (BRASIL, 1990).

condição de pessoa em desenvolvimento e a correspondente responsabilidade penal juvenil que disso decorre, sem concessões, seja ao paternalismo ingênuo, que somente enxerga o adolescente infrator como uma vítima de um sistema excludente, em uma leitura apenas tutelar, seja ao retribucionismo hipócrita […][11] (p. 66).

Entender os motivos da inserção desse modelo peculiar normativo direcionado para um determinado público em razão da faixa etária demonstra que o legislador reconheceu na adolescência a necessidade de se dissociar as ações e condução de vida dos que não atingiram a maturidade daqueles que atingiram a maturidade. Sposato[12] assim interpretou o olhar do legislador:

Esse reconhecimento pela nova normativa da criança e do adolescente reforça que toda pessoa, enquanto viva, está em permanente desenvolvimento de sua personalidade, porém na infância e na adolescência tal desenvolvimento é mais intenso e, portanto, peculiar. O estágio especial do desenvolvimento da personalidade não implica total desresponsabilização, mas sim a percepção inequívoca de diferentes níveis de desenvolvimento e, assim sendo, de diferenciados níveis de responsabilidade[12] (p. 269).

Esse princípio basilar é o referencial que norteia a aplicação de medidas responsabilizatórias em condições diferentes das estabelecidas aos adultos.

Quando se propõe a estudar um fenômeno que verse sobre a garantia dos Direitos Humanos, torna-se indispensável pensar o direito e sua função social. A institucionalização do direito, portanto, passa a ser matéria de estudo e objeto de análise. È preciso que se compreenda, por exemplo, a função de uma lei, e até que ponto a mesma não cristaliza processos e, aos poucos, torna-os naturais. É, pois, o desafio de pensar os direitos humanos a partir de um conceito amplo de direitos e sujeitos[4] (p. 56).

Ainda que as legislações estejam alicerçadas na concepção contemporânea de direitos humanos, e norteiam a consolidação de uma etapa garantista, a qual passa a considerar a infância e a adolescência como sujeitos e cidadãos de direitos, é preciso reconhecer que as mudanças pactuadas no papel necessitam de materialidade[4] (p. 103).

Conclusão

O desafio de transpor os valores da socioeducação para as práticas institucionais, considerados os avanços legais obtidos, de modo a estabelecer uma perspectiva em que esses avanços sejam, de fato, possibilidades de emancipação e de novas oportunidades para o adolescente, é um esforço imprescindível para aqueles que lidam com esse público.

O enfrentamento desse desafio talvez se inicie pela materialização do reconhecimento da infância e da adolescência nos contextos institucionais ligados aos Sistema de Justiça, evitando-se arranjos ou manifestações sem a atualidade necessária.

Referências

1. UNICEF. O direito de ser adolescente: Oportunidade para reduzir vulnerabilidades e superar desigualdades – A situação da adolescência brasileira. Brasília, DF:UNICEF, 2011.
2. Brum L. A percepção do adolescente/jovem em conflito com a lei acerca da Medida Socioeducativa de Internação: apresentação dos impactos da privação de liberdade sob a ótica dos jovens que passaram pelo Centro Socioeducativo de Juiz de Fora. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós Graduação em Serviço Social da Universidade Federal de Juiz de Fora/MG, 2012.
3. Scheinvar E; Cordeiro D. Juventude em "Risco Social"? Dilemas e Perspectivas por Entre as Pedras das políticas Públicas Dirigidas aos Jovens. IV Seminário Internacional – As Redes de Conhecimentos e Tecnologia: Práticas Educativas, Cotidiano e Cultura. UERJ, 2007.
4. Duarte JF. Para além dos muros: as experiencias sociais das adolescentes na prisão. 1. Ed., Rio de Janeiro: Revan, 2017.
5. Brasil. Lei Federal nº 12.594, de18 de janeiro de 2012. [Sistema Nacional de Atendimento Socioeducativo – SINASE]. Brasília, 2012.
6. Brasil. Estatuto da Criança e do Adolescente – Lei Federal 8.069, de 1990. Brasília: Senado, 1990.
7. Rosa AM. Aplicando o ECA: Felicidade e Perversão Sem Limites. [Artigo]. Disponível em: http://emporiododireito.com.br/aplicando-o-eca-felicidade-e-perversao-sem-limites-por-alexandre-morais-da-rosa/?doing_wp_cron=1492349430.2717719078063964843750. Acesso em: 15 abril. 2017.
8. Cunha C. F.; Vilas Boas CC.; Carvalho R.. Por uma política efetiva de atenção integral à saúde do adolescente em conflito com a lei privado de liberdade. Revista médica de Minas Gerais (Belo Horizonte), v. 20, p. 225-233, 2010.
9. Jesus VCP. Condições escolares e laborais de adolescentes autores de atos infracionais: um desafio à socioeducação. Revista Eletrônica de Educação, v. 7, n. 3, p. 129-142, 2013. Disponível em http://www.reveduc.ufscar.br. Acessado em setembro de 2016.
10. Pedron LS. Entre o Coercitivo e o Educativo: uma análise da responsabilização socioeducativa na internação de jovens em conflito com a lei. Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em Educação da Faculdade de Educação da UFMG, 2012.
11. Saraiva JBC. Adolescente em conflito com a lei: da indiferença à proteção integral: uma abordagem sobre a responsabilidade penal juvenil, Porto Alegre: Ilanud ABMP; SEDH; UNFPA (org.). Justiça adolescente e Ato Infracional: socioeducação e responsabilização. São Paulo, 2006

Capítulo 9

INCIDÊNCIAS DA "CULTURA DO MEDO" NA ATENÇÃO À SAÚDE DO ADOLESCENTE PRIVADO DE LIBERDADE

Cristina Campolina Vilas Boas
Cristiane de Freitas Cunha

Resumo

Este artigo discute a cultura do medo e suas incidências na atenção à saúde do adolescente privado de liberdade, sob a perspectiva de profissionais que atuam em Centros Socioeducativos ou em Centros de Saúde de Belo Horizonte-MG. Este estudo empregou conversação psicanalítica, observação participante e oficinas de saúde. Concluiu-se que o medo, mais imaginário que real, acompanha esse trabalho, fazendo com que esse adolescente encarne uma ameaça. Felizmente essa não constitui a única face de contato com o mesmo.

Palavras-chave: *Adolescência. Privação de Liberdade. Atenção à Saúde. Profissional de Saúde. Medo.*

Introdução

A atenção à saúde do adolescente privado de liberdade constitui capítulo à parte nas discussões sobre a saúde da população adolescente. No Brasil, em 2013, 18.000 adolescentes cumpriam a Medida Socioeducativa de Privação de Liberdade[a]. Ainda que frente à população total de adolescentes[b] esse número aparentemente não cause alarde, o que, aliás, facilmente conduziria ao engodo de menosprezá-lo, chamamos a atenção para a delicadeza dessa discussão. Acreditamos que o lugar de "bode expiatório" das mazelas sociais não é digno para o adolescente em conflito com a lei. Em linhas gerais, este artigo aborda a questão da atenção à saúde do adolescente privado de liberdade sob uma perspectiva menos usual: a partir do olhar dos profissionais que atuam em unidades de internação e centros de saúde de Belo Horizonte (BH). Propomos um olhar que pode favorecer o incremento da *Política de Atenção Integral à Saúde do Adolescente em Conflito com a Lei, em Regime de Internação e Internação Provisória.* De modo mais específico, este artigo revela a existência de uma cultura do medo que perpassa o fazer dos técnicos na lida diária com o adolescente privado de liberdade. Uma cultura que de modo nefasto encerra esse adolescente na insígnia do perigo e de seus derivados. A partir do estudo que deu origem a este escrito, parte dos sujeitos da pesquisa pôde se surpreender frente à sua cota de responsabilidade na "fabricação" do delinquente, do inimigo social. Ou seja, em seu discurso, operou-se um descolamento entre a figura de perigo e o adolescente em si.

Metodologia

Realizamos uma pesquisa qualitativa de inspiração psicanalítica a partir do emprego dos métodos de *conversação psicanalítica*, *observação participante* e *oficinas*. Fomos ao encontro dos sujeitos diretamente concernidos por esta investigação, a saber, os profissionais de saúde que atuam em centros de saúde e em centros socioeducativos. Classificamos essa experiência como pesquisa-intervenção, uma vez que a própria metodologia eleita para o trabalho produz efeitos de subjetivação, além do mais buscamos ofertar como contrapartida um espaço mínimo de capacitação. Fizemos conversações com esses profissionais e também oficinas com temáticas relativas à saúde do adoles-

a Segundo *Nota Técnica do Conselho Nacional dos Secretários de Saúde* (CONASS), no Brasil, em 2013, havia 60.000 adolescentes que cumpriam algum tipo de medida socioeducativa, sendo que, desse total, 18.000 estavam privados de liberdade. Em Minas, em 2015, apenas seis municípios tinham Unidades de Privação de Liberdade que perfaziam o total de 13, a maioria localizada na capital, e eram 960 adolescentes nessa condição em todo o Estado (http://www.conass.org.br/Notas%20t%C3%A9cnicas%202013/NT%2018-2013%20Adolescente%20conflito%20lei.pdf). Em BH, havia, em 2015, seis Centros de Privação de Liberdade.

b Total da população adolescente (2011): de 21 milhões. http://www.unicef.org/brazil/pt/br_sabrep11.pdf

cente. Todavia, a observação participante abriu caminhos para o contato também com os adolescentes, os gestores e os agentes socioeducativos que compõem o cenário da atenção à saúde dos adolescentes privados de liberdade em BH-MG. As instituições participantes foram escolhidas aleatoriamente, mas a opção final foi delineada pelos comitês de ética envolvidos. Os participantes espontaneamente se apresentaram como voluntários após o convite feito pelos pesquisadores. O projeto que originou esta pesquisa e o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) assinado pelos participantes foram aprovados por todos os comitês de ética em pesquisa envolvidos e estão inscritos na Plataforma Brasil do SISNEP sob o CAAE n° 05476912.7.0000.5149.

Foram realizadas quatro conversações em cada uma das instituições participantes, a saber, Centro Socioeducativo A e Centro de Saúde A – localizados no mesmo distrito da cidade, sendo que o segundo presta apoio ao primeiro – e Centro Socioeducativo B e Centro de Saúde B, de outro distrito. O mesmo número de oficinas ocorreu em cada uma dessas quatro instituições. Em observação participante, acompanhamos atividades conjuntas e pontuais entre as instituições parceiras: Centro Socioeducativo A e Centro de Saúde A; Centro Socioeducativo B e Centro de Saúde B. Mas todo o contato com o campo foi vivido no sentido da captação da dinâmica daquelas instituições, da observação de seu funcionamento como uma situação social estruturada. O campo foi realizado em 2013.

As conversações e a maioria das oficinas foram gravadas e posteriormente transcritas. Para a análise dos resultados, optamos pela interpretação decorrente do que poderia ser chamado de um "olhar clínico". Dito de outro modo, fizemos um mapeamento eletivo do que parecia causar furo na unidade de uma fala ou de um diálogo. Pinçamos aquilo que saltava aos olhos por se tratar de um modo inédito de abordar a problemática. Detectamos repetições e automatismos que nos conduziam a uma espécie de funcionamento viciado, não refletido ou não sentido pelo profissional. A cada nova releitura das notas de campo ou das transcrições, alcançávamos certa síntese das informações e impressões veiculadas pelos sujeitos da pesquisa e isso fornecia elementos para a construção de um plano de análise que comportava descontinuidades e continuidades que constituíram foco desta análise.

Resultados e Discussão

O medo: a sua cultura, a sua fala e os seus efeitos

Cultura do medo na sociedade contemporânea

Vivemos na era do medo, um medo líquido que sofre frequentes mutações e que se apresenta a cada vez de um modo novo, segundo Bauman (2008)[1]. O indivíduo contemporâneo está imerso no paradoxo de construir fortalezas para se salvaguardar de quaisquer ameaças entre muros e padece de insegurança.

Poderíamos dizer que a insegurança moderna, em suas várias manifestações, é caracterizada pelo medo dos crimes e dos criminosos. Suspeitamos dos outros e de suas intenções, nos recusamos a confiar (ou não conseguimos fazê-lo) na constância e na regularidade da solidariedade humana (Bauman, 2005, p. 16)[2].

Para Bauman (2008), nessa era de temores hipertrofiamos o medo na busca de assegurar nossa condição humana. No entanto, "[...] há neste mundo mais medo de coisas más do que coisas más propriamente ditas" (Couto, 2011)[3]. Gastamos energia, dinheiro e vida na construção do medo de uma ameaça iminente:

Os que trabalham têm medo de perder o trabalho; os que não trabalham têm medo de nunca encontrar trabalho, quando não têm medo da fome têm medo da comida; os civis têm medo dos militares; os militares têm medo da falta de armas e as armas têm medo da falta de guerras e, se calhar, acrescento eu, há quem tenha medo que o medo se acabe (Galeano **apud** *Couto, 2011).*

Fala do crime: reforço e recriação de preconceito e de segregação

Durante um encontro de conversação no Centro de Saúde A, um fenômeno chamou nossa atenção: ao convite de falar sobre saúde do adolescente privado de liberdade sobre os impasses, os desafios e as perspectivas implicados nessa prática, os profissionais de saúde responderam com uma *fala do crime* (Caldeira, 2000)[4]. Relataram detalhadamente atos criminosos quase sempre praticados por adolescentes, que afetaram diretamente a eles ou a alguém que lhes era afetivamente muito próximo. Foram 30 minutos de relatos convincentes e comoventes, floreados com os requintes de crueldade que contagiavam um e mais outro colega que também se prontificava a falar. Certamente, "*quem conta um conto aumenta um ponto*": o gosto pelo ato de falar, as impressionantes histórias foram retroalimentando uma cadeia que se estenderia muito mais, não fosse o encerramento do encontro feito pelos pesquisadores. Aliás, conforme explicita Caldeira (2000, p. 27):

Apesar das repetições, as pessoas nunca se cansam. Ao contrário, parecem compelidas a continuar falando sobre o crime, como se as infindáveis análises de casos pudessem ajudá-las a encontrar um meio de lidar com suas experiências desconcertantes ou com a natureza arbitrária e inusitada da violência. A repetição das histórias, no entanto, só serve para reforçar as sensações de perigo, insegurança e perturbação das pessoas. Assim, a fala do crime alimenta um círculo em que o medo é trabalhado e reproduzido e no qual a violência é a um só tempo combatida e ampliada.

Caldeira (2000) revela que a *fala do crime* constitui, entre outras, uma estratégia de proteção e reação do indivíduo contemporâneo à violência. Falar sobre o crime delimita

divisões e distâncias, institui diferenças, impõe separações, multiplica as regras de evitação e de exclusão, ocasionando, em última instância, a restrição da circulação dos indivíduos pela cidade. Essa autora esclarece, ainda, que:

Muitas dessas operações são justificadas em conversas do dia a dia cujo tema é o que chamo de fala do crime. As narrativas cotidianas, comentários, conversas e até mesmo brincadeiras e piadas que têm o crime como tema contrapõem-se ao medo e à experiência de ser uma vítima do crime e, ao mesmo tempo, fazem o medo proliferar. A fala do crime promove uma reorganização simbólica de um universo que foi perturbado tanto pelo crescimento do crime quanto por uma série de processos que vêm afetando profundamente a sociedade brasileira nas últimas décadas. […] O universo do crime oferece imagens que permitem tanto expressar os sentimentos de perda e decadência social gerados por esses outros processos, quanto legitimar o tipo de reação que se vem adotando: segurança privada para garantir o isolamento, encerramento e distanciamento daqueles que são considerados perigosos (Caldeira, 2000, p. 9-10).

A *fala do crime* conduz o indivíduo a uma produção de sentido muito rasa, vazia, que apenas ilusoriamente recria um sentimento de ordem. Ela avança pouco, portanto, no esforço de criação de narrativa a partir da qual o sujeito pode vir a elaborar, a dar outro significado a uma experiência traumática, restabelecendo o sentido e o significado necessários à vida coletiva. As *histórias de crime:*

Impõem separações, constroem muros, delineiam e encerram espaços, estabelecem distâncias, segregam, diferenciam, impõem proibições, multiplicam regras de exclusão e evitação e restringem movimentos. Em resumo, elas simplificam e resumem o mundo (Caldeira, 2000, p. 28).

O perigo que vemos despontar na prática aparentemente banal de falar sobre o crime, de conjecturar acerca de sua causalidade e de seus efeitos, é o de essa *fala* promover a discriminação de determinados grupos ou reforçar sua criminalização (Caldeira, 2000), como ocorre com os adolescentes com passagem pelo sistema socioeducativo. Esses sujeitos, historicamente, foram encobertos sob o manto da invisibilidade sociocultural, o que dificulta até os dias de hoje a criação, a implementação e a avaliação de políticas públicas em seu benefício, ou seja, tanto as políticas públicas quanto o comportamento político são atravessadas por esse discurso. Logo, "a ordem simbólica da fala do crime visível e materialmente faz a mediação da violência" (Caldeira, 2000, p. 44). Nos relatos transcritos a seguir, observa-se como a fala fez circular entre os participantes daquele encontro no Centro de Saúde A o temor que paira também no ambiente de trabalho.

E às vezes tem uns [meninos], uma vez que eu fiz abordagem de rua, tinha um lá, bem miudinho, acho que ele tinha nove anos, mas aparentava ter sete [anos]. Ele foi mexendo na mão do meu colega que ficou olhando e disse: "Você está querendo roubar a minha aliança?". Depois ele [o colega] me disse "sabe aquele menino? Ele tentou matar uma 'dona', jogou dentro do Rio Arrudas, para roubar, só que o serviço público não tinha condição de colocar nem em Centro de Recuperação, nem em lar nenhum. E ele roubou uma senhora idosa e jogou ela no Rio Arrudas" (Conversação I, Centro de Saúde A, Técnica de Enfermagem A. 1).

Junto do sentimento de medo que se avoluma com o transcorrer das narrativas, nota-se como se evidencia a desvalorização daquilo que justificaria o trabalho com adolescentes sob cumprimento de medida socioeducativa de privação de liberdade: a expectativa de que eles possam romper com a prática infracional, a esperança de que o seu envolvimento com essa prática seja transitório e de que a socioeducação faça emergir um sujeito responsável por seus atos. Bauman identifica a existência de um *medo de segundo grau*, próprio do ser de linguagem:

Um medo, por assim dizer, social e culturalmente "reciclado" […] um "medo derivado" que orienta seu comportamento (tendo primeiramente reformado sua percepção de mundo e as expectativas que guiam suas escolhas comportamentais), quer haja ou não uma ameaça imediatamente presente. […] O medo secundário pode ser visto como um rastro de uma experiência passada de enfrentamento de ameaça direta – um resquício que sobrevive ao encontro e se torna um fator importante na modelagem da conduta humana, mesmo que não haja mais uma ameaça direta à vida ou à integridade (Bauman, 2008, p. 9).

Isso quer dizer que, no processo de produção de uma *fala do crime,* não necessariamente está em jogo para o interlocutor um risco real e pungente. Podemos mesmo afirmar que esse falatório não passa de um *blá blá blá* cujo resultado é a vazão dos fantasmas partilhados pela cultura de um povo, de um lugar. Muito diferente disso é o relato que evidencia uma elaboração simbólica mais efetiva de situação traumática. Embora menos frequentes, alguns relatos dessa ordem tiveram lugar nas conversações havidas durante esta pesquisa. A fala que ora apresentamos demonstra como, apesar da gravidade do ato infracional cometido pelo adolescente, a profissional que atua no Centro de Saúde B acreditava que ele estava apenas de passagem pelo Sistema Socioeducativo, pois não se encontrava envolvido com a criminalidade de modo determinante:

Técnica de Enfermagem B.2: Eu trabalho ali [em parceria com o Centro Socioeducativo B] há um tempo, só que quando eles [os adolescentes] saem lá fora, muitos acabam voltando para o mesmo ambiente, que os levou até ali

[ao cumprimento de medida socioeducativa]. Então, ali já está contaminado, a bactéria está grande demais. Por isso, às vezes [o adolescente] acaba morrendo. […] Teve um menino que veio consultar com a [médica do Centro de Saúde B]. Esse menino estava tão desesperado, que ele fugiu, daqui mesmo do Centro de Saúde. […] Esse menino é aquele caso que, na ânsia da droga, ele ia bater na mãe dele, ele ia machucar a mãe dele. Estava precisando disso, da droga, estava em abstinência. Então, o irmão dele entrou na frente [para proteger a mãe]. Ele deu uma facada no irmão, na barriga. Então, o irmão foi para o hospital. Ele [o adolescente privado de liberdade no Centro Socioeducativo B] foi preso, ficou desesperado. A polícia chegou. O irmão dele fez colostomia e ele pensou que o irmão tinha morrido no hospital, então ele estava "louco". Chorava dia e noite, falando assim: "Eu matei meu irmão.". Disseram que ele chorava dia e noite. Ele ficou desesperado, veio para cá, inclusive, para a médica passar remédio para ele, que ele estava muito ansioso. Aí, o irmão dele saiu do hospital, foi visitá-lo no Centro Socioeducativo. Ele ficou superfeliz, depois que viu o irmão vivo, depois que viu que não aconteceu nada de grave com ele, porque na ânsia da droga a pessoa muitas vezes comete o delito. Não é da pessoa, não é que a pessoa é aquilo que ela está fazendo. Ela se envolveu em um mundo que a leva a cometer tudo isso. […] Ele estava fazendo isso, mas não é isso que ele é (Conversação I Centro de Saúde B).

Essa fala denota como, a partir da oferta de conversação, um novo saber, um novo olhar pode se constituir em torno da figura do adolescente. Por outro lado, presenciamos também falas tais como: "*Se tem que ser no Centro de Saúde, a gente tem que atender da melhor forma possível, e não ficar com as duas mãos paradas, ele vem com o agente [socioeducativo] que dá segurança para nós [equipe técnica]*" (Conversação I Centro de Saúde B, Técnico de Enfermagem B.1) e *"Mas a gente não recusa atendimento não!"* (Conversação I Centro de Saúde A, Enfermeira A.1) que nos levaram a pensar na lealdade aos princípios da instituição que é colocada em primeiro plano ou como direção de atendimento, numa tentativa de neutralizar qualquer sentimento contrário a isso. Bauman acredita que "os burocratas modernos" buscam incessantemente não "afastar-se do caminho reto da racionalidade sóbria, intransigente, concentrada na tarefa" (Bauman, 2008, p. 84). Percebemos que para alguns desses sujeitos a oferta de conversação não teve efeitos de ressignificação do saber previamente constituído pelo profissional de saúde.

Eleição de um inimigo em potencial: o adolescente-estrangeiro

As conversações com os profissionais de saúde trouxeram à tona, inúmeras vezes, a temática do medo, conforme mencionado. Trata-se aqui de um medo muito presente no

imaginário e na realidade do brasileiro contemporâneo: o temor de ser alvo de violência. A figura do adolescente, homem, negro e pobre condensa o medo desse desconhecido.

No qual, mesmo que subliminarmente, estamos envolvidos – busca desesperadamente algum tipo de alívio. As ânsias acumuladas tendem a se descarregar sobre aquela categoria de "forasteiros" escolhidos para encarnar a "estrangeiridade", a não familiaridade, a opacidade do ambiente em que se vive e a indeterminação dos perigos e das ameaças (Bauman, 2005, 36).

Não raro, testemunhamos a aversão ressentida contra esse adolescente quando volta à baila o debate sobre a maioridade penal. Em geral, a ocorrência recente de um crime bárbaro cuja autoria lhe é atribuída reacende as fagulhas da discórdia entre os cidadãos que são contra a redução da maioridade penal e aqueles que são a seu favor. O discurso favorável à redução da maioridade penal expressa um ódio que, entendemos, condensa os preconceitos de uma nação que se diz cordial e livre da mácula da discriminação. Esse descompasso entre os preconceitos e a autoimagem da sociedade brasileira deve embasar as reflexões sobre o lugar social do jovem negro e pobre no país. Ressaltamos, no entanto, o modo como as mídias auxiliam no processo de fabricação desse adolescente como "inimigo" social. Machado de Assis, conhecido por ser crítico à imprensa sensacionalista, mencionava, já no século XIX, o *erotismo de publicidade*, criticando a "*sede de sangue*" da imprensa e seu afã da máxima exploração do horror dos crimes bárbaros, evidenciando que ela se retroalimenta da miséria humana que apresenta em detalhes sórdidos e deturpa em boa medida os fatos.

Uma das características do homem é viver com o seu tempo. Ora, o nosso tempo (nosso e do capoeira) padece de uma coisa que podemos chamar – erotismo de publicidade. […] o fato existe, e basta andar na aldeia sem ver as casas, para reconhecer que nunca esta espécie de afeição chegou ao grau em que a vemos (Assis, 1885)[5].

Se for "*cruel*" e "de *menor*", tanto "*melhor*", continua sendo essa a máxima de tabloides, e até de alguns jornais mais respeitados, que dão "um tratamento descontextualizado e fragmentado" (Njaine, Vivarta, 2005)[6] à violência praticada por adolescentes. Na figura do "bandido de menor, impune" requenta-se a comoção do cidadão comum, reconfortado com o horror mantido à distância nas telas ou no papel.

A narrativa jornalística, em particular a de estilo policialesco, tem sido um dos setores responsáveis, frente à opinião pública, pela construção da imagem de crianças e os adolescentes associados a animais, como seres de natureza perversa, nocivos à sociedade, sujeitos sem recuperação ou desumanos, com agressividade incontrolada (Gomide, 1990). Como numa profecia au-

toanunciada, na trajetória de sua vida institucional, a maioria dos adolescentes infratores em instituições de internamento acaba por assumir o futuro que a sociedade lhe impôs: segundo dados do relatório da avaliação do Degase realizado pelo Claves em 1999, 60% dos atuais apenados do sistema penitenciário do Rio de Janeiro são oriundos das instituições de internamento de jovens infratores (Claves, 1999). Nessa história, frequentemente, as matérias jornalísticas acabam por ser um ingrediente poderoso a mais na construção da violência que sofrem os jovens, sobretudo pela carga de discriminação e preconceito que veiculam (Njaine, Minayo, 2002)[7].

Nas palavras de Couto encontramos uma esclarecedora explicação sobre o fenômeno da *"fabricação dos inimigos sociais":*

[…]. Para produzir inimigos é imperioso sustentar fantasmas. A manutenção desse alvoroço requer um dispendioso aparato e um batalhão de especialistas que, em segredo, tomam decisões em nosso nome. Eis o que nos dizem: prisões, mais segurança privada e menos privacidade. Para enfrentarmos as ameaças globais precisamos de mais exércitos, mais serviços secretos e suspensão temporária de nossa cidadania (Couto, 2011).

Borde (2013)[8] afirma que a nomeação *delinquente* recai como um peso, uma dupla prisão sobre o adolescente em conflito com a lei. É um estigma que se pereniza na condição do sujeito que passa a se ver como destinado aos jogos de azar da criminalidade. Esse autor acrescenta que as instituições que lidam com esse adolescente devem se posicionar a favor da produção de sua subjetividade e, portanto, devem se opor à *"fabricação do delinquente"*, ou seja, à equivalência entre o adolescente e seu conjunto de infrações, tal como presenciamos em encontro no Centro de Saúde A:

[…] indo além, no extremo, na criminalidade, a questão de matar, a pessoa que gosta de matar: isso é coisa que eu vi, numa cidade aí no exterior, que eu não me lembro o nome, já tem uns dois anos que eu vi essa matéria. Um grupo de cientistas pegou e estudou o cérebro. Eles pegaram todos os criminosos, pessoas que gostam de matar, e fizeram uma tomografia cerebral. E pegaram o cidadão comum [e fizeram o mesmo]. Então, eles viram que há diferença na formação do pensamento, uma diferença muito brusca entre o cidadão que gosta de matar e o normal. Aí então é o que os cientistas falam: "não adianta a pessoa que mata ficar presa, porque quando ela volta para a sociedade vai fazer de novo, isso está dentro dela" (Conversação I Centro de Saúde A, Técnico de Enfermagem A.1).

A fabricação do adolescente delinquente como inimigo da ordem social produz um dique entre ele e os demais cidadãos que finda por desumanizá-lo, rechaçá-lo do mundo dos homens, inviabilizando a produção de seu sentimento de pertencimento à cidade, pois "a segregação é oferecida como um remédio radical para o perigo representado pelos estrangeiros" (BAUMAN, 2005, p. 49). No entanto, o convívio direto de trabalhadores de saúde com ele, além de estreitar as fronteiras espaciais entre esses dois grupos, permite, em alguns casos, a redefinição de fronteiras simbólicas. Quando o outro reflete uma imagem familiar, opera-se, ainda que de modo intermitente e fugaz, o apagamento do "*monstro*". Se "não há dúvida de que cada um de nós é capaz, potencialmente, de se tornar um monstro" (LEVI *apud* BAUMAN, 2008, p. 90), o contrário é igualmente verdadeiro.

Não há dúvida de que um "monstro" é capaz de se tornar um de nós

Aconteceu uma coisa impactante comigo nesse Centro Socioeducativo. Quando eu estava registrando a vacina, quando eu peguei o cartão de vacina, era o Centro de Saúde que eu trabalhava a minha vida toda! A letra da minha colega que trabalhou comigo e quando eu olhei era o menino que eu [atendia]. Aí voltou todo o filme. Aí me deu uma coisa. Foi uma coisa estranha, porque a primeira vez que eu entrei lá [Centro Socioeducativo], eu quase que passei mal. Aí, quando eu peguei esse cartão desse menino que eu cuidei pequenininho, quebrou um tanto de coisa dentro de mim. É uma coisa que pode acontecer com qualquer um, não é? […] Eu conheci a mãe dele! Aí eu fiquei pensando, Dona [fulana]: até o sobrenome, eu lembrava de tudo, ela separou do marido dela, tipo assim, aí você vai vendo a história da pessoa. Aí eu vi o final. É como se a gente tivesse vendo um filme, uma retrospectiva. E sabe o que aconteceu? A pessoa que mais vacinou ele, chamava [sicrana], aí eu fiz questão de pegar nas minhas agendas velhas o telefone dela. Fui lá na casa dela, a gente conversou, eu comentei sobre. Olha só, o filme me despertou. Aí eu retomei o nosso convívio de novo. Nossa, foi muito legal! *(Conversação I Centro de Saúde B, Enfermeira B.1).*

Curiosamente, para os participantes desta pesquisa que trabalham nas unidades socioeducativas, a condição de privação de liberdade parece atenuar a ocorrência de ameaças reais em função do aparato institucional desenvolvido para neutralizar, senão amenizar, tais ameaças. Foi com surpresa que nos deparamos com a fala unânime daqueles sujeitos acerca da sua sensação de segurança no espaço da privação de liberdade. Uma sensação que foi construída com o tempo, com a desmistificação de imagens, de impressões e de representações cultural e socialmente anexadas a esse adolescente, num processo viabilizado pela lida cotidiana, pelo corpo a corpo diário

entre eles. Contato construído sempre na presença de um representante do discurso da segurança: o agente socioeducativo. Daí se pode inferir que a confiança na ideia de que o adolescente não representa riscos decorre da função que esse personagem, o agente socioeducativo, opera na equação do medo do profissional da equipe técnica. De toda forma, essa margem ilusória de segurança diminui em situações de visita domiciliar quando a própria pele é o único escudo de que dispõe o técnico ao adentrar o território do adolescente cuja família será visitada.

Conclusão

No percurso que ora finalizamos, intencionamos discutir uma série de elementos preciosos concedidos pelos participantes deste estudo a partir dessa chave-de-leitura. Assinalamos que a *cultura do medo* está presente na contemporaneidade e mostramos como ela se expressa nos modos de falar e agir de alguns participantes deste estudo, para, enfim, mencionar seus efeitos deletérios no acompanhamento de saúde dos adolescentes privados de liberdade. Felizmente, também tivemos acesso às falas desses mesmos profissionais que denotam o seu reposicionamento frente ao sentimento do medo, de sentir-se imaginariamente ou de fato sob ameaça.

Acreditamos que a oferta de conversação produziu em boa parte dos participantes deste estudo a oportunidade de esses sujeitos acertarem as contas com o seu próprio dizer que lhes retornava sob a forma de um espelho por intermédio da boca do outro. Se o dizer produzia por vezes um esvaziamento de angústia, em outros momentos funcionava como a possibilidade de criação de um intervalo entre o que se faz e o que se pensa. Para esses sujeitos que se deixaram tocar pela produção de um saber, produção feita por muitos, o ganho foi a constatação da variedade de respostas possíveis frente ao medo. Operou-se, para tanto, um deslocamento do medo visível ao invisível do medo. Do medo sentido para os sentidos do medo. Sobre isso, arriscamos dizer que esse temor condensa um *medo de ter medo* e também um *medo de ter coragem de enfrentar*: os próprios fantasmas, a dura realidade dos adolescentes com a qual o trabalhador é confrontado, os riscos desse trabalho e o sentimento de fracassar diante disso tudo. Como afirma o personagem Roseano, Riobaldo, "medo não, perdi a vontade de ter coragem" (Rosa, 2001, p. 31)[9]. Identificado isso, acreditamos que o passo seguinte seria, portanto, juntar as forças para fazer surgir *a coragem de ter medo*, que talvez seja a posição de muitos que trabalham no sistema socioeducativo, e por isso eles se apresentem tão vivamente engajados nessa prática.

Referências

1. Bauman Z. Medo líquido. RJ: Zahar Editor; 2008: 240.
2. Bauman Z. Confiança e medo na cidade. RJ: Zahar Editor; 2005: 94.
3. Couto M. Conferências de Estoril – Comemorar o medo. Portugal, 2011. Disponível em: http://mariafro.com/2013/05/31/mia-couto-ha-quem-tenha-medo-que-o-medo-acabe/
4. Caldeira TPR. Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo. SP: Editora 34/Edusp; 2000: 400.
5. Assis M. de. Bala de estalo. Crônica de 14/03/1885. Disponível em: http://www.nead.unama.br/site/bibdigital/pdf/oliteraria/85.pdf
6. Njaine K, Vivarta V. Violência na mídia – excessos e avanços. In: ____. Direitos negados: a violência contra a criança e o adolescente no Brasil. Brasília: Unicef, 2005, 71-95. Disponível em: http://www.unicef.org/brazil/pt/Cap_04.pdf
7. Njaine K, Minayo MCS. Análise do discurso da imprensa sobre rebeliões de jovens infratores em regime de privação de liberdade. In: Revista Ciência e Saúde Coletiva, v. 7, n. 2. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1413-81232002000200009&script=sci_arttext
8. Borde J. La façon dont on pourrait, en institution, s'y prendre pour ne pas enfermer le sujet sous le signifiant délinquant. Lettre Serendipity Spécial. Centro Interdisciplinar de Estudos sobre a Infância (CIEN). 26/01/13.
9. Rosa JG. Grande Sertão: Veredas. RJ: Nova Fronteira; 2001: 624.

Capítulo 10

VIOLÊNCIA, MEDO E SEXUALIDADE: A DOR E O MISTÉRIO DA PALAVRA NAS CONVERSAÇÕES COM AGENTES DE SEGURANÇA SOCIOEDUCATIVOS[a]

Bruna Simões de Albuquerque
Marina da Cunha Pinto Colares
Ana Lydia Santiago

Resumo

O presente artigo é fruto do projeto de pesquisa executado pelo Núcleo Interdisciplinar de Pesquisa em Psicanálise e Educação (Nipse), da Universidade Federal de Minas Gerais, em parceria com o Ministério da Educação. A metodologia de trabalho utilizada foi a conversação de orientação psicanalítica que produz um espaço para a circulação da palavra e trabalha a partir do mal-estar apresentado pelos sujeitos. O público-alvo foi formado pelos agentes de segurança do sistema socioeducativo que trouxeram os seguintes temas como pontos de intervenção: a violência, o histórico da unidade socioeducativa, o medo e a sexualidade. Como resultado, pode-se concluir que as conversações produziram mudanças de posicionamento, os agentes puderam reconstruir a história da unidade socioeducativa, além de esclarecer, para eles mesmos, o percurso de sua função. Os agentes foram surpreendidos por questões que estavam presentes em seu discurso e que haviam, até então, passado despercebidas. A conversação promoveu um retorno à história, revisitou e desmistificou mitos e permitiu a construção de novas perspectivas para os agentes de segurança socioeducativos na relação com os adolescentes.

Palavras-chave: *Agente de segurança socioeducativo. Conversação. Sexualidade. Violência.*

a Este artigo é fruto do trabalho apresentado no 3º Congresso Nacional de Saúde da Faculdade de Medicina da UFMG, em setembro de 2014, dentro do eixo 4 – Multifaces da violência: realidade e enfrentamento, na mesa "Adolescência, transgressão e medidas socioeducativas: a perspectiva dos jovens, dos técnicos e dos agentes socioeducativos". O trabalho foi comentado pelo psicanalista francês Philippe Lacadée, tal comentário acompanha o artigo.

Introdução

A realização de *conversações* com agentes de segurança socioeducativos foi um projeto do Núcleo Interdisciplinar de Pesquisa em Psicanálise e Educação – NIPSE[b], proposto à Pró-Reitoria de Extensão da UFMG – PROEX, em resposta a um edital do Ministério da Educação – MEC (EDITAL Nº 02, 2012, p. 2). O projeto, intitulado *"O dispositivo da conversação e o vínculo educativo entre agente de segurança socioeducativo e adolescente que cumpre medida de privação de liberdade",* concorreu para a linha "Sujeitos privados de liberdade" e foi aprovado em primeiro lugar em nível nacional. Sua realização, contudo, dependeu do aceite dos Diretores da Subsecretaria de Atendimento às Medidas Socioeducativas (SUASE), do estado de Minas Gerais. Esse órgão da Defesa Social, não apenas acolheu a proposta – de intervenção de orientação psicanalítica sobre duas unidades de internação que apresentavam problemas envolvendo agentes e jovens –, como solicitou, para surpresa dos proponentes, sua ampliação para outras duas instituições igualmente consideradas sintomáticas.

O projeto foi desenvolvido no curso do ano de 2013 e a devolução final para os diretores da SUASE ocorreu em agosto de 2014. Os encaminhamentos extraídos das conversações e elegidos pelos próprios participantes como aquilo que deveria ser proposto a título de política pública para o aprimoramento da formação e da condição dos agentes socioeducativos em contato com adolescentes autores de atos infracionais receberam pleno aceite da parte dos diretores da SUASE, que providenciaram sua socialização com os diretores de unidades de internação localizados em todas as regiões do estado de Minas Gerais.

Os encontros marcados com os gestores dos programas públicos para a "devolução" permitiram destacar o alcance da *conversação* como instrumento mediador de conflitos. Constatou-se que os acontecimentos inassimiláveis ao funcionamento da instituição geram um clima de tensão, desordem e discórdias, cuja responsabilidade tende a ser localizada por uma pessoa sobre outra ou por um agrupamento de pares sobre outro, distinto no plano hierárquico ou do exercício da função. No caso das instituições de internação, agentes podem responsabilizar os técnicos, técnicos podem criticar a direção, a direção situar o problema nos adolescentes, e assim por diante, dentro das possibilidades de variações dos grupos que especificam cada serviço. Trata-se de uma tentativa de abordar o conflito e situar sua causa, para apaziguar a angústia desencadeada, porém o resultado é a gestação de uma hostilidade latente, que toma proporções em silêncio, até não mais poder ser contida e exteriorizar-se por meio de uma atuação, que produz ainda mais mal-estar. De acordo com Miller[1], a circulação da palavra é a proposta da *conversação*

b O NIPSE tem vinculação com o Centro Interdisciplinar de estudos sobre a Criança (CIEN), do Instituto do Campo Freudiano e com o Instituto de Psicanálise e Saúde Mental de Minas Gerais (IPSM-MG) da Escola Brasileira de Psicanálise.

para abordar os conflitos de outra maneira. O saber produzido da experiência cotidiana de cada um, saber não isento de subjetividade, é o que ganha forma na associação livre dos participantes e, assim, se coletiviza, dando ideias e renovando a ação.

Como se verá, mais adiante, essa prática favorece certa desarticulação de posições rígidas e ideias preconcebidas consolidadas de forma imaginária, ou seja, a partir daquilo que "parece ser". Geralmente essas ideias se estabelecem sob um fundo paranoico, em que prevalece a ideia de outro mal agindo contra o sujeito e suas boas intenções. Santiago[2] afirma que o uso da palavra e a introdução de considerações pautadas na leitura que a teoria psicanalítica permite fazer dos sintomas contemporâneos é o que contribui para desfazer essa consistência imaginária, criando um oco para que a experiência de saber ganhe espaço por meio da fala e possa produzir efeitos, seja sobre a subjetividade, seja possibilitando novos laços, não mais marcados por aquilo que rompe, destrói e paralisa a própria ação dos protagonistas do processo educativo e socioeducativo.

De acordo com a orientação proposta para a *conversação* de orientação psicanalítica, inicialmente foram realizadas com o corpo diretivo de cada uma das unidades indicadas uma "conversação diagnóstica", cujo objetivo é o de isolar os pontos de impasses e mal-estar, ou seja, os sintomas da instituição. Verificando-se a pertinência da realização de *conversações,* o passo seguinte é o convite à conversa, que nesse projeto foi feito durante a troca de turno dos plantões dos agentes de segurança. Ainda seguindo a orientação dessa metodologia, foram realizadas cinco sessões de *conversação* com cada grupo de agentes. Entre uma sessão e outra, cada dupla responsável por animar as *conversações* com um grupo de agentes reunia-se em supervisão para o relato da experiência.

Início dos Trabalhos

Nas *conversações* com um grupo de agentes, a associação livre desenrola-se a partir de relatos de histórias passadas e contadas na unidade onde trabalham. Assim, os participantes compartilham, pela primeira vez, um segredo sabido por todos, mas que jamais tinha sido pauta de uma reflexão sobre a atuação dos agentes de segurança, no sistema socioeducativo.

A princípio, os agentes avaliam que, antigamente, o trabalho era melhor, porque o cumprimento da medida, dentro da instituição, se efetivava de maneira mais severa do que nos dias de hoje. A violência era evidente. A respeito do momento presente, queixaram-se das condições de trabalho, certos de que, hoje, os adolescentes privados de liberdade são contemplados com regalias e privilégios, que nem eles próprios têm como trabalhadores.

À medida que prosseguem os relatos de casos e mais casos ocorridos no passado daquela instituição, vão se explicitando a forma de execução do trabalho do agente e as

modalidades das intervenções deles entre os adolescentes. Em determinado momento, um dos agentes constata, surpreendendo a todos e contrariando a ideia que se tentava confirmar, até então, que o trabalho, hoje, é bem melhor, mais leve, eficiente e eficaz! Os diversos casos contavam histórias de rebeliões, tumultos, mortes e violência de toda sorte. Essas histórias definiam os traços do trabalho dos agentes, naquela unidade, compondo o desenho do socioeducativo. Eram do conhecimento de todos os presentes, tinham sido transmitidas de agente para agente, estavam sempre sendo lembradas e recontadas. Contudo, apenas na *conversação* puderam ser objeto de reflexão e receber uma localização no tempo, que permitiu certo desprendimento, como ação, naquele espaço.

No início da conversação, os agentes falavam de um "antes" e de um "depois". As datas eram evocadas de forma desordenada, a temporalidade confundida, as histórias não batiam com as épocas. Nas palavras de um agente, *"no começo* (da conversação) *foi uma confusão danada, né?", "É bom a gente falar o que passou, do passado…".*

A partir da supervisão, foi proposta a montagem de uma linha do tempo para aquela unidade. Afixado à parede, um enorme quadro composto de vários cartazes possibilitou o trabalho conjunto de reconstrução das lembranças manifestas de fatos, já mesclados à ficções. Os agentes diferenciaram quatro tempos: "antes do antes", "antes", "depois" e um "agora". O quadro foi preenchido, não sem as lacunas da memória. A história daquela unidade iniciou-se antes da criação do Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), no início dos anos 1930. Os agentes relataram práticas de violência com o uso do bastão ("urso"), por exemplo, como recurso disciplinar. Relataram, também, histórias de violência entre os adolescentes e algumas cenas que causaram horror de tão impactantes.

Ponto de Virada: Sem Violência é Melhor!

Foram os relatos de situações de violência que permitiram aos agentes retificarem suas concepções e concluírem que o trabalho, "antes", era um verdadeiro *"inferno"*. Compararam a função dos agentes socioeducativos, daquela época, com a função do agente penitenciário, sobre um ponto preciso: o medo da represália. Quando entravam nos núcleos, *"não sabiam se iriam sair vivos"*.

A supervisão permitiu o restabelecimento do laço com os agentes, que ficara abalado mediante a angústia suscitada por aquelas histórias de violência. A angústia dos animadores também era a dos agentes no exercício de sua função. Eles não poderiam falar daquilo, na instituição, sem serem reprimidos. Por outro lado, aquilo se tornara o único saber a ser transmitido, o "pior".

Os agentes concluem rapidamente que quando o relacionamento entre agente e adolescente entra no registro da "guerra", isso gera muita violência e a própria vida do agente

é posta em risco. Ao longo das *conversações*, se dão conta de que o trabalho é melhor nos dias de hoje: "*Mudou a forma de trabalhar, né, de lidar com os adolescentes…".* Bater que já foi muito presente, não resolve: *"Aí dá uma loucura lá dentro do coisa lá* [risos], *você faz o que com ele? Amarra ele, dá um cacete nele, isola ele? Não resolve…". "O agente sabe como é cada menino*", e isso faz toda diferença nas intervenções, afirmam.

Além disso, aumentou o número de agentes, a rotina é mais organizada, as oficinas e cursos são bem pensados. Todas essas mudanças se traduzem em *"maior tranquilidade para trabalhar*". "Antes", vinha escrito no contracheque: "agente penitenciário". "Hoje", está escrito: "agente de segurança socioeducativo". As condições de trabalho também melhoraram. Os agentes mencionam, ainda a título de melhoria, o maior número de possibilidade de intervenção, os estudos de caso realizados pelos técnicos, a presença do Plano Individual de Atendimento (PIA), as ofertas de cursos internos e externos à unidade, como no caso dos cursos profissionalizantes.

Resta um ponto a resolver: parece-lhes que há atenuação no cumprimento da medida e quem confirma isso são os adolescentes, ao dizerem: "*não dá nada pra mim*". Diante desse argumento, os agentes se embaraçam, sentem-se ofendidos e pedem mais punição às transgressões dos jovens. "*Tá muito bom trabalhar, mas não tá vindo a responsabilização por parte deles."*

Ponto de Virada 1: Temos Medo. De quê?

Nas *conversações*, outro ponto que surgia insistentemente era o medo que a sociedade tinha daqueles adolescentes cumprindo medida socioeducativa. A supervisão permitiu situar essa colocação como algo relativo aos próprios agentes, que tomavam a palavra. Assim, lhes foi perguntado: *de que vocês têm medo?*

Essa pergunta gerou inquietação imediata. Levantaram-se das cadeiras para dizer que não tinham medo de nada. Saíram da sala, depois voltaram. O supervisor dos agentes, que ainda não tinha participado de alguma sessão de *conversação,* entrou na sala, mas nada disse. Foi sugerido a eles o registro por escrito da resposta, em uma folha de papel, sem a necessidade de se identificarem.

Se o agente não agir é omissão, ele vai ser punido por aquele motivo, e se ele agir e machucar o adolescente também vai ser punido. Vai ser punido de qualquer jeito. Vai fazer o quê então? Vai chorar, gritar, pedir arrego.

O medo da punição expresso, nesse exemplo, foi o que sobressaiu dos registros por escrito. Temiam as consequências de suas ações por outro, superior, legislador. Não se sabe se exerciam seu trabalho identificado, nesse ponto, com os jovens em

conflito com a lei. O que puderam construir a partir dessa pergunta feita foi a ideia de que precisavam encontrar um meio-termo, entre "nada fazer" e "fazer alguma coisa machucando o adolescente". Trocaram ideias sobre a dificuldade de realizar uma contenção moderada, pensaram, entre outras coisas, na alternativa de uma contenção em dupla ou em trio, para evitar a luta corporal com o adolescente.

Ponto de Virada 2: O que Fazer com a Sexualidade?

No último encontro de *conversação* com esse grupo, construímos junto com os agentes a conclusão de todo o processo e as demandas e encaminhamentos a serem apresentados na reunião de devolução do trabalho para os diretores da SUASE e para a direção da unidade. Foi um encontro interessante que possibilitou retomar o percurso e cada um dos pontos de virada de todas as conversações. Retomamos a história reconstruída por eles, o passado marcado pela violência e mesmo pela morte e o percurso até hoje. Num dado momento, um dos agentes solicitou o desligamento do gravador, pois precisava dizer algo muito sério. Não foi possível imaginar o que poderia ser pior que o relato daqueles episódios violentos. Desligamos o gravador e o agente, então, reduziu o tom de voz e, quase sussurrando, disse: "é sexualidade". A unidade não tem estrutura para lidar com esse tipo de situação, complementa. Outro agente ponderou que para os adolescentes é o momento de aflorar a sexualidade. Reforçamos essa ideia de que, antes de serem adolescentes infratores, são adolescentes, idade em que surgem várias questões relativas à sexualidade.

Os adolescentes estão mantendo relações sexuais? – indagamos. Um dos agentes responde que sim. Outro complementa dizendo que alguns ficam ou dormem juntinhos na mesma cama. Outro mais afirma, a respeito, que "*não pode falar nada sobre esse assunto*". Geralmente trocam de alojamento o adolescente que mantém relação sexual, diz um participante. Esse afloramento da sexualidade *não tem como resolver.* Levam o problema para a discussão da equipe; o encaminhamento é chamar o adolescente para uma conversa, mas escuta dele: "*isso não é nada, é brincadeira*". Outro relata o caso de um jovem que, quando indagado, respondeu para a psicóloga: "*Tô dando o que é meu*".

A orientação e a condução das conversações, sustentadas pelo espaço da supervisão, permitiram que os encontros pudessem acolher as palavras que os agentes trouxeram, inclusive aquelas difíceis de serem escutadas e permitiu alguns pontos importantes de virada. No último encontro, foi possível, além de concluir o processo, dizer a respeito do ponto maior de embaraço atual, *o que fazer com a sexualidade* e pensarmos juntos encaminhamentos para esse ponto. Para o difícil encontro com o real da violência e do sexo, não há solução ou fórmulas simples, mas promover a circulação da palavra e retomar o gosto pela fala reservou belas surpresas para os agentes e para nós.

A partir de nossas intervenções, os agentes reconstruíram a história da unidade e puderam esclarecer o percurso da função do agente e do próprio sistema. Essa reconstrução mostra-se de extrema importância tanto para os agentes que participaram do processo quanto para a história do sistema socioeducativo como um todo, no estado de Minas Gerais. Os agentes puderam se deparar com o saber que possuem acerca de sua função e, para, além disso, foram surpreendidos por questões que estavam presentes em seu discurso e que haviam até então passado despercebidas. A conversação promoveu um retorno à história, revisitou e desmistificou alguns mitos e pôde construir perspectivas para os agentes. Dessas conversações saíram diversas propostas: a escrita de livro ou cartilha para transmitir aos outros agentes e para a comunidade o que eles descobriram com as conversações, na fala de diversos agentes:

Tem que fazer a cartilha, né?… É um conhecimento importante de se passar"; "Até pra distribuir nas escolas". "É só fazer um livro ou uma cartilha. O que que era o sistema, como funciona hoje". "Pra tentar mudar a cabeça da sociedade"."Agora fazer um trabalho só pra acabar aqui também, mostrar só pro pessoal aqui trabalho pro cê usar, distribuir na escola, faculdade, até na UFMG… Divulgando o trabalho do sistema socioeducativo" "Outra opção é montar no *Power Point* para ter esse recurso para usar nos cursos para os agentes.

Comentário

Philippe Lacadée

Tradução: Bruna Simões de Albuquerque

O prazer da leitura não está na beleza das frases, mas na dor do dizer. A conversação é uma aposta, ou seja, é como quando a gente pratica um jogo. É preciso aceitar fazer uma aposta, colocar algo em jogo, mas não é possível saber se vai ganhar ou perder, há um risco em jogo. Dessa forma, foi assim que, no início, chamamos a conversação do CIEN de aposta da conversação. A conversação não é uma reunião, não é uma reunião de equipe, a gente não sabe jamais o que vai encontrar. Há, portanto, uma aposta. Foi o que demonstraram muito bem Ana Lydia, Bruna e Marina, fazendo as conversações com esses agentes. Elas não tinham a mínima ideia de que iriam encontrar a questão essencial para todo ser humano: o que fazer com a sexualidade. É esse o mistério do ser humano, todo ser humano é estrangeiro a si mesmo, porque a sexualidade é um mistério para ele e também para o outro. Aliás, o agente de segurança diz isso: "não podemos dizer nada sobre esse assunto". Então encontramos nessa conversação a questão da relação de um corpo a outro corpo.

Mas prestem atenção! Vejam de que ponto a conversação partiu, da questão de um recurso disciplinar particular, que era o uso de um bastão. E passamos, graças à conversação, à revelação do único bastão importante para o ser humano, a fala. A fala como recurso disciplinar. Por que a fala é um recurso disciplinar? Porque a gente fala sempre, não a partir da sua sexualidade, mas daquilo que Lacan chama no seminário A angústia, do objeto *a*. Mas o que é o objeto *a*? É algo que está em nós, em exclusão interna, e é isso que nos empurra a dizer "eu", quer dizer, a entrar numa enunciação, sempre singular. A conversação não se interessa pelos enunciados, mas se interessa pela posição da enunciação: quando você fala, a partir do que você fala? Nós podemos fazer isso numa sessão de análise, em uma conversação com pares, parceiros de outras disciplinas, mas, para que as pessoas prestem atenção ao que elas dizem, é preciso que haja pelo menos um analista na conversação.

Não é todo mundo que pode fazer uma conversação analítica. Aquele que anima a conversação deve saber para si mesmo qual objeto ele foi para o outro. Nessa conversação, por exemplo, a gente não interpreta, a gente tenta fazer com que cada um que tome a palavra possa escutar que ele acabou de dizer algo de importante, mas para isso é preciso alguém que destaque isso. Por outro lado, a conversação deve visar o fato de que as pessoas possam se escutar falando entre si. Evidentemente isso pode parecer ou ter ares de uma sessão analítica. Por exemplo, Ana Lydia dizia, quando a associação livre se desenrolava, ou seja, as pessoas falavam simplesmente, em liberdade, porque elas sabiam que estavam sendo escutadas.

O exemplo trazido por Ana Lydia, Bruna e Marina é remarcável, porque a gente vê muito bem que num dado momento da conversação há dois tempos muito importantes. O primeiro é quando eles pensam que há algo que não se pode dizer, então a gente lhes propõe escrever, e então eles escrevem que têm medo de serem punidos, quer dizer que aí eles se dão conta que são eles mesmos que perderam sua liberdade. Se eles se esquecem de punir, eles são punidos e se eles punem também são punidos, ou seja, eles não têm escolha: estão, de toda maneira, na prisão. O prisioneiro, aquele que perdeu a liberdade, não é necessariamente o adolescente. É por isso que eu acho muito bonito, que, na verdade, o problema mais importante, e esse é o problema mais importante para todo ser humano, é: o que eu devo fazer com meu corpo? Nós chamamos isso de sexualidade.

Dr. Lacan e Freud ensinam que a sexualidade não tem necessariamente a ver com o sexo, a sexualidade tem a ver com a boca, os olhos, as orelhas, com isso que chamamos a pulsão e também com isso que acontece no corpo. E é por isso que eles têm razão, quando dizem "para nós é um jogo" e há essa frase remarcável de um jovem: "estou

dando para o outro o que é meu". Ou seja, meu corpo. É um lacaniano. Porque nós não somos um corpo, nós temos um corpo e nós podemos fazer o uso que desejamos dele.

Em minha opinião, uma conversação não deve ter objetivo terapêutico, não é um grupo terapêutico, porque numa terapia tem-se a ideia de um resultado que se quer obter, nós não queremos curar, nós estamos de preferência mais no lugar parecido com o do poeta, a gente se interessa pela dor da palavra. E o que quer dizer a dor da palavra? É que nós não falamos todos a mesma língua, mesmo se as pessoas acham que falam brasileiro e pensam que se compreendem por causa disso e que tomem outro por um idiota porque ele nada entende de português, não é evidente que elas se entendam melhor entre si, porque cada um fala sua própria língua.

No fundo, somos todos estrangeiros a nós mesmos. E é porque existe algo de estrangeiro em nós que falamos ao outro, por isso não podemos esperar que a palavra seja terapêutica. Em que falar é terapêutico? Isso não é necessariamente verdadeiro. Falar permite passar no corpo a palavra, o gozo estrangeiro que há em nós, o que o poeta chama a dor da palavra. É por isso que é importante a conversação, por isso, em definitivo, aquele que anima a conversação, está lá para provocar a palavra, mas para que cada um possa dizer o estranho que há em si. Por exemplo, quando eles não ousam dizer que têm medo, nesse momento é preciso que haja pelo menos um na conversação que não esteja lá para interpretar, mas para que cada um traduza em palavras, em suas próprias palavras, com sua dor da palavra, o medo, o indizível de seu medo. E nesse momento, nós vemos que isso sempre coloca em jogo a questão do corpo. É isso que eu gostaria dizer. Obrigado.

Referências

1. MILLER, Jacques Alain *et al* A Conversação In: Os casos raros, inclassificáveis, da clínica psicanalítica: a conversação de Arcachon São Paulo: Biblioteca Freudiana Brasileira, 1998.
2. SANTIAGO, Ana Lydia; MIRANDA, Margarete; VASCONCELOS, Renata Pesquisa em psicanálise e educação: a conversação como metodologia de pesquisa In: Colóquio do Laboratório de Estudos e Pesquisas Psicanalíticas e Educacionais sobre a Infância (LEPSI) – IP/FEUSP 6, 2006, São Paulo.

SEÇÃO III

A MODÉSTIA ATIVA OU COMO FRACASSAR DE UM MODO MELHOR

Imagem do filme “A Vizinhança do Tigre”, de Affonso Uchôa. Fotógrafo: Warley Desali.

Capítulo 11

SUJEITOS E DROGAS, POLÍTICA E CLÍNICA: INVENTANDO INTERVALOS

Rosimeire Aparecida da Silva
Fernanda Otoni Barros-Brisset
Cristiane de Freitas Cunha

Resumo

*Este artigo apresenta o percurso de elaboração, implantação e trabalho do Ateliê Intervalo de Redução de Danos, dispositivo criado na Faculdade de Medicina da Universidade Federal de Minas Gerais em parceria com a Secretaria Nacional de Políticas sobre Drogas (SENAD), Centro Regional de Referência (CRR), como produto da dissertação de mestrado "*Reforma Psiquiátrica e Redução de Danos: um encontro intempestivo e decidido na construção política da clínica para sujeitos que se drogam*" para fomentar a investigação, reflexão e sistematização da prática sanitária e social com os cidadãos que fazem uso de substâncias psicoativas e se encontram em situação de vulnerabilidade social. Essa condição convoca as redes públicas de saúde, assistência social e justiça a ofertarem respostas cidadãs, ou seja, respostas que reconheçam e tratem o sofrimento e se orientem pelo respeito ao cidadão e seus direitos.*

Palavras-chave: *Droga. Redução de danos. Ateliê intervalo.*

Da Boca dos Sujeitos, na Árida Cena, uma Orientação: o Intervalo

Aí, no intervalo, o senhor pega o silêncio põe no colo.
João Guimarães Rosa

"Não vamos fumar. Vamos parar para conversar", eis o que nos entregam e ensinam os usuários presentes nas cenas de uso de drogas. Habitantes da cracolândia, essa invenção discursiva e fixada no imaginário social como o lugar do mal contemporâneo, os piores, entre os dissidentes da moral, os sujeitos que, em público, consomem a pedra da perdição, inventam uma versão para a regra fundamental criada por Freud. Interrompem o consumo para falar e ampliam o circuito antes encurtado da pulsão, fazendo-a passar além do corpo. Ao falar, dilatam o tempo da satisfação extraída no consumo e nos levam a reconhecer, no intervalo, uma estratégia de redução de danos.

Na longa história da relação com as drogas, o intervalo se faz presente e essa articulação pode ser localizada, por exemplo, no consumo de álcool, chá e café. Vargas[1] registra que o consumo de álcool – "*verdadeiro filho da Revolução Industrial*" –, feito pela classe trabalhadora, ilustra as conexões existentes entre tal revolução e a necessidade de um tóxico (alcoólico) poderoso e barato. As massas de camponeses expulsos de suas terras e confrontados com duras e diferentes exigências – impostas pelo espaço urbano e pelo novo modo de produção – encontraram nessa bebida inebriante e no beber solitário, invenção da era industrial, um consolo, ainda que momentâneo, um alívio extraído da pausa possibilitada pelo *happy hour.*

Nota-se que esse modo de consumo de droga se reapresenta também com o *crack*. Nas cenas de uso é possível identificar um grupo que não se fixa ao território, tampouco mantém um uso continuado, repetitivo, mas que vão à cena para adquirir e consumir *crack* no intervalo entre o trabalho e o lazer. Um modo de uso que mantém a individualidade e a solidão, não desconectando nem rompendo os laços do sujeito com o Outro. Compram, consomem e retornam às suas vidas e rotinas.

Com o café e o chá – bebidas sóbrias – o intervalo se faz presente no laço entre consumo de drogas e trabalho. Mas aqui, diferente do que se registra em relação ao álcool, a pausa que dá acesso ao consumo do café ou chá é o *work break*, a pausa consentida do trabalho, "o cafezinho" autorizado pelo patrão.

Contudo, essa pausa ou intervalo a que nos referimos é a que diz respeito ao sujeito e que o permite advir. O uso dos intervalos como orientador clínico e a elaboração do mesmo como conceito que nomeia e orienta o trabalho do Ateliê e, como se verá a frente, de toda a rede foi destacado primeiramente por Fernanda Otoni Barros-Brisset[2] na

apresentação do trabalho desenvolvido pelas equipes de Consultórios de Rua na Sétima Conversação Clínica, "Uma política para álcool e drogas: como podemos contribuir?"

[...] outra questão colocada por você [...] que achei muito interessante, é a que se refere ao uso dos intervalos pela equipe do Consultório de Rua [...] Lacan vai nos transmitir que o sujeito se apresenta no intervalo entre um significante e outro. Você nos transmite que, entre uma pedra e outra, a equipe faz bom uso do intervalo, procurando estar ali, junto a esses sujeitos, para conversar, pois, ali, o sujeito pode se apresentar.

O intervalo que propomos orienta-se pela definição proposta por Lacan (p. 207)[3] quando este afirma que é no intervalo entre o significante mestre (S1) e a cadeia de significantes (S2) que o sujeito se apresenta:

É no intervalo entre esses dois significantes [S1-S2] que vige o desejo oferecido ao balizamento do sujeito na experiência do discurso do Outro, do primeiro Outro com o qual ele tem que lidar, ponhamos, para ilustrá-lo, a mãe, no caso. É no que seu desejo está para além ou para aquém no que ela diz, do que ela intima, do que ela faz surgir como sentido, é no que seu desejo é desconhecido, é nesse ponto de falta que se constitui o desejo do sujeito.

Maria Rita Kehl (p. 112)[4] traduz a definição de Lacan e afirma que "o sujeito do desejo, em psicanálise, é um intervalo sempre em aberto, que pulsa entre o tempo próprio da pulsão e o tempo urgente da demanda do Outro".

O psiquismo concebido por Freud instaura-se a partir do trabalho de representação do objeto de satisfação, e entre a espera e o encontro – melhor seria dizer desencontro – há um intervalo, um espaço vazio e angustiante, um tempo de espera da satisfação, um tempo de e para o pensamento. É daqui, desse vazio, que o sujeito pode advir.

Lacan[5] tematiza o tempo como lógico e o divide em três momentos: o instante de ver; o tempo para compreender; e o momento de concluir, e nos faz ver que o sujeito não advém de um lugar, de um ponto no cérebro ou no inconsciente, mas de uma lógica temporal. Desses três momentos, o primeiro e o último têm a duração do instante e o segundo, o tempo da meditação, pode prescindir da duração, ou seja, não precisa se reduzir ao instante nem ter duração infinita, e é indispensável ao trabalho psíquico, posto que sua elisão conduz à precipitação da conclusão e ao ato que tanto pode ser inconsequente, banal ou resultar em tragédia.

Eu não procuro, acho. (...) basta a gente se abaixar para colher o que há para achar

Jacques Lacan

O intervalo foi o primeiro achado que recolhemos do encontro com os sujeitos que se drogam quando transpusemos muros e nos deslocamos até a fronteira em que a droga se articula ao real da exclusão social: as cenas públicas de consumo de drogas. A criação dos Consultórios de Rua nos permitiu alcançar os habitantes de um território estrangeiro – para as redes públicas de saúde e assistência social – e inimigo para a sociedade.

O decidido encontro da Reforma Psiquiátrica com os usuários e o mundo das drogas, possibilitado pela criação desse serviço, inseriu a saúde em territórios nos quais a presença do Estado resumia-se à atuação dos aparelhos repressivos. A decisão de "ir a campo", até onde o povo está, exigiu e exige, a cada "campo", a elaboração de um pensamento, de uma carta náutica para orientar a viagem e os encontros.

Esse dispositivo clínico inserido na rede de atenção psicossocial, ao realizar o deslocamento do espaço protegido e fechado das instituições ao mundo aberto, disperso e plural das ruas, conduz a saúde ao exercício de uma clínica a céu aberto, desprotegida, disponível e confrontada por questões que transcendem as ideias de doença, mas na qual a dor se faz presente. Acima de tudo, destacam Filho *et al*. (p. 30)[6], aprende-se, nesse encontro e acompanhamento a esses sujeitos, a ler e a reconhecer o ato de se drogar como "um ato humano portador de um sentido na vida dessas pessoas". O primeiro porto onde desembarcamos foi na estação dos considerados piores: a cracolândia. Na terra dos zumbis, supunha-se, nada seria possível e não haveria acolhida, mas ameaça e risco. Uma terra árida e que deveria permanecer abandonada, essa era a aposta da cidade.

Contrariando expectativas, os zumbis ensinaram aos "anjos de branco"[7], no início deste trabalho, quando a aproximação não é bem-vinda, demonstraram pudor em consumir na presença da equipe e instituíram uma regra: "não fumar para conversar". A regra mostra uma orientação que é o intervalo e sinaliza um manejo: é preciso saber produzir bons intervalos e criar condições para circulação da palavra. Intervalar, abrir espaços para o dizer, dilatando o tempo e introduzindo a espera e novos modos de satisfação – entre uma pedra e outra – no tempo vazio da espera. E, acima de tudo, abrindo o que antes se encontrava fechado: o circuito da pulsão, de modo a fazê-la ir além do sujeito e seu corpo para alcançar e incluir o Outro. Movimento que pede a oferta de presença e palavra.

Estar presente e ao lado, mas distante dos ideais, ofertando recursos civilizatórios: saúde, cultura, direitos e, sobretudo, presença ativa e qualificada, eis o ponto sobre o qual opera o trabalho do Consultório de Rua. E como nota Lacadée[7]:

De repente eu compreendi melhor a função dos nossos anjos de branco: para além do objeto preservativo, poder oferecer a eles [os usuários] alguma coisa de essencial, isto é, sua presença. E era isso que Isabela [usuária] chamava de amor, ou seja, dar ao outro o que não se tem. Ela tinha compreendido bem que o mais importante não era este objeto preservativo, mas a presença delas ali, mais perto do muro da língua. […] Estando ali elas dão o que elas não têm, alguma coisa de indizível encarnado pela presença e que é o desejo do Outro, desejo de se oferecer para este corpo perdido no muro, este objeto que se chama a fala. Elas oferecem uma fala possível, ali onde eles se imaginam os mais rejeitados no muro da língua. Compreendemos o famoso "o que queres de mim?", "Che vuoi?", de que fala Lacan. Quem permite ao sujeito se perguntar "o que sou eu para você", ou seja, "o que sou, então?" […] uma abertura, para eles, para uma subjetivação ainda possível do mistério da existência (p. 2).

A toxicomania atual expressa uma passagem do instante de ver ao momento de concluir, um curto-circuito que suprime os intervalos, o tempo para compreender e a espera da satisfação. Vazios sobre os quais o trabalho de pensamento se produz e dos quais pode advir um sujeito. O aumento do consumo de drogas ou das adições adere, portanto, à lógica do tempo da sociedade contemporânea.

Joel Birman[8], ao problematizar as individualidades contemporâneas, enfatiza que a aceleração do sujeito é o traço que se destaca na contemporaneidade.

O ser interiorizado no registro do pensamento se transforma no ser exteriorizado e performático, que quer agir, antes de mais nada […] pode-se dizer que as individualidades seriam marcadas pelo excesso, que as impele a agir […] no cogito da atualidade, o que se enuncia ostensivamente é: agir, logo existir. O agir é imperativo categórico na contemporaneidade (p. 82).

A aceleração do tempo, tão característica da contemporaneidade, ou a velocidade urgente de nossos dias já se fazia notar no laço dos sujeitos com o álcool. Traço, portanto, que se reapresenta, ao estilo da temporalidade atual, no consumo de *crack*: tão veloz quanto a experiência do tempo própria ao presente. A droga do momento é um indutor de velocidade que se coaduna com o imperativo de sua época.

O homem contemporâneo vive tão completamente imerso na temporalidade urgente dos relógios de máxima precisão, no tempo contado em décimos de segundo, que já não é possível conceber outras formas de estar no mundo que não sejam as da velocidade e da pressa (p. 123)[4].

Sujeitos e Drogas: o que é Remédio e o que é Tóxico?

Os gregos utilizavam o termo *phármakon* para designar os venenos e as drogas. Um termo de dupla significação que permite captar e esclarecer o engano presente na afirmativa corrente que nomeia no singular as substâncias venenosas, as drogas ilícitas, encobrindo, assim, a ambiguidade característica: droga é tanto veneno quanto remédio. Paracelso[9], médico e alquimista, seguindo essa orientação, diz ser a dose o critério diferencial entre as duas características. Ou seja, a especificidade não decorre da substância.

Hugo Freda[10] dialoga com a perspectiva grega quando propõe uma subversão na equação droga-sujeito e aponta *que "não é a droga que faz o toxicômano, mas o toxicômano que faz a droga"*. Uma orientação que muda, radicalmente, a perspectiva da clínica e se articula ao proposto por Freud quando afirma que o tóxico não está nem na substância, nem no sujeito, mas no sintoma.

Consultório de Rua: nem phármakon, nem droga, mas "remédio ambulante"

Em um dos casos atendidos pelo Consultório de Rua, nota-se, de modo muito claro, o sentido dado pelos gregos ao *phármakon* (remédio/veneno) e revela, de saída, um primeiro engano: a droga que a apazigua e trata sua devastação não é aquela que se nomeia como droga, o *crack,* mas um fármaco, um produto da ciência e da qual ela faz uso não medicamentoso. Para essa usuária, o diazepam é sua droga de eleição e para consegui-lo ela se desdobra: prostitui-se, troca *crack* por diazepam, trabalha como olheira. O diazepam é um benzodiazepínico com efeito ansiolítico e foi criado em 1954.

A devastação pela qual responde o diazepam gira em torno de um mesmo ponto: o divórcio com a mãe. Chega à cidade após o fim do casamento e diz que, ao se separar do marido, "terminei com minha mãe também, foi um rompimento com minha mãe".

A aproximação é tensa e a presença precisa ser regrada, nem ausência, nem excesso. E, acima de tudo, atenta para intervir com precisão e leveza nas situações de urgência, mantendo o laço e permitindo a dilatação do tempo do encontro e a continuidade do cuidado.

O encontro com a mãe e um dos irmãos – construído por ela em parceria com a rede: Consultório de Rua e Centro de Saúde (CERSAM[a]) –, teve a duração do instante de acontecer e não os engatou a ponto de ir além deste, construindo um devir que os envolva. Rememoraram – assim como ela – o passado e não foram além do instante de ver. E seguem separados: ela aqui, eles noutro estado.

O Consultório de Rua foi batizado por essa usuária de *remédio ambulante*. O que nos parece uma boa definição para o dispositivo, pois põe em destaque a transferência

a Centro de Referência em Saúde Mental (CERSAM) é a sigla mineira (Lei Estadual nº 11.802/95) equivalente ao serviço nacionalmente nomeado como Centro de Atenção Psicossocial (CAPS).

e seu efeito calmante, evidenciando que nem todo remédio é química, ao mesmo tempo em que apreende o sentido que o constitui, qual seja: dispositivo em condições de alcançar sujeitos, como ela, tão errantes e desamparados. Enlaçando-se para em seguida se desenlaçar, essa usuária mantém com a rede um laço afetivo que ora é amoroso, ora hostil. E segue, ainda que de modo precário, acompanhada e orientada por uma solução singular: a rotina que faz barreira à invasão da angústia e possibilita-lhe manter a regularidade do tratamento. Às quintas-feiras, uma rotina: ir ao CERSAM, um intervalo na loucura, um espaço para inventar futuros, pequenos, mas capazes de adiar a morte.

Mas o intervalo permite-nos ainda pensar a posição do lado da sociedade, da política e do direito, posto que a pressa – como resposta ao mal-estar – não se localiza, exclusivamente, do lado dos que se drogam. Há pressa e precipitação nas respostas orientadas pelo paradigma salvacionista que crê ser possível solucionar o mal do outro. Estabelecer intervalos entre demanda e resposta, mas, sobretudo, entre certezas prévias e perguntas inauditas, abre a possibilidade para a busca de soluções mais modestas, porém ativas, como propõe Laurent[16], e principalmente democráticas e civilizatórias.

Cracolândia: nomeação que faz véu

Por detrás dos véus da exclusão, pode-se recolher o dado singular de cada história, o modo como a droga se insere na economia psíquica dos sujeitos e alivia o sofrimento para o qual é remédio e não causa – o abandono, a exclusão, a violência e suas marcas.

As cracolândias e sua estética – lugares sombrios, mal-iluminados, onde homens e mulheres ora circulam de um ponto a outro, intensamente, ora permanecem inertes, expondo ao olhar da cidade um gozo solitário e breve alcançado pelo consumo de pequenas pedras de cocaína – introduzem no espetáculo da sociedade contemporânea a cena inesperada, não prevista e fora do tom. Aquela protagonizada pelos sujeitos residuais produzidos pelo neoliberalismo.

A estetização da existência – marca da subjetividade pós-moderna – não deixa de fora os excluídos da ordem econômica e social – os consumidores falhos –, como propõe Bauman[11], e assume os contornos e as cores da exclusão e da miséria. A subjetividade pós-moderna, indica Joel Birman[8], é marcada pela ruptura com as ideias de tempo e história e está voltada para o exterior e a teatralidade.

[...] a memória tende ao silêncio pela ênfase atribuída ao presente. Da mesma forma, o horizonte de futuro se estreita, pois, ao se sublinhar a imediatez da presença, o sujeito perde a dimensão do devir. Pode-se depreender que o fim das utopias, que construíram e fundaram o imaginário da modernidade, teve como efeito uma nova concepção do sujeito centrado na presença e na pontualidade do tempo, no aqui e

agora, em que as instâncias do passado se silenciaram relativamente [...] a existência do sujeito se constitui pelo eixo de sua estetização. É a estetização da existência que toma volume como estilo existencial do sujeito. São os enfeites maneiros e clownescos, utilizados pelo sujeito em sua performatividade, que definem seu brilho na cena do social. Com isso, abalam-se bastante as fronteiras entre os espaços público e privado, que pelo menos desde o século XIX eram opostos como domínios separados da existência. Isso porque a estetização da existência, como valor primordial da subjetividade, fornece a trilha entre ambos os registros do social (p. 263).

Nas cenas de consumo de drogas, a estetização da existência denuncia o alcance do imperativo da sociedade de consumo, o empuxo ao ato de consumir, e revela, pelo avesso, suas consequências. Os protagonistas dessas cenas incluem-se entre os que levaram a sério esse chamado e, em razão de sua inabilidade e do limite de fichas para pôr no jogo, foram excluídos deste. O consumo, diz Maria Rita Kehl (p. 104)[4], "é a forma avançada do poder disciplinar que normaliza a vida social".

Nessa estetização o que se destaca não são as formas exitosas do consumir, mas seu oposto, o que faz do cenário uma montagem feita de resíduos, entre os quais circulam sujeitos reduzidos a essa condição social. Mal-iluminados, sujos, degradados, os cenários se impõem ao olhar do espectador que perde ou facilmente ignora as singularidades, nomeando a todos como iguais: craqueiros, zumbis e deixando escapar, sob o véu das aparências, o traço único das existências que habitam tais territórios e as múltiplas formas de habitação e ocupação da cidade que ali convivem. Ou, como defende Taniele Rui[8], diferentes modos de "fazer cidade em condições precárias" (250). Longe de ser um todo homogêneo:

[...] A cracolândia não é uma ilha cercada de "centro" por todos os lados. Ao contrário, da mesma forma que nela diversos usos do espaço são possíveis. Ela é tanto um ponto de confluência dos fluxos de pessoas e de dinheiro quanto um balcão de informações e uma "terra de oportunidades". Local de conflitos, de festejos e, sobretudo, um grande mercado no interior do qual o crack é vendido, comprado, trocado, negociado e, fundamentalmente, explorado. Tudo isso a um só e mesmo tempo (p. 261)[8].

Atravessar o patamar do horror coloca a "saúde a ser inventada"[12] frente à singularidade dos casos, ou seja, permite uma tomada de posição que favorece o encontro com a subjetividade da época e frente à possibilidade e dificuldades de ofertar, pelo encontro, o alívio. Ou uma pausa.

A vida, tal como a encontramos, é árdua demais para nós, proporciona-nos muitos sofrimentos, decepções e tarefas impossíveis. A fim de suportá-la, não

podemos dispensar as medidas paliativas. […] existem talvez três medidas deste tipo: derivativos poderosos, que nos fazem extrair luz de nossa desgraça; satisfações substitutivas, que a diminuem; e substâncias tóxicas, que nos tornam insensíveis a ela. […] a atividade científica constitui também um derivativo dessa espécie. As satisfações substitutivas, tal como as oferecidas pela arte, são ilusões, em contraste com a realidade; nem por isso, contudo, se revelam menos eficazes psiquicamente, graças ao papel que a fantasia assumiu na vida mental. As substâncias tóxicas influenciam nosso corpo e alteram sua química (p. 83)[12].

A tomada de posição conduziu à releitura de um axioma lacaniano de não recuar diante da psicose. Beneti[10] e Lacadée[7], ao problematizarem as questões postas pelo consumo contemporâneo de drogas, destacam e inscrevem esse axioma como um ponto de orientação do trabalho, ou seja, trata-se, agora, de não recuar diante da toxicomania.

Ali [no trabalho de campo com o Consultório de Rua] eu fiquei tocado ao ver ao vivo o que Lacan aconselhava aos seus alunos, ***o de não recuar diante da psicose****. Aqui o que se aplicava aos nossos anjos de branco era de não recuar diante do que se apresentava a elas (p. 3, grifo nosso)*[7].

Na abordagem às drogas, ensina-nos Laurent[13], é necessário afastar-se das duas versões do supereu: tanto da que empurra ao gozo quanto da que lhe diz não (sua versão policial):

Para se abstrair disso, é preciso considerar as diferentes substâncias tóxicas, uma por uma, e inventar qual seria o modo ***mais interessante de reduzir o dano que elas causam****. Essa perspectiva, não da cura da humanidade dessas substâncias, nem do abandono da humanidade a esses tóxicos, mas a redução dos estragos, consoa com a psicanálise.* ***A psicanálise não promete a cura absoluta do sintoma, mas certamente a redução dos estragos, sua transformação em alguma coisa mais*** *(p. 25-28, grifo nosso)*[13].

Um Ateliê para Fazer Intervalos e Reinventar a Prática

"Toda ação principia mesmo é por uma palavra pensada.
Palavra pegante, dada ou guardada, que vai rompendo rumo".
João Guimarães Rosa.

O intervalo passou a orientar nossa reflexão e constituiu-se, num segundo momento, como uma questão a ser endereçada a outro lugar: a academia, de modo a dar continuidade ao trabalho de elaboração. Decidimos tomar esse ponto como questão de trabalho. Investigando, além da possibilidade de fundamentar clinicamente esse conceito, as referências e inscrições simbólicas da droga na história, na cultura e na

política, ou seja, ao revisar a produção bibliográfica sobre o tema, orientamo-nos pelas seguintes questões: como se fez a viragem que conduziu à criminalização e como se instituiu a redução de danos e quais suas ressonâncias teóricas, práticas e políticas.

A conclusão da pesquisa conduziu a elaboração de um projeto para relançar a questão: como abrir espaços no compacto muro da proibição para expandir a consciência e alterar a percepção sobre quem são os sujeitos que se drogam e quais são suas necessidades, histórias, desejos, fantasias e dores. E desde então temos percorrido veredas e caminhos abertos por outras áreas de saber, tais como: o direito, a antropologia, a história, a criminologia, a epidemiologia, a saúde coletiva, além da psicanálise.

Tomou-se como ponto inaugural a indagação sobre o que é um corpo para um sujeito e sua dupla constituição, estabelecida pelas ciências sociais: de objeto e ferramenta[9], para em seguida, tomá-lo na perspectiva freudiana, ou seja, como corpo pulsional, marcado pela linguagem. Com a antropologia e a história pudemos destacar e conhecer os significados atribuídos, por diferentes povos e culturas, às substâncias que alteram a consciência, as noções de prazer e risco, a história das ingestões; com o direito fomos apresentados à construção do inimigo – *o hostis*[14] – e às consequências de sua aplicação pelo direito penal das drogas: o encarceramento e a morte.

A letalidade da política de drogas dirige-se aos acionistas do nada[15] e os torna indignos de vida[16], como define Zaccone, ou matáveis, como propõe Agambem[17]. E no crescente mundo correcional, na imensa população carcerária, as agudas e diferenciadas dores femininas chamam a atenção e pedem soluções próprias.

A redução de danos, sua história, percurso e seu encontro com a Reforma Psiquiátrica, articuladas aos temas anteriores, busca esclarecer e orientar a oferta de hospitalidade ao *hostis*, ao estrangeiro que se colocou na soleira de nossa porta, aguardando, de nós, os hospedeiros, o gesto de acolhida, a oferta de hospitalidade incondicional, como define Derrida[18].

Entre um tema e outro, um ponto de amarração: as jornadas de trabalho dos participantes que recortam do percurso pontos de discussão que impulsionam o pensamento, ao relançar as questões em direção a novas perspectivas. Das conexões às mães órfãs, chegamos, na terceira jornada, ao tema droga, fazendo aparecer a ambiguidade do termo – *o phármakon* – e seus usos pela política, pelo mercado e pelos sujeitos*. Drogas: qual é a sua?*

Na conclusão, esperamos formalizar projetos de intervenção nas 16 cidades que aceitaram realizar esse percurso, além de contribuir para a formulação de projetos de especialização, mestrado e doutorado, contribuindo assim para a qualificação da atuação dos profissionais das redes públicas e fortalecimento do laço entre a academia e políticas públicas.

O *Ateliê Intervalo de Redução de Danos* surge como projeto de criação de um dispositivo destinado a fazer circular referências dissonantes e estranhas ao discurso

totalitário e fomentar a produção de conhecimento e discursos que possam orientar a prática de profissionais das redes públicas de saúde, assistência social, educação e justiça junto aos sujeitos que se drogam e contribuam para reduzir os danos do poder de curar, pela abertura às soluções do sujeito e, também, pela oferta da presença e de parciais recursos substitutivos de satisfação e das possibilidades de invenção de futuros pequenos, modestos, mas potentes e capazes de adiar o encontro com a morte.

Noutra vertente e em parceria com o campo do direito, especialmente com os coletivos antiproibicionistas, almeja-se alcançar a redução dos danos de punir, apostando que a descriminalização das condutas relativas às drogas deve orientar o projeto político e constituir-se como utopia concreta e realizável.

E sem descuidar do sujeito, sustentar com este o convite à invenção de medidas singulares que delimitem prazer e morte, inventando novos destinos para a pulsão. Noutras palavras: redução de danos pelo exercício do direito de pensar interditado pela proibição.

O intervalo, tal como o hóspede inopinado da Reforma Psiquiátrica – os sujeitos que se drogam –, encontrou hospitalidade e fez morada na língua da saúde mental, referenciando a clínica e o laço social entre serviços e usuários.

O discurso sobre os sujeitos que se drogam e a clínica que os trata é hoje, entre nós, pontuada pela escansão significante que toma em seu colo o silêncio para dar lugar à palavra do sujeito, às suas questões e soluções, mas também, à introdução da dúvida, lá onde antes só havia certezas e morte: na política e na cidade, para convidar a todos, sujeitos, política, cidade a responderem por seu desejo, assumindo a responsabilidade pelas consequências.

Na regularidade dada pelas pausas e pela pulsação dos encontros, vamos tecendo os fios da rede para fazer caber o estrangeiro que já se tornou, de algum modo, um hostil apaziguado e já passou pelas peneiras do reconhecimento[b].

b […] o hóspede desconhecido, que aparece inopinadamente, tem tudo a ver com o que se encontra no *unheimlich*. […] esse hóspede é o que já passou para o hostil […] não é o habitante da casa, é o hostil lisonjeado, apaziguado, aceito, o que é *Heim*, o que é *Geheimnis* [segredo, mistério] nunca passou pelos desvios, pelas redes, pelas peneiras do reconhecimento (p. 87) [3].

Referências

1. Vargas, E V. Entre a extensão e a intensidade: corporalidade, subjetivação e uso de “drogas”. 2001. 600f. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte – MG.
2. Barros-Brisset, F O. Uma política para álcool e drogas: como podemos contribuir? [intervenção no debate] Almanaque On-Line, Belo Horizonte, n. 9, jul/dez. 2011. Disponível em: Acesso em: 03 maio 2015.
3. Lacan, J. O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.
4. Kehl, M R. O tempo e o cão: a atualidade das depressões. São Paulo: Boitempo, 2009.
5. Lacan, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998. (14)
6. Filho, A N; Valério, A L R; Monteiro, L F (Org.). Guia do projeto Consultório de Rua. Brasília: SENAD; Salvador: CETAD, 2011.
7. Lacadée, P. L’enfer, les anges et l’idiot.In: Encontro Brasileiro do Campo Freudiano, 20, 2014, Belo Horizonte. Disponível em: <http://www.encontrocampofreudiano.org.br/2014/11/lenfer-les-anges-et-lidiot.html>. Acesso em: 03 Maio 2015
8. Birman, J. Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.
9. Rui, T. Nas tramas do crack: etnografia da abjeção. São Paulo: Terceiro Nome, 2014.
10. Beneti, A. A toxicomania não é mais o que era. Almanaque On-Line, Belo Horizonte, n. 9, jul/dez. 2011. Disponível em: Acesso em: 03 maio2015.
11. Bauman, Z. O mal-estar da pós-modernidade. Tradução de Cláudia Gama e Mauro Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.
12. Freud, S. (1930) O mal-estar na civilização. In: O futuro de uma ilusão, o mal-estar na civilização e outros trabalhos. Rio de Janeiro: IMAGO, 1996. 21v. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud).
13. Laurent, E. O tratamento das escolhas forçadas da pulsão [abr. 2012]. *Responsabilidades*, Belo Horizonte, v. 2, n. 1, p. 21-31, mar./ago. 2012. Entrevista cedida a Fernanda Otoni.
14. Zafaroni, E R. *O inimigo no direito penal*. Rio de Janeiro: Revan, 2007.
15. Zaccone, O. Acionistas do nada: quem são os traficantes de drogas. Rio de Janeiro: Revan, 2007.
16. Zaccone, O. Indignos de vida: a forma jurídica da política de extermínio de inimigos na cidade do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Revan, 2015.
17. Agamben, G. Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2010.
18. Derrida, J. [Entrevistado]; Dufourmantelle, A. *Da hospitalidade*. Tradução de Antonio Romane; revisão técnica de Paulo Ottoni. – São Paulo: Escuta, 2003.

Capítulo 12

ADOLESCÊNCIA E VIOLÊNCIA

Luís Fernando Duarte Couto
Musso Garcia Greco
Cristiane de Freitas Cunha

Resumo

Neste capítulo trataremos da relação entre adolescência e violência. Para isso, destacaremos o adolescente com história de um ato de extrema gravidade – o homicídio – para tentarmos analisar as questões sociais e subjetivas que podem contribuir para a prática de tal ato. Retomaremos brevemente alguns conceitos da adolescência a fim de trazermos nossa hipótese sobre as particularidades da adolescência nos territórios de exclusão. A seguir, abordaremos o "adolescente-tabu", considerado pelo corpo social como ser abjeto e que deve ser mantido o mais distante possível da civilização. Finalmente, traremos considerações sobre o papel do desamparo na constituição da subjetividade e os efeitos disso em um período tão delicado como é a adolescência.

Palavras-chave: *Adolescência. Violência. Homicídio.*

Odeia Teu Próximo como a Ti Mesmo

A vida em sociedade é marcada por certo desconforto. Observamos, assim, um esforço dos humanos em obter felicidade, sua tentativa de permanecer em tal estado e a impossibilidade de se manter indefinidamente feliz. É o que Freud ensina em sua obra "Mal-estar na civilização"[1]. Uma das formas de lidar com esse mal-estar consiste em uma busca pelo prazer. Há um programa humano em tentar obter prazer e é esse um dos princípios que norteiam o funcionamento do aparelho psíquico de cada indivíduo. Podemos perceber, a partir desse princípio, que o humano busca o prazer e isso se dá de forma independente das regulações e das normas do mundo. Em outras palavras, tal programa é colocado em funcionamento mesmo que em desacordo com o normal social[1].

Se partimos então de um território marginal, onde as pressões de segregação contribuem para que parte dos indivíduos permaneça em lugar de exclusão, podemos extrair dele um subconjunto, o dos adolescentes, e, em uma vertente mais violenta, o adolescente homicida. O recorte que aqui fazemos se dá em virtude das reflexões que propomos acerca das relações entre adolescência e violência. Nesse sentido, abordamos o adolescente com uma história de passagem ao ato homicida, mas julgamos importante destacar que os dados estatísticos nos mostram que o assassinato está entre os atos infracionais menos comuns praticados pelos adolescentes[2]. Pelo contrário, os adolescentes são muito mais vítimas que autores de homicídio.[3]

Seguindo tal linha de raciocínio, podemos afirmar que o adolescente com uma passagem pelo ato homicida pertence ao conjunto dos humanos e, assim, podemos considerar – como em todos os humanos – seu programa individual, que consiste em procurar para si alguma satisfação. Há em seu caráter humano a mesma busca por prazer, mesmo que em desacordo com as leis que permitem certa harmonia na sociedade. Não sabemos, a princípio, se a execução de seu projeto o levará à felicidade, e a essa resposta só será possível ter acesso a partir de cada um – em sua singularidade. Não há resposta dada *a priori* nesse caso. Freud afirma que "não existe regra de ouro que se aplique a todos: todo homem tem de descobrir por si mesmo de que modo específico ele pode ser salvo"[1, p.91].

Nesse caso, especificamente, estamos diante de adolescentes cujas existências são marcadas pela precocidade da morte, como os dados estatísticos revelam. O "Mapa da Violência 2014" produzido pela Secretaria Geral da Presidência da República do Brasil teve como enfoque principal a juventude. Ele traz um diagnóstico sobre a situação da violência no país e, em especial, a maneira como afeta os jovens. De acordo com o relatório, os homicídios são a principal causa de morte entre jovens de 15 a 29

anos no Brasil, atingindo principalmente os jovens negros do sexo masculino, moradores das periferias das grandes cidades[3].

Há que se questionar de que modo uma existência marcada por dificuldades importantes poderia se beneficiar no empreendimento de um programa de obtenção de prazer que levasse em conta o princípio de preservação da vida. Em outras palavras, é possível questionar até que ponto o adolescente em situação de extrema vulnerabilidade estará disposto a orientar sua vida em busca de uma improvável felicidade, diante de uma provável morte precoce, conforme Freud:

Enfim, de que nos vale uma vida longa se ela se revela difícil e estéril em alegrias, e tão cheia de desgraças que só a morte é por nós percebida como uma libertação?[1, p.95].

Essa é uma questão que tentaremos avançar. Afinal, até que ponto vale a pena perder uma parcela de satisfação para participar da civilização? Ou seja: em que medida um sujeito cuja percepção do mundo lhe sugere que irá morrer em breve se submeterá à lei? Privar-se de uma satisfação em benefício da existência da civilização parece não lhe fazer sentido, já que as contas de sua economia libidinal sugerem que estará em prejuízo e não terá como benefício a participação no mundo por muito tempo. Continuamos aqui, no percurso de Freud, que nos informa que "não é fácil entender como pode ser possível privar de satisfação um instinto. Não se faz isso impunemente. Se a perda não for economicamente compensada, pode-se ficar certo de que sérios distúrbios decorrerão disso"[1, p.104].

É possível recolher elementos, a partir da clínica com adolescentes em situação de vulnerabilidade, que indicam como a percepção do sujeito dessa conta que não fecha, desse prejuízo libidinal que parece não lhe garantir o prolongamento da existência, pode levá-lo a questões com a lei e à desconsideração pela manutenção dos pactos que possibilitam a existência da civilização. Por exemplo, um adolescente, a quem nomeamos "Joker", com algumas histórias de passagem por ato homicida, durante um acompanhamento orientado pela psicanálise, questiona seu lugar no mundo, diz ser impossível "levar a vida no asfalto". "A gente só tem lugar na favela". Em outra ocasião, fala de uma pretensão, para ele audaciosa: "Quero ter a oportunidade de viver até os vinte e cinco anos". Chama a atenção em sua história que se encontrava fora da dimensão do amor, como filho não desejado, e tem que se haver desde muito cedo com um desamparo fundamental. Esse adolescente morreu aos dezesseis.

Segundo Freud, a vida comunitária dos seres humanos tem um fundamento duplo: a compulsão para o trabalho e o poder do amor. Desse modo, o homem pode resolver dois aspectos que condicionam o funcionamento do mundo. Resolve a questão da fome e da autopreservação por meio do trabalho; e preserva a espécie por meio do amor[1].

Sabemos que o amor não é necessário à manutenção das espécies, tendo-se em conta que é possível a reprodução sem o amor. Mas tal sentimento está presente na comunidade humana, havendo, inclusive, uma lei que ordena amar ao próximo como a si mesmo. O amor é, nessa perspectiva, o fator que possibilita a manutenção, em certa medida, dos vínculos afetivos dentro de uma família, dos vínculos de amizade, mas também é a maneira como a civilização suporta a existência da sexualidade como fonte de prazer. Parece ter sido necessário o amor para que o humano pudesse tolerar um mal-estar do sexo[1]. Freud sugeriu que o indivíduo toleraria a sexualidade como fonte de prazer porque não existia, àquela época, um substituto como meio de propagação da espécie humana[1]. Isso nos leva a localizar um outro campo de investigação já que na atualidade percebemos alguns efeitos dessa constatação e das tecnologias que permitem a produção de novos seres humanos abolindo o desencontro sexual e o amor.

Mas, retomando uma questão feita por Freud, em por que amar ao próximo como a si mesmo, trazemos também seu esclarecimento: o humano ama no outro o que há de semelhante em si[1]. Freud aborda nos seguintes termos:

Ela merecerá meu amor, se for de tal modo semelhante a mim, em aspectos importantes, que eu me possa amar nela; merecê-lo-á também, se for de tal modo mais perfeita do que eu, que nela eu possa amar meu ideal de meu próprio eu[1, p.114].

Podemos tentar extrapolar esse ponto partindo da percepção de que opera uma nova norma política nos territórios marginais e que se funda no inverso de uma norma ética. Nossa hipótese é que a nova norma política nos territórios marcados pela violência baseia-se em um conjunto de leis caprichosas e despóticas. Diante de uma infração a essas leis, uma das penalizações previstas é a morte[4,5]. A partir disso, é possível inverter a questão formulada por Freud e deslizar para uma outra pergunta: por que odiar o outro? O estudo nos conduz à ideia de que se odeia o outro como se odeia a si mesmo.

Outro adolescente, a quem nomeamos “Hórus”, que havia sido encontrado aos quatro anos de idade debaixo de um viaduto como resto, mata um jovem e arranca-lhe os olhos em uma tentativa de extrair no outro o mal que lhe parasitava. Acreditando estar possuído por uma força demoníaca e invadido pelo olhar do outro, comete o assassinato. Dirige o ódio de si ao espelho que encontra no semelhante. Invertendo a afirmação de Freud, teríamos que “o outro merecerá o meu ódio, se for de tal modo semelhante a mim, em aspectos importantes, que eu possa me odiar nele”. É uma questão delicada porque estamos lidando com os laços estabelecidos entre os humanos, os pactos que permitem a continuidade da humanidade como civilização.

Devemos lembrar que o humano surge na natureza em condição de dependência de outro, ou, como afirma Freud[6], nasce ainda prematuro. O amor tem aí lugar espe-

cial, por ser o que permite o cuidado durante a infância e, por conseguinte, possibilita à criança sobreviver. O desamparo ou a perda do amor traz consigo a ameaça à vida, traduzido como um sentimento mau.

O que é mau, frequentemente, não é de modo algum o que é prejudicial ou perigoso ao ego; pelo contrário, pode ser algo desejável pelo ego e prazeroso para ele. Aqui, portanto, está em ação uma influência estranha, que decide o que deve ser chamado de bom ou mau. De uma vez que os próprios sentimentos de uma pessoa não a conduziriam ao longo desse caminho, ela deve ter um motivo para submeter-se a essa influência estranha. Esse motivo é facilmente descoberto no desamparo e na dependência dela em relação a outras pessoas, e pode ser mais bem designado como medo da perda de amor. Se ela perde o amor de outra pessoa de quem é dependente, deixa também de ser protegida de uma série de perigos. […] De início, portanto, mau é tudo aquilo que, com a perda do amor, nos faz sentir ameaçados[1, p.128].

Dessa forma, o indivíduo consegue traduzir o mau – o sentimento mau – como aquilo que se produz ao se sentir desamparado. Podemos pensar, então, nos destinos que poderá dar a esse sentimento mau, de modo que um dos caminhos poderia ser o de dirigi-lo para si ou para o semelhante. Em uma nota de rodapé, Freud esclarece um ponto que nos interessa neste percurso, quando afirma: "Nas crianças delinquentes, criadas sem amor, a tensão entre o ego e superego está ausente, e a totalidade de sua agressividade pode ser dirigida para fora"[1, p.133] Percebemos assim as consequências do sentimento de ameaça que surge da perda do amor do outro, como estando na gênese de um mal. Perder alguma garantia de amor significa para a criança que necessita de cuidados uma ameaça à própria vida – um mal – na constituição de sua subjetividade. As manifestações agressivas dirigidas a si ou ao Outro podem ser consideradas as resultantes desse "mal".

É o mal que, se dirigido ao Outro, coloca-nos, como afirma Tendlarz[7], diante da maldade. Podemos pensar aqui na maneira como a relação do sujeito com a linguagem pode afetar o discurso e o laço social. Ao dirigir seu desconforto ao Outro, perturba o laço social e faz surgir no mundo a maldade.

O adolescente assassino será o sujeito que destacaremos da cultura, na medida em que, sendo o elemento que rompe com a organização e pactuação social, será também aquele que nos permite considerar as tensões em jogo no estabelecimento de um laço com o Outro. Em um território específico, a presença de vários elementos de uma série, ou seja, um número maior de adolescentes que levam suas vidas à margem da lei, permite pensar como se dá a presença dessa agressividade manifestada na subjetividade. Tal agressividade que faz surgir no campo social a violência supõe a dificuldade no uso da palavra diante

dos conflitos inter-humanos, ou seja, o ato de agredir surge diante do impossível de dizer. Segundo Lacan, o diálogo, em si, parece constituir uma renúncia à agressividade[8, p.109].

Em tais territórios marginais, parece ficar evidente que o corpo social existe no limite de seu rompimento, no qual as forças de destruição operam degradando o laço social, e a presença do amor como mandamento já não é tão evidente. Estamos considerando aqui, é preciso lembrar, não um território geográfico marcado pela pobreza, mas um território constituído por vários territórios subjetivos que operam no rompimento do laço social no que concerne à legalidade, bem como na produção de constantes "guerras" com outros territórios semelhantes. É nesse lugar que a morte tem presença marcada, sobretudo, para os jovens que se tornam instrumentos da violência. O adolescente que aí se encontra pode carregar uma dupla dimensão, tanto da potência da juventude, das possibilidades de vida, da esperança sagrada de continuidade da espécie, quanto como sujeito do mal, impuro, o que traz a marca da violência, o ser abjeto, instrumento da morte. Nesse sentido, podemos pensar em um "adolescente tabu", aquele que carrega em si, ao mesmo tempo, o nome do sagrado e do impuro. Para avançarmos esse ponto, retomaremos alguns conceitos da adolescência e nossa hipótese sobre a adolescência nos territórios de exclusão.

Adolescência Colabada

A adolescência é um conceito que surge em fins do século XIX e início do século XX e marca um período particular na vida humana, diferenciado, por esse termo, da infância e da vida adulta[9]. Apesar de não ser um conceito psicanalítico, podemos empregá-lo no sentido de entender como cada sujeito experimenta essa transição. Esse período pode ser mais ou menos superposto à puberdade, experiência universal dos humanos, que consiste na maturação do corpo biológico e que se dará por processos bioquímicos diferentes nos meninos e nas meninas – e com consequências orgânicas também diversas.

A puberdade será esse real que surge da irrupção de um corpo novo e "o adolescente é convocado a se confrontar com essa emergência pulsional que se impõe a ele, na intimidade de seu corpo"[10, p.37]. A puberdade, para os humanos, evidencia um não saber fazer com esse corpo, a falta de um saber sobre a relação sexual.

Nesse sentido, Alexandre Stevens irá conceituar a adolescência como sintoma da puberdade; ou seja, a adolescência será a resposta que o sujeito dará diante de uma nova vida que irrompe no corpo e no mundo[9]. A delicadeza dessa fase está em um encontro com um impossível e as tentativas do sujeito de se localizar e se nomear aí. A esse impossível – o real da puberdade que irrompe no corpo, o surgimento de um corpo novo – o adolescente poderá dar várias respostas possíveis. Cada maneira de

constituir uma resposta pode ser entendida como um sintoma da adolescência, aquilo que lhe permite responder com palavras ou atos a uma crise, a uma ausência de nome que dê conta do real – ou seja, àquilo que constitui o real como impossível, inapreensível em sua totalidade pelo saber.

A adolescência é, então, esse tempo de colocar à prova a falta de um saber sobre o real, mesmo que se tente inventar alguns nomes. Para o psicanalista Philippe Lacadée[11], a adolescência é um tempo lógico em que o sujeito busca uma nova maneira de ser que o liga a um novo lugar, longe do círculo familiar, em outras companhias. O adolescente, percebendo as modificações de seu corpo, coloca em questão os significantes ideais do Outro parental. Diante da estranheza de sua metamorfose, depara-se com algo intraduzível na língua do Outro e se confronta com um impasse, um vazio. Na tentativa de contornar esse vazio, o adolescente passa à dimensão do agir, o que pode permitir a ele "inventar outras cenas, outras comunidades de vida, outros lugares de traduções, e mesmo a correr riscos, pôr sua vida em jogo"[11, p.28].

A questão é saber qual preço o adolescente terá de pagar para ultrapassar essa etapa de riscos, essa etapa decisiva que é, como a psicanálise nos ensina, a do encontro do sujeito com o desejo sexual, a etapa do remanejamento da vida sexual infantil e da escolha do objeto de amor. Como o adolescente lidará com isso? Qual será sua margem de manobra entre os sobressaltos que surgem e a herança de sua infância? Arriscará toda a sua vida ou saberá consentir com o sacrifício de uma parte do gozo que aí se mostra em jogo?[11, p. 28].

Por outro lado, nos territórios marginais de que falamos, constatamos algumas diferenças. A adolescência traz consigo a ideia de uma ação em andamento, que requer um tempo para acontecer. Parece, no entanto, que para alguns jovens não há tempo para adolescer, não há tempo para compreender. É o que observamos em alguns casos em que há a impressão de que a adolescência não aconteceu: passou-se da infância à vida adulta por imposição do tempo. A proximidade da morte, como mostra a estatística e a realidade desses jovens, parece, mais uma vez, ter influência aqui. O efeito disso seria uma adolescência abolida ou colabada. Tal "imiscuição do adulto na criança"[12] anteciparia, no jovem, as obrigações de uma vida adulta, sem que se tivesse tempo para uma transição mais delicada. O adulto tomaria conta desse corpo infantil e o tratamento que se dá a esse encontro com o real seria então mais precário, com nomeações frágeis, algumas vezes extraídas de uma realidade violenta. Tal é o caso de um adolescente que se nomeia "assassino", "patrão" [do tráfico], como sendo a reposta adulta que dá diante de um mundo em que não vê a possibilidade de viver por muito tempo.

Tais observações, a respeito de um possível encurtamento da adolescência em alguns jovens, são também apresentadas no trabalho "Violência urbana, criminalidade e tráfico de drogas: uma discussão psicanalítica acerca da adolescência". Sobre isso, os autores dessa pesquisa afirmam:

Esperamos, dessa maneira, evidenciar nossa hipótese de que, contrariamente à constatação de uma ampliação da adolescência na atualidade, no caso dos jovens com quem realizamos nossas pesquisas, parece haver, antes, um curto-circuito entre infância e vida adulta, quase suprimindo o compasso de espera que a experiência da adolescência instala. Dessa maneira, soluções rápidas e instáveis se realizam no cenário do narcotráfico, compondo a sujeição de seus gozos e corpos a uma ordenação alienante ao Outro do crime[4, p.249].

Poderíamos, assim, pensar a delinquência, por um lado, como uma resposta adulta, com suas obrigações, deveres e responsabilidades no "mundo do crime" diante de uma adolescência colabada; mas, por outro lado, também podemos pensá-la, como afirma Miller[12], como a socialização do sintoma na adolescência, a maneira que o sujeito encontra de participar do laço social por meio de seu sintoma.

Será esse adolescente delinquente – que tem imiscuído na criança, o adulto – que portará em seu ser o sagrado e o criminoso. Será o sujeito que irá carregar, ao mesmo tempo, a potência da juventude e o mal que traz a morte – será ele próprio, o tabu.

O Adolescente Tabu

Tabu é uma palavra ambivalente por comportar em um mesmo termo os conceitos de sagrado e impuro. Freud[13] descreve as sociedades totêmicas e analisa como elas se organizam em respeito a determinados tabus e como alguns desses acabam se repetindo, de certa forma, em todas as sociedades. Os tabus que ordenam uma comunidade são proibições a serem obedecidas. A transgressão a um tabu implica um ritual de vingança e punição que tem como finalidade evitar que tal violação se repita[13].

Freud afirma que o violador do tabu transforma-se, ele próprio, em tabu[13]. Esse indivíduo transgressor passa a ser considerado como alguém que carrega um poder perigoso que poderia ser transferido pelo contato com a pele, tal como numa infecção. É assim que o indivíduo-tabu, aquele que violou a regra e se transformou em signo de transgressão, passa a encarnar, mais que a ambivalência do termo que define a um só tempo sagrado e impuro também, o demoníaco, aquele que não pode ser tocado[13].

Há duas proibições básicas relacionadas aos tabus das sociedades, desde as mais primitivas, e que nos foram ilustradas por Freud no mito de Édipo. Trata-se da

proibição do parricídio – e daí derivamos a proibição do homicídio, a ordem de não matar – e da proibição do incesto –, o que nas sociedades primitivas consistia na proibição de ter relações sexuais com membros do mesmo clã totêmico. Essas duas leis básicas, presentes em todas as sociedades, é o que possibilita o surgimento da civilização e a manutenção de certa ordenação nas comunidades humanas[13]. A proibição ao assassinato e a proibição ao incesto são, portanto, as leis garantidoras da existência do pacto e do laço social. O adolescente "Joker" (citado anteriormente) tatua na mão a letra "A" em referência ao nome da mãe – de quem queria ser o homem – e a "assassino". Dessa forma, encontramos aí o gozo proibido em sua dupla vertente: assassino e incestuoso.

Desde as sociedades primitivas observa-se, então, que a violação de um desses tabus deve ser punida, vingada na pessoa do transgressor, para evitar que o mal se dissemine[13]. Tal é o caráter contagioso e demoníaco do tabu – que se reflete no medo de imitá-lo.

A análise de Freud sobre as sociedades totêmicas e os tabus conduz à reflexão sobre a necessidade de tais leis para a garantia da existência da civilização. Freud lembra que não existe lei que obrigue o homem a beber ou comer ou o proíba de colocar as mãos no fogo. A lei existe somente quando se é necessário proibir aquilo que se deseja. Aquilo que a "própria natureza proíbe e pune seria supérfluo para a lei proibir e punir"[13, p.129].

> *Por conseguinte, podemos sempre com segurança pressupor que os crimes proibidos pela lei são crimes que muitos homens têm uma propensão natural a cometer. Se não existisse tal propensão, não haveriam (sic) tais crimes e se esses crimes não fossem cometidos, que necessidade haveria de proibi-los? Desse modo, em vez de presumir da proibição legal do incesto que existe uma aversão natural a ele, deveríamos antes pressupor haver um instinto natural em seu favor e que se a lei o reprime, como reprime outros instintos naturais, assim o faz porque os homens civilizados chegaram à conclusão de que a satisfação desses instintos naturais é prejudicial aos interesses gerais da sociedade*[13, p.129].

Logo, presume-se que também a proibição de matar se relaciona às tentações dos homens em matar os outros. Depreende-se daí a construção de Miller[14] ao afirmar não haver algo mais humano que o crime. Afinal, somente sendo humano será possível violar as proibições dessa sociedade. A consciência de culpa surge, nesse contexto, como a percepção da condenação interna de um ato pelo qual realizamos determinado desejo[13, p.80].

As punições às violações dessas proibições estão relacionadas, como afirmamos, à necessidade de interromper a propagação da maldade, tal "infecção" pelo tabu. É nesse momento que a sociedade se vinga e procura, por meio do castigo, dar vazão ao impulso proibido que nela também está presente. O castigo, um dos fundamentos do sistema

penal, proporciona aos executores a oportunidade de cometer o mesmo ultraje, sob a aparência de uma expiação[13]. Percebemos, assim, que o impulso de cometer o ato proibido está presente tanto no criminoso como na sociedade que dele se vinga. Na atualidade, podemos perceber com clareza esse fenômeno, nos atos de "justiçamento", de "fazer justiça com as próprias mãos" – atos que, com certa frequência, os jornais noticiam. Em nosso país, por exemplo, os linchamentos são comuns e refletem o desejo de vingança pela sociedade, no sentido de satisfazer seus impulsos de violar certas leis básicas. Segundo estudo recente, no Brasil se pratica um linchamento por dia, sendo que nos últimos sessenta anos aproximadamente um milhão de brasileiros participaram de linchamentos[15].

Podemos inferir daí que um adolescente, ao cometer um ato homicida, rompe com um pacto social fundamental e transforma-se ele próprio em tabu. Torna-se o indivíduo demonizado, que não pode ser tocado sob o risco de espalhar e espelhar o mal. A vingança virá, sob o pretexto de se expiar o mal, mas terá como efeito a identificação do adolescente ao impuro ou, como esclarece um dos casos, ao monstro, aquele que encarna em si o mal social e, por isso, deve ser mantido fora de qualquer possibilidade de laço. Esse adolescente tabu é considerado, pelo corpo social, um risco altíssimo, que deve ser mantido o mais distante possível, por lembrar à sociedade o que ela é capaz de fazer.

Respostas ao Desamparo

O estudo conduz a levar em consideração a relação do sujeito com o Outro, escrito com "o" maiúsculo, designado por Lacan para se referir a uma função simbólica que representa o lugar da linguagem e que pode ser encarnado pela autoridade, pelos pais, pela sociedade, pela lei. "O Outro, na sua dimensão de alteridade inteiramente remetida ao simbólico e à linguagem, surge aí para convocar o sujeito a se inserir em seus sistemas significantes, como forma de organizar uma representação do que a imagem lhe apresenta"[16,p.5]. O inconsciente será constituído a partir da relação com o Outro, esse lugar de palavras. Em outros termos, essa função irá se relacionar à maneira como se constituirá o inconsciente da criança, a partir do lugar que ocupa no desejo do Outro em uma dimensão simbólica[17].

Os casos de adolescentes homicidas que estudamos frequentemente revelam uma marca de desamparo na infância, período em que se é dependente dos cuidados do Outro. Ver-se como sujeito não desejado parece trazer consequências importantes para a subjetividade e, nesse sentido, podemos pensar que o sujeito se constitui em resposta ao Outro, já que, inicialmente, é dele dependente. Isso não pode ser confundido com uma construção que levaria à ideia de o sujeito ser vítima do amor ou desamparo do Outro, mas, pelo contrário, permite localizar como o sujeito irá responder e se estruturar diante de sua relação com

o Outro. Trata-se, portanto, de uma relação dialética que irá estabelecer as condições para duas operações fundamentais: a alienação ao Outro e a separação do Outro.

Inicialmente temos que a criança depende do Outro e sua posição implicará um consentimento com sua lei. Assim, a criança estará alienada subjetivamente ao desejo do Outro. A adolescência pode ser, então, a fase em que o sujeito se separa do Outro e, nessa operação, incorpora a lei do inconsciente. Percebemos aqui como é delicada essa passagem na adolescência, em suas implicações com a lei. Se anteriormente estava submetido à lei do Outro, nessa fase o adolescente terá que lidar com sua lei. É curioso notar a existência no campo jurídico do termo "adolescentes em conflito com a lei" para designar aqueles que foram apreendidos por alguma infração. Ora, a psicanálise nos mostra que o adolescente, em alguma medida, sempre estará em conflito com a lei, já que pode ser nesse período que ele venha a lidar com a separação do Outro da lei para que possa operar a lei própria, do inconsciente[17].

Toma grande importância a relação do sujeito que se constitui em resposta ao Outro, na medida em que, na prática clínica, torna-se necessário proceder a essa investigação e tentar localizar o lugar que o adolescente ocupa no desejo do Outro. Para Mesa e Muñoz, "se o sentido da existência vem ao sujeito humano de sua posição em relação ao desejo do Outro, o momento em que vacila para o sujeito a garantia do Outro vacila, por sua vez o sentido para sua existência" (tradução nossa)[17, p.151]. Assim, é possível questionar os efeitos que terá, para a constituição do sujeito, o fato de ter ocupado um lugar de resto, sujeito não desejado, no campo do Outro. Se seu desejo se constitui a partir disso, podemos pensar que o sentido de sua existência pode se encontrar abalado.

Os casos de adolescentes homicidas que acompanhamos mostram como o Outro com que o sujeito se depara na infância é descrito como insuficiente, sem amor, que abandona, odeia ou desconsidera. Alienar-se ao desejo desse Outro, encontrar aí um lugar de amparo e amor se apresentará, desde o início, de forma complicada – ou impossível. Os efeitos desse encontro alienante se refletirão no sentido da existência para esse sujeito abandonado – ou, mais provavelmente, na falta de sentido. É possível assim, inferir que a chegada da adolescência redobrará a questão com a existência. Afinal, diante da falta de um nome – ou da construção de uma nomeação precária – nessa fase de alienação ao Outro, quando for a ocasião da adolescência, o momento de separação trará uma segunda dificuldade, já que é nesse período da vida que o sujeito irá buscar, em seu desamparo, um novo nome.

Lacadée[11] utiliza a expressão "ponto de onde" para se referir a um ponto de apoio nessa transição da adolescência para que, ao procurar um novo nome e lugar no mundo, ele tenha um ponto que lhe dê lugar no campo do Outro.

O adolescente deve inventar sua própria abertura significante em direção à sociedade, a partir do ponto de onde *ele não se vê mais como a criança que foi, aprisionado no desejo do Outro, ou seja, de onde pode perceber, de maneira contingente, certa visão de si mesmo e do mundo*[11, p.32].

Assim, no caso dos adolescentes que acompanhamos, o que já se constitui como crise, será uma crise duplicada já que os pontos de ancoragem do sujeito em relação à sua infância remetem ao abandono. Diante de uma crise redobrada, sem *pontos de onde* se reconhecer amado por um Outro, o adolescente irá manifestar, nos atos mais graves, o mal que há em si: a desconsideração por si e pelo Outro.

Se percebemos com mais facilidade essa desconsideração pelo Outro na gênese do ato homicida, é preciso também levar em conta a desconsideração por si implicada no homicídio. Assim, podemos observar em alguns casos uma tendência suicida camuflada sob esse ato: diante da impossibilidade de dirigir para si a vontade de destruição, o sujeito dirige essa pulsão mortífera para o mundo externo.

Diante de questões tão complexas acerca do adolescente em situação de vulnerabilidade e com história de um ato homicida, acreditamos que a psicanálise seja uma ferramenta importante ao pensar em alternativas possíveis ao curto-circuito mortífero em que esses jovens se encontram. Não é nosso objetivo aqui aprofundar nos caminhos que a psicanálise nos indica diante desses casos, mas consideramos importante destacar que sua posição, diante do criminoso, será apostar na responsabilização subjetiva como tentativa de uma retomada do laço social e nova entrada no discurso.

Desse modo, diante do adolescente com uma história de prática homicida, deixá-lo fora do discurso e da tomada da palavra consistirá em negar-lhe o direito fundamental de responder subjetivamente por seus atos. Assim, permanecerá fora da civilização, às voltas com seu circuito de morte, com os fins previsíveis. A importância da garantia desse direito está na dimensão ética em considerá-lo humano, possibilitando-lhe o acesso àquilo que é intrinsecamente humano: a palavra e a linguagem.

Referências

1. Freud S. O mal-estar na civilização. ESB vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago; 2006.
2. Centro Integrado de Atendimento ao Adolescente Autor de Ato Infracional [internet]. Belo Horizonte (MG): Tribunal de Justiça do Estado de Minas Gerais; 2014. Disponível em: http://www.tjmg.jus.br/ejef/noticias/cia-bh-divulga-balanco-de-2014.htm#.VxPkRWPiQmU
3. Waiselfisz JJ. Mapa da Violência 2014: os jovens do Brasil. Brasília: Editora Qualidade; 2014.
4. Guerra A; Soares CAN; Pinheiro MCM; Lima NL. Violência urbana, criminalidade e tráfico de drogas: uma discussão psicanalítica acerca da adolescência. Psicologia em Revista 2012;18(2):247-263.

5. Couto LFD. Quando o adolescente mata: uma perspectiva clínica [dissertação de mestrado]. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Medicina; 2016.
6. Freud S. Inibições, sintomas e ansiedade. ESB vol. XX. Rio de Janeiro: Imago; 2006.
7. Tendlarz SE. A quem o assassino mata?: O serial Killer à luz da criminologia e da psicanálise. São Paulo: Editora Atheneu; 2013.
8. Lacan J. Escritos. Rio de Janeiro: Zahar; 1998. Capitulo 2, A A agressividade em psicanálise; p. 104-126.
9. Stevens A. Adolescência, sintoma da puberdade. Revista Curinga 2004;20:27-39.
10. Cunha CF. A janela da escuta: relato de uma experiência clínica. Belo Horizonte: Scriptum; 2014.
11. Lacadée P. O despertar e o exílio. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria; 2011.
12. Miller JA. Em direção à adolescência [internet]. Apresentação na 3ª Jornada do Instituto Psicanalítico da Criança; 2015. Disponível em: http://minascomlacan.com.br/blog/em-direcao-a-adolescencia/em-direcao-a-adolescencia-vers-final-2/
13. Freud S. Totem e tabu. ESB vol. XIII. Rio de Janeiro: Imago; 2006.
14. Miller JA. Nada é mais humano que o crime [internet]. Intervenção realizada em uma mesa redonda; 29 de abril de 2008. Buenos Aires: Anfiteatro da Faculdade de Direito de Buenos Aires. Disponível em: http://www.institutopsicanalise-mg.com.br/psicanalise/almanaque/04/textos/Nada%20%20mais%20humano%20que%20o%20crime.pdf
15. Martins JS. Linchamentos – a justiça popular no Brasil. São Paulo: Contexto; 2015.
16. Greco M. Os espelhos de Lacan [internet]. Opção lacaniana online nova série 2011;2(6). [Acesso maio 10 2017]. Disponível em: http://www.opcaolacaniana.com.br/pdf/numero_6/Os_espelhos_de_Lacan.pdf
17. Mesa CC, Muñoz A. El niño homicida: la estirpe de Caín. Un estudio psicoanalítico. Medellín: Universidad de Antioquia, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas Departamento de Psicoanálisis; 2012.

Capítulo 13

DE FÉRIAS DA HEROÍNA[a]

Mario Elkin Ramirez

Tradução: Cristiane de Freitas Cunha

Resumo

A experiência clínica, orientada pela psicanálise lacaniana, ensina sobre a função que a droga pode ter para um sujeito e como podemos nos nortear pelo saber do paciente.

Palavras-chave: *Sujeito. Droga. Psicanálise.*

a Conferência realizada na II Jornada do Ateliê Intervalo. Belo Horizonte, dezembro de 2014.

Recebi Camilo no meu consultório a pedido de seu pai, com o qual ele simplesmente consentiu. A suposição de saber na psicanálise foi, a princípio, do seu pai. Camilo tinha passado por muitos tratamentos focados em sua dependência de drogas. Ressaltei que me interessava mais a história.

Por um tempo ele associa livremente e começa a acreditar que ele pode encontrar a causa de seus problemas atuais. Ele viveu alguns anos felizes na sua infância, embora seus pais bebessem excessivamente. Seu pai prometeu aos seus dois filhos que iria parar de beber e assim cumpriu; a mãe continuou bebendo. Ela levava muitas vezes seus parentes para viverem na casa, e estes eram sempre intrusos e incômodos e colocavam a família em apuros, como um tio, que foi capturado por tráfico de drogas, e os seus "amigos" advertiram a família de que, se ela os delatasse, eles retornariam para matar todos, o que acarretou um tempo de fuga por cidades diferentes. Camilo passava noites em seu quarto apavorado, com medo da chuva, dos monstros, dos trovões. Os excessos da sua mãe com o álcool e as tramas familiares precipitaram a separação dos pais. Ele tinha nove anos e ficou com seu pai.

Nessa época, ele começou a se sentir inseguro, houve agravamento da asma, começou a gaguejar e a fumar maconha. Durante as sessões, ele se deu conta de que seu vício foi um recurso para seus pais se unirem novamente. Recentemente, os pais se aproximaram em função dos seus tratamentos: *eles agora são amigos, mas vivem como estranhos.* Ele diz que foi uma tolice, porque ele precisava dos pais juntos e em paz na infância, não agora.

Maconha serviu para calar o supereu que repetia: *você não pode, você é inútil, você só faz merda, fale como um homem.* Essas palavras lhe eram ditas pelo pai, um homem de elevados ideais políticos e intelectuais e muito exigente, enquanto ele era um adolescente gordo, feio e tímido. Um dia, enquanto seu pai o ensinava a dirigir o carro, ele acelerou em vez de frear; o pai gritou, ele lhe entregou as chaves e disse-lhe que era verdade que era um inútil e tudo dava errado para ele. O pai não o resgatou nessa cena.

Ele se apaixonou por uma garota que o convidou para uma festa, durante a qual ele a perdeu de vista por um tempo, e quando ela retornou drogada e ajeitando a roupa, ele soube por outros que a moça havia tido relações sexuais com um menino em troca de drogas. Ele refletiu que *as meninas gostavam da droga, enquanto ele era um nerd.* Ele se voltou para a cocaína, que o fez sentir-se um gênio na escola, superior aos colegas, e favoreceu a abordagem das mulheres e também o ajudou em uma situação de impotência. A cocaína serviu como uma resposta adolescente para o impasse da não relação sexual.

Aos poucos, ele se divorciou do falo, deixou de se interessar pelas meninas e encontrou a heroína, e já não se importava com nada. No início, ele teve um desconforto

corporal, mas persistiu no uso da droga. Com ela não havia pensamentos de inutilidade, nem insegurança e não ouvia as críticas; detectei que isso que ele queria silenciar era o seu verdadeiro problema.

Sua relação com o saber tem como condição ser examinado. Ele passava horas consultando um tópico na internet, lendo e se informando; aprendeu a elaborar *sites* de internet. Encorajei-o a persistir nesse caminho e no recente interesse em tocar guitarra.

Quando Camilo está deprimido, pensa sobre sua vida, seu futuro, sua família. Ele diz *que não quer ser como um réptil de sangue frio, egoísta e solitário, que enfim é o que um drogado é: um réptil, desprezível*. Ele próprio se impôs uma abstenção das drogas, *por um tempo*; não fiz qualquer eco de aprovação ou desaprovação.

Mas para ele a reivindicação mais forte é a de que usar drogas é um direito que deve ser aceito. Busca a literatura que defende o consumo e pensa que nunca deixará a droga. Finalmente, confessa que compareceu às sessões como um período de férias que daria da heroína, mas que as férias já se esgotaram. Despedi-me dizendo-lhe que o esperava nas próximas.

SEÇÃO IV

CORRER O RISCO DE BORDAR O REAL

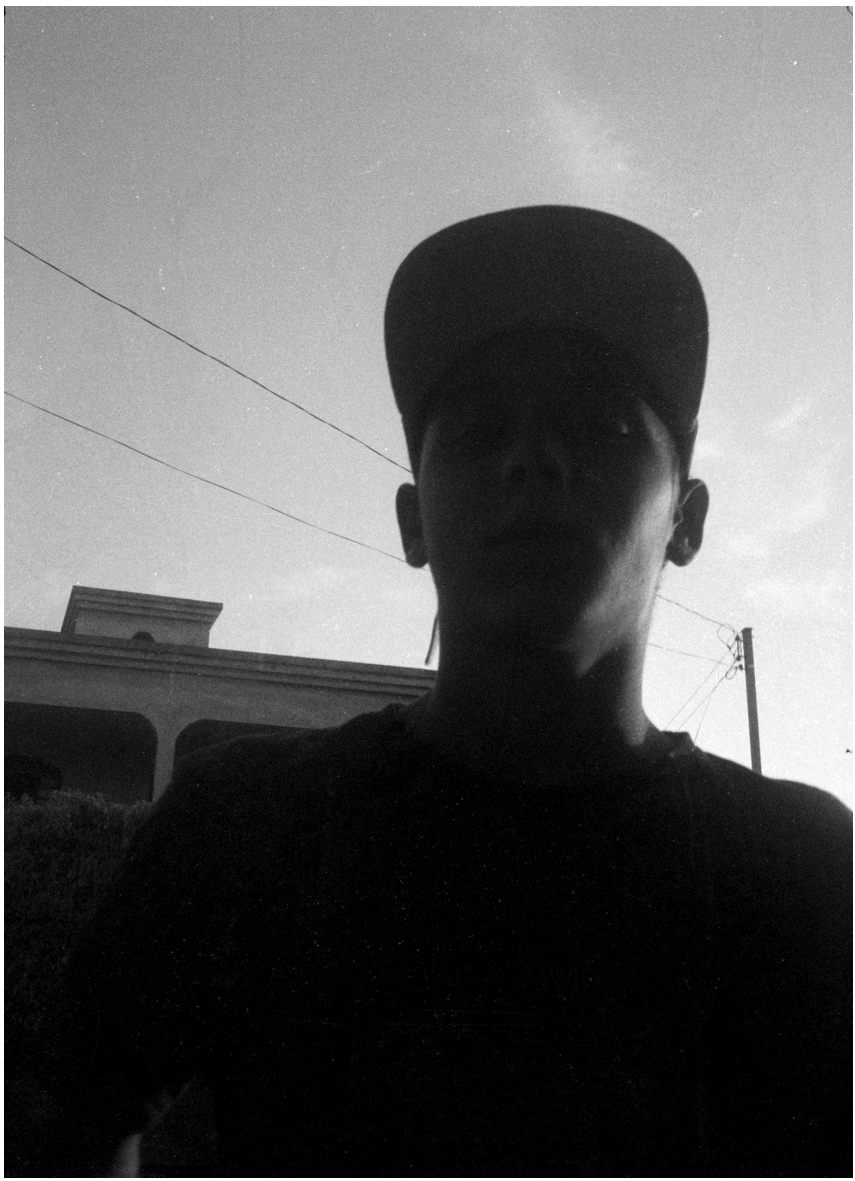


Imagem do filme “A Vizinhança do Tigre”, de Affonso Uchôa. Fotógrafo: Warley Desali.

Capítulo 14

O RISCO DA ADOLESCÊNCIA[a]

Philippe Lacadée

Tradução:
Aileen Schlens Braun;
Bruna Simões de Albuquerque;
Lisley Braun Toniolo;
Pedro Braccini Pereira.

Resumo

O autor apresenta a relação dos adolescentes com as condutas de risco na contemporaneidade, situando-as a partir de um olhar psicanalítico. Propõe que o risco, tomado no caso a caso, comumente responde à tentativa de criar ou estabelecer limites e referências para o adolescer em uma sociedade onde o Outro não existe, fazendo com que o agir tome a cena em detrimento do sentido.

Palavras-chave: *Adolescência. Risco. Psicanálise.*

a Conferência realizada no 3º Congresso Nacional de Saúde da Faculdade de Medicina da UFMG – Eixo 4: Multifaces da Violência: Realidade e Enfrentamento e I Simpósio Internacional de Saúde e Psicanálise, Belo Horizonte, setembro de 2014.

O Risco da Adolescência

Há alguns anos, os “adolescentes em risco” tornaram-se uma preocupação importante de nossa sociedade hiperliberal e securitária. A dificuldade em transmitir, com a qual se chocam pais e professores, é para nós um dos fatores-chave disso que nos orienta no encontro com os adolescentes. A maior parte não são mais herdeiros de uma tradição e de uma transmissão que se teceu no fio das gerações. A falta de referências tradicionais lança alguns na ausência de herança e os obriga a se tornarem artesãos do sentido de sua existência, com a injunção de estarem sempre à altura, de serem sempre mais eficazes e eficientes.

O jovem simultaneamente em questão com a tutela e a autonomia experimenta para melhor ou para pior seu estatuto de sujeito. Ele testa a fronteira entre o fora e o dentro, joga com as proibições sociais, estuda seu lugar num mundo onde ele não se reconhece mais. Inapreensível para os outros e para ele mesmo, ele inscreve sua experiência, mais frequentemente indizível, na ambivalência ou na provocação. Os limites simbólicos na relação com os outros e com o mundo se desenham ali onde ele testa a carência do símbolo em dizer tudo sobre seu ser.

Esses limites simbólicos lhe permitem se situar como parceiro ativo no laço social, sabendo o que ele pode esperar dos outros e o que os outros podem esperar dele. Ser reconhecido, ter seu lugar na sociedade, provar o sentimento de sua necessidade pessoal, do valor e do sentido da vida, tal é sua espera do momento em que, de modo paradoxal, ele procura se distinguir do Outro.

Trazido por esse impulso, sustentado pelo gosto de viver, o adolescente está também em um momento de desconfiança. Mais frequentemente e em razão dessa confiança no Outro, ele não chega a colocar em jogo sua existência para saber se a vida vale ou não a pena ser vivida. Muitos jovens gozam dessa tranquilidade de existir, mesmo se estão atravessados pelos momentos de dúvida, e alcançam, sem dilema maior, a idade do homem. Mas alguns, mais e mais numerosos, que não hesitam em se lançar nas condutas sintomáticas, ditas *condutas de risco*, testemunham uma falta a ser, um sofrimento e a necessidade interior de afrontar o mundo para resolver o mal de viver e colocar os limites necessários ao desenvolvimento de sua existência.

O termo *condutas de risco*, aplicado às jovens gerações, designa condutas nas quais o traço comum é a exposição a uma probabilidade não negligenciável de se ferir ou de morrer, de lesar seu futuro pessoal ou de colocar sua saúde em perigo: toxicomania, alcoolismo, velocidade na estrada, tentativas de suicídio, transtornos alimentares, fugas, etc. Elas colocam em perigo, alteram as possibilidades de integração social. A não escolarização é talvez uma consequência das condutas. Algumas tomam a forma de um modo de vida, outras aquela de uma passagem ao ato.

Por Que se Colocar em Perigo?

As razões de se colocar em perigo são múltiplas, elas não tomam sentido a não ser por meio de uma história pessoal e da ambivalência de cada jovem em sua relação com os outros e com o mundo. Nenhuma regularidade permite identificar nelas um traço e nenhuma receita para prevenir. As condutas de risco talvez tenham sua origem no abandono, na indiferença familiar, no sentimento de não contar, mas também na super-proteção e no rejuvenescimento de muitos pais se identificando com suas crianças, em uma negação de sua responsabilidade de mais velhos. Talvez a violência ou os abusos sexuais, o desentendimento do casal parental, a hostilidade de um padrasto ou de uma madrasta em uma família recomposta, exilada de si. Trata-se sempre de uma falta de orientação, de limites jamais dados ou insuficientemente estabelecidos. As condutas de risco são as solicitações simbólicas da morte na questão de seus limites, tentativas desajeitadas e dolorosas de se colocar no mundo, de ritualizar a passagem à idade do homem, de marcar o momento no qual o agir se sobrepõe à dimensão do sentido.

Essas condutas são uma maneira de se assegurar do valor de sua existência, relançar o mais longe o medo de sua inconsistência e de sua insignificância – tentativas de existir, mais que de morrer. Ao manipular a hipótese de sua morte, o jovem aguça o sentimento de sua liberdade, sua "liberdade livre", ele enfrenta o medo ao se convencer que subsiste o acesso a uma porta de saída se o insustentável se impuser. A morte entra, assim, no domínio de sua potência própria e cessa de ser uma força de destruição que o ultrapassa.

O Corpo é o Lugar da Identidade?

No momento da transição da adolescência, o corpo que pode inquietar pelas suas mudanças é o lugar no qual se atualiza o problema da identidade e aquele do gozo indizível, garantindo-lhe certa ideia dele. O jovem cobre e esfola seu corpo, cuida dele e o maltrata, ama-o e o odeia com uma intensidade variável ligada à sua história pessoal e à capacidade de seu entorno em oferecer os limites necessários para frear o gozo. Quando esses limites faltam, o jovem os procura na superfície desse corpo[b1]. Experimentar seus limites físicos, colocá-los em jogo para senti-los e domesticá-los, a fim de que possam conter o sentimento de identidade, ilustra-se também no entusiasmo pelas marcas corporais, tatuagens, *piercings*, que podem chegar até as feridas corporais deliberadas (incisões, escarificações, etc.). Isso pode também ser analisado como uma vontade de procurar suas "marcas" no mundo o mais próximo de si, com seu corpo. Para salvar sua pele, faz-se nova pele.

b A história dessa jovem menina mostra bem como as queimaduras que ela se fazia no corpo lhe serviam para « dar uma cara à sua dor de existir ».

Essas condutas de risco se opõem ao risco mais incisivo da depressão ou do desmoronamento radical do sentido. A despeito dos sofrimentos que elas exercem, elas possuem um verso positivo: elas tentam produzir marcas, elas são a busca de referências. Podemos notar o lugar central do risco em nossas sociedades ocidentais contemporâneas. O *risco* é uma palavra que designa um cruzamento onde se cruzam as preocupações que a ninguém deixam indiferente, tão inerentes elas são à vida de nossas sociedades.

O risco poderia ser, assim, uma forma de designar um trajeto no qual se trata de deixar alguma coisa para aceder a outra coisa. O risco toma a face dos desvios simbólicos para se assegurar do valor de sua existência. O sujeito pensa se manter quite em seu encontro com um furo no saber, com essa vontade de se fechar a toda declaração do Outro, para passar da infância a uma nova existência sem pagar o preço dessa passagem, pensando nada dever ao Outro. Mas também ele pode correr o risco de uma "invenção" – da qual fará bricolagem de soluções pessoais – para que possa se realizar *a mais delicada das transições.*

O Risco para Viver e o Gosto de Viver

Quando David Le Breton esclarece a ideia de um risco inerente à condição do homem, assim que ele evoca as múltiplas ocasiões de perigo fixadas à vida cotidiana (escolha, distração, esquecimento, negligência, desconhecimento do meio ou inabilidade dos outros), ele torna visível essas manifestações do inconsciente que Freud descreveu em *Psicopatologia da vida cotidiana*, em que a dimensão de surpresa, do novo, tão essencial ao ser humano, dá chance ao sujeito de se apreender de outra forma. Assim ele evidencia o quanto "para o homem, a existência é ao mesmo tempo assegurada e frágil"[2, p.15], e demonstra como, se o sujeito esquiva o caráter inesperado da troca com o mundo da palavra, ele experimenta a falta do gosto de viver[2, p.19]. Ele esclarece ainda um dado essencial da existência humana: sua precariedade de ter que se situar no campo do Outro, no campo do significante, ali onde ocorre o encontro com o indizível.

Em 1973, Jacques Lacan, interrogado por Jacques-Alain Miller, relacionou o Gaio Issaber[c] à leitura do inconsciente "O sujeito é feliz. Esta é até sua definição, já que ele só pode dever tudo ao acaso, à fortuna, em outras palavras."[2, p.509] E localizou no princípio da tristeza a «covardia moral"[2, p.524], que ele caracterizava "ser rechaço do inconsciente"[3, p.524].

O gosto de viver que falta a numerosos adolescentes constitui um fator importante das condutas de risco, tentativa inconsciente de se desembaraçar do desgosto de si – do sentimento de ódio frente a essa parte de indizível que pode se experimentar como vergonha de si.

c Tradução de Gay Sçavoir.

O “risco para viver” de alguns adolescentes constitui uma solução para habitar com seu corpo o mundo no qual o Outro não existe. A época contemporânea na qual o corpo é valorizado favorece a escalada da solidão e do gozo solipsista, levando a um certo autismo e mesmo a uma fobia do desejo do Outro – fobia frequentemente muito rapidamente qualificada de fobia social ou de transtorno do comportamento. A partir da tomada de risco, alguma coisa do gozo do corpo demanda ser limitada, marcada, regulada, autentificada por uma marca simbólica, a ordem da castração não é mais operacional. Ao faltar receber essa marca do Outro simbólico, o adolescente procura por ela ele mesmo, e assim demanda ser escutado na dimensão do sofrimento, do chamado, da invenção e da vida.

Essa tomada de risco é também um efeito do discurso no qual jovens e adultos estão capturados, e as figuras do risco identificadas por David Le Breton revelam com efeito que as tomadas de risco das jovens gerações – que podem inquietar, perturbar, gerar a incompreensão e suscitar a rejeição – se inscrevem em uma aproximação mais geral do risco marcado pelo paradoxo, o medo e a angústia, e pelo ideal securitário que progressivamente substituiu a “teologia da catástrofe” na qual a significação era imputada à vontade divina. No século XVIII, essa teologia da catástrofe cede pouco a pouco o lugar “a uma visão laica, colocando em perspectiva uma série de causalidades nefastas potencialmente previsíveis, e então evitáveis, graças a algumas precauções”[2, p.15]. E é a partir da liberação – a ideia de “progresso ilimitado” caminhou durante todo o século XIX – que a preocupação com a segurança toma toda a sua amplitude, com “o valor crescente conferido ao indivíduo” para alcançar, nos anos 1970, “uma dimensão política considerável, se transformando mesmo em ideologia securitária”[2, p.23-26]. Desde então, a organização social e cultural “visa à erradicação de todo perigo suscetível de prejudicar a seus membros”[2, p.20].

Diferentes técnicas são colocadas a trabalho para assegurar a caça ao risco: programas de prevenção, de tratamento, operações de controle, medidas de avaliação e de precaução[2, p.10,], cujo resultado paradoxal é a negação de toda dimensão subjetiva e a abolição pura e simples da causalidade psíquica. Pouco importa o que diz o sujeito, a identificação ao risco esposa “um pessimismo metódico” destinado a prever o pior e a “bloquear por avanço sua eventual irrupção”[2, p.29]. O ideal de aniquilamento de todo espaço de risco – e da liberdade que lhe é inerente – das sociedades ocidentais exige localizar, depois avaliar as múltiplas “ocasiões de perigo por escolha, distração, esquecimento, negligência, desconhecimento do meio ou inabilidade dos outros”[2, p.16-17]. Cada “vazio” constitui a marca de uma falha de controle e deve ser imperativamente preenchida. O “risco surpresa” aparece exclusivamente como um “risco negativo” que convém silenciar.

Desde 1960[d], Lacan prevenia quanto ao perigo de querer estabelecer um eu forte, chamado adaptado, no lugar deixado vazio pelo sujeito. Depois de ter colocado em epígrafe o caráter *determinante* do vazio – que representa *a Coisa* – "em toda sua forma de sublimação", Lacan evidenciou o valor que pode tomar, no discurso da ciência, o termo *Unglauben* (descrença) "empregado por Freud a respeito da paranoia e de sua relação à realidade psíquica". Ele precisava nesse contexto: "Quanto à descrença, há aí, na nossa perspectiva, uma posição do discurso que se concebe muito precisamente em relação à Coisa – a Coisa aí é rejeitada no sentido próprio da *Verwerfung*. […] O discurso da ciência rejeita a presença da Coisa, uma vez que em sua perspectiva se delineia o ideal do saber absoluto…" [4, p.160]. Ele concluía nesses termos: "o que é rejeitado no simbólico" reaparece "no real"[4, p.160].

O desenvolvimento significativo do sentimento de insegurança, assim como a emergência e a extensão de "práticas individuais dedicadas à exposição voluntária de si"[2, p.10], constituem fenômenos numa primeira abordagem enigmáticos nas sociedades que conhecem globalmente "um clima de segurança raramente alcançado no fio da história"[2, p.12].

Os medos – que encontram sua transmissão nas mídias – escondem "um medo provavelmente mais potente, mas mais secreto também, aquele do risco antropológico maior, a angústia diante a expatriação e o vazio que se inscreve no coração mesmo daquilo que era familiar…"[2, p.65].

Esse paradoxo verifica bem a fórmula de Lacan: mais se quer erradicar o vazio e o risco, ao querer proteger os indivíduos, mais, de maneira lógica, cada sujeito o produz, pois é justamente desse vazio que se origina o desejo que sustenta e molda a dimensão subjetiva do ser.

Invenções e Bricolagens

Os procedimentos formais indicativos de condutas a seguir, que tendem hoje a substituir o sentido e os valores da cultura, se mostram insuficientes e conduzem a uma confusão das referências. Para dar um sentido à sua vida ou encarar as dificuldades, cada um deve bricolar uma maneira de se "autorreferenciar"[2, p.12]. Entre essas invenções o risco figura sob duas facetas: a da aventura – com seus novos aventureiros, esportistas do extremo – e aquela das condutas de risco das jovens gerações. Seu denominador comum é "interrogar simbolicamente a morte para saber se viver vale a pena"[2, p.11], ou seja, desafiar toda a problemática da castração pensando reduzi-la a nada. A busca dos novos aventureiros visa, a partir do risco, um "excesso de integração"

d É essencial sobre esse ponto rememorar as considerações que Jacques Lacan sustentou em 1960 concernente à ciência que ele estudava então, próximas da arte e da religião, como um dos « fins da sublimação ».

frequentemente reconhecido, valorizado e gerido como um mercado, enquanto que o risco procurado pelos adolescentes encontra sua origem em um sofrimento pessoal agudo ou difuso, uma falta de integração, por falta de um gosto suficiente de viver. "[2, p.11] A aventura se transformou em uma figura da excelência, um novo modelo de referência"[5, p.11], sublinha David Le Breton. Valorizada pelas mídias, ela instaura "os novos notáveis de sociedades paradoxais que fazem da proximidade e da esquiva da morte uma fonte última de significação e valor"[5,p.12] e encoraja escritos em que triunfa um novo mito narcísico como inchaço de um eu idealizado.

A emergência da valorização do risco "aventureiro" em escala social, em um contexto ultrassecuritário, traz à tona uma questão comparável àquela sugerida por Jacques Lacan em 1960 na "Ética da Psicanálise" a partir de dois casos de sublimação. Retomando a interrogação de Freud em "Moisés e o Monoteísmo", Lacan sublinha a dificuldade de conceber "o progresso" ao chegar à afirmação da função do pai, "da qual nunca estamos certos", em uma época em que a mãe ocupava um lugar preponderante[4]. Em um campo completamente diferente, ele coloca o caráter surpreendente do surgimento do amor cortês e da idealização da Dama, em uma época em que nada parecia respaldar uma liberação da mulher. A resposta trazida por Lacan nos parece essencial. Se a valorização do pai aparece em uma época em que mãe domina, e a valorização da Dama em uma época em que o mestre domina, a valorização do risco não apareceria de maneira inconsciente como resposta à nossa época em que a garantia e a segurança dominam? O real seria, dessa forma, acionado pela nomeação do pai, da Dama e depois do risco, significantes capazes de jogar com esse real do vazio da coisa: "em suma, é o efeito da incidência do significante sobre o real psíquico que está em causa."

Se, segundo Lacan, "algum mal-estar na cultura" se situa no lugar desse vazio da Coisa, do qual "a criação da poesia cortesa" seria um exemplo, nós propomos aqui que o gosto do risco e seu domínio ocupam esse lugar do vazio da Coisa para o adolescente: "segundo o modo da sublimação… um objeto… enlouquecedor, um parceiro desumano"[4, p.182], a figura do risco como figura da morte, seria então um dos nomes desse vazio.

A criação da poesia consiste em colocar, segundo o modo da sublimação própria a arte, um objeto que eu chamaria de enlouquecedor.

O Risco de Viver como Prova da Verdade

Entre os jovens, as condutas de risco tomam a forma de "uma série de condutas díspares – toxicomanias, alcoolismo, velocidade, fuga, tentativa de suicídio, anorexia, delinquência, etc. Diante da falta de referências, o sujeito que erra em um período de formação prolongado e se depara, muitas vezes, com a falta de emprego, se instala em

uma dolorosa dependência do Outro, que o leva a arriscar sua vida de maneira *real* ao colocar seu corpo à prova do *real* da separação. Ele busca "em um corpo a corpo com o real"[2, p.9] aquilo que ele não encontra mais em si mesmo por falta de interlocutores que saibam se fazer responsáveis por seu gozo. Nesse reinado da infância generalizada, o adolescente comete, então, atos para buscar, ao se arriscar, o preço da "verdadeira vida": "ser identificado como existente", "testar o amor dos outros" e o valor de sua existência a seus olhos – substitui então "o impossível retratado em palavras"[2, p.65].

É aqui que propomos, como parte de nossos laboratórios do CIEN, estabelecer o diálogo com os parceiros de outras disciplinas que são confrontados com os pontos de impasse em seu trabalho com os adolescentes como, por exemplo, o sociólogo e o antropólogo. A adolescência, para retomar os termos já desenvolvidos[6], é o momento lógico em que se opera uma desconexão para o sujeito entre o seu ser de criança e seu ser de homem ou de mulher, em que surge a dimensão do ato, de forma inédita, na ligação do sujeito com seu corpo. Esse ato, na medida em que cria o novo, busca um lugar onde seja autenticado – "operação" essencial para o adolescente. Ao tomar a fuga como exemplo, devemos sublinhar a importância do acolhimento reservado a esse ato pelo entorno do adolescente. Para este último, a fuga representa um "teste de verdade", que pode tanto levar a mais confiança na sua relação com o mundo, quanto à confirmação de seu pouco valor em sua família[6, p.93]. Sublinhemos também "o valor de linguagem" do suicídio, "um sofrimento íntimo que não pode ser dito em voz alta" e enfatiza a necessidade de "decifrar a dimensão do apelo"[5, p.119], essa parte indizível que é o peso do sofrimento do qual o sujeito busca se separar.

Caso não o alcance, o sujeito utiliza todos os meios para se fazer notar, para "testar seus limites" – de forma íntima, pessoal –, interrogando "metaforicamente a morte ao fazer com ela um contrato simbólico, justificando sua existência"[5, p.113]. Não se trata, pois, de morrer, mas, "pelo contrário, de viver mais"[2, p.10], de encontrar uma legitimidade significante no Outro e um sentido para sua vida.

As figuras do risco têm, no entanto, uma raiz comum: a tentação de apagar a diferença sexuada, de contornar o risco que cada um deve correr nesse momento lógico de sua existência.

David Le Breton distingue, enfim, duas atividades de risco em adolescentes: a vertigem e a *blancheur*[e] cuja abordagem lógica nos parece idêntica.

Na vertigem, trata-se de obter o vazio a partir de um *mais*. Borrar ou apagar as referências, criar uma desordem provisória para tentar tomar controle de "sua existência em um ambiente social e cultural regido por regras precisas", tal é sua fórmula – que se

e a *blancheur* cuja tradução literal seria "brancura" significa uma ausência de si, um apagamento.

encontra na toxicomania, no alcoolismo, na fuga, na delinquência, na velocidade. *Divertir-se* é o significante moderno, ilustrando para alguns esse *a mais*, esse *excesso* de gozo que se trata, em suma, de limitar. Essa forma da vertigem implica uma eliminação da identidade pessoal para superá-la e um aspecto "potencialmente mortífero"[5,p.22-24]. O adolescente opera uma abordagem deliberada da morte, o que lhe permite obter "aumento de sentido" e de redobrar "por um tempo seu gosto de viver". A vertigem, como escolha de gozo, evoca o *mais de gozar* lacaniano.[3]

Na *blancheur*, entretanto, o adolescente, que "falhou em fundamentar o sentimento de seu valor pessoal e da significação de sua existência[5]", sobre esse famoso ponto, "consente com a deserção do sentido". Não é mais uma questão de provocar a morte, *mas* de se abandonar a ela, em uma eliminação de si como sujeito significante: "O indivíduo desliza nos interstícios, estabelece-se socialmente em indisponibilidade provisória. Ele abandona seu nome, sua história, dilui sua identidade, se faz transparente". Na *blancheur*, a atração se faz "rumo ao *menos*"[5, p.35-36], rumo a esse objeto *a* que apenas existe a partir do *interstício* do significante, que está lá, mas *socialmente indisponível*. A errância evoca essa *blancheur*, assim como o faz se tornar transparente ao Outro, ao desejo do Outro, emparelhando-se com os jogos eletrônicos, com o computador. Assim, Jules, que nós recebemos há dois anos, criou um personagem virtual que o apoia em suas noites de internautas, de modo tão virtual que ele nunca sente fome.

Essas duas figuras do risco têm, no entanto, uma raiz comum: a tentação de apagar a diferença sexuada, de contornar o risco que cada um deve correr nesse momento lógico de sua existência.

Referências

1. Lacadée, P. *Le trouble de cognitiva*. In Mental, Revue internationale de santé mentale et de psychanalyse appliquée, n°14 , Septembre 2004, p. 14-19.
2. Le Breton, D. *Conduites à risque*. Paris: PUF, 2002.
3. Lacan, J. Televisão. In Outros Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003, p.508-543.
4. Lacan, J. Seminário Livro VII, A Ética da Psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008, p 156 à 168.
5. Le Breton, D. *Passions du risque*. Métaillé, 1991.
6. Lacadée, P. *Le malentendu de l'enfant*. Payot Lausanne, 2003.

Capítulo 15

CONDUTAS DE RISCOS: RESPOSTAS AO REAL DA PUBERDADE

Maira Cristina Soares Freitas
Paula Saraiva Rocha
Cristiane de Freitas Cunha

Resumo

Neste artigo buscaremos elucidar as questões do sujeito adolescente que encontram como respostas ao real da puberdade as condutas de risco e, a partir disso, localizar o encontro com o Outro como possibilidade de dar tratamento a esse novo sintoma, por meio da construção de novos arranjos com o laço social.

Palavras-chave: *Puberdade. Adolescência. Condutas de risco. Invenções.*

Introdução

Ao nos depararmos com a questão "o que é adolescência?", não encontramos uma definição unânime. Miller, em seu texto "Em direção à adolescência", adverte sobre as várias perspectivas sobre a adolescência e ressalta a dimensão da adolescência como construção: "O que se pode dizer, de uma maneira geral, é que a adolescência é uma construção. E, dizer hoje de um conceito, que ele é uma construção, comporta sempre a convicção – segundo o espírito da época – de que tudo é construção, tudo é artifício significante"[1].

Nesse sentido, este artigo se inicia abordando o conceito de puberdade a partir das transformações no corpo e suas saídas em cada adolescência. Além disso, discutiremos sobre as condutas de riscos, tão próprias dessa fase da vida, como respostas ao real pubertário, a partir de um caso atendido em uma medida socioeducativa de meio aberto no município de Belo Horizonte.

Adolescência e Puberdade

A passagem da infância para a vida adulta é vivenciada de diferentes maneiras, de acordo com cada cultura ou, até mesmo, dentro de uma mesma cultura. Deve-se considerar, por um lado, a universalidade dos processos biológicos que caracterizam a puberdade e, por outro, as particularidades que delineiam a vivência subjetiva desses processos.

Dessa forma, partiremos da perspectiva de Freud[2] em sua obra "Três ensaios sobre a teoria da sexualidade", em que ele discorre sobre a puberdade e as metamorfoses psíquicas e físicas que com ela eclode simultaneamente.

Em relação às transformações do corpo, Freud[2] se detém no estudo da sexualidade humana como um caminho da pulsão sexual, que se inicia nos primeiros momentos de vida do recém-nascido. Nesse período, o ato da sucção do seio materno é uma fonte de prazer. Na infância, também encontramos esse sugar como deleite (chupar o dedo ou outras partes do corpo), caracterizando, segundo Freud[2], "manifestações da sexualidade infantil, que ainda não conhece nenhum objeto sexual, sendo *autoerótica*, e seu alvo sexual acha-se sob o domínio de uma *zona erógena"*. Além da pulsão oral, outras zonas do corpo, como o ânus e as zonas propriamente genitais, são erogeneizadas.

No período de latência, que antecede a puberdade, Freud observa que as pulsões sexuais, orais, anais e genitais recuam, dando espaço para a introjeção do superego e a formação das primeiras identificações da criança. Quanto à escolha objetal, Freud esclarece que ela se dá em dois momentos: entre os dois e os cinco anos de idade e, posteriormente, na puberdade, quando se consolida por meio da configuração definitiva da vida sexual.

A concepção freudiana localiza o pai como função central para a estruturação psíquica individual. Nesse sentido, a função paterna e o complexo de Édipo são determinantes das posições sexuais, tanto para o menino quanto para a menina, embora com destinos diferentes em cada sexo. A menina entra no complexo de Édipo a partir do momento em que sabe que é castrada como sua mãe, o que implica um abandono da mãe como primeiro objeto de amor e a tomada do pai como destinatário. Já o menino renuncia à mãe para preservar seu órgão genital e se identificar com o pai como um ideal a alcançar. Dessa forma se dá a saída do complexo de Édipo e entra-se no período de latência. Conforme Freda[3]: "Para os dois sexos, a puberdade será o momento de reatualização da eleição do objeto infantil, mas com a particularidade de encontrar novo objeto fora do outro parental" (tradução nossa).[a]

Em "Transformações da puberdade", Freud[4] situa esse momento como aquele no qual ocorrem as alterações da vida sexual infantil até a sua conformação definitiva. A pulsão sexual que, na infância, é predominantemente autoerótica e tem como sede de satisfação o próprio corpo, na puberdade subordina seu objeto sexual e as pulsões à primazia do órgão genital.

Segundo Freud[4]: "a afeição infantil pelos pais é, sem dúvida, o mais importante, embora não o único, dos vestígios que, reavivados na puberdade, apontam o caminho para a escolha do objeto". Todavia, faz parte do desenvolvimento e trata-se de um fator essencial, o desligamento dos pais, que deflagra seus primeiros sinais na puberdade, como complementa Freda[3]: "a puberdade está caracterizada por uma luta interna por abandonar as identificações com o pai e destituí-lo do lugar de ideal, para assim dar lugar às novas identificações" (tradução nossa).[b]

Para além do complexo de Édipo, Lacan[5] observa que pela via das transformações psíquicas o sujeito é inserido na cultura e tem em si uma alteridade incorporada a partir do Outro. Esse *Outro*, com letra maiúscula, indica a dimensão simbólica em jogo, cuja primeira referência são os pais ou aqueles que exercerem a função dos primeiros cuidados e, principalmente, de introdução da criança na linguagem. À medida que a criança cresce, os pais vão dando lugar a outras referências. Esse momento de desligamento da autoridade familiar faz com que o adolescente busque fora do seu contexto familiar identificações que possam vir a orientá-lo.

Para Lacan[6], a experiência da sexualidade despertada nesse período é imposta a todos de forma singular. Tal despertar da sexualidade desencadeia o encontro com o

a Para los dos sexos, la pubertad será el momento de reactualizzación de la elección del objeto infantil, pero com la particularidade del hallazgo del nuevo objeto por fuera del outro parental.
b La pubertad está caracterizada por uma lucha interna por abandonar las identificaciones com el padre y destituir lo del lugar de ideal, para así dar lugar a las nuevas identificaciones.

outro do sexo a partir do momento em que o adolescente se depara com sua própria sexualidade. Nesse desencontro com o real, ele é convocado a se posicionar frente às questões edípicas na escolha de um novo objeto e de uma posição sexual, na elaboração do luto dos pais da infância, a ressignificar sua relação com o corpo, com o Outro e com a lei[7]. Também nesse sentido Alberti[8] observa:

A partir do momento em que o sujeito, saído da infância, se depara com o real do sexo, a puberdade é o próprio encontro, malsucedido, traumático, com esse real. O real do sexo é, por definição, algo que jamais poderá ser totalmente simbolizado, deixando o sujeito – em linguagem do senso comum – "sem palavras" (destaque do autor).

Nesse período, portanto, há o afrouxamento dos laços com a família e o desligamento da autoridade dos pais, propiciando uma escolha e um investimento da libido no "novo objeto de amor".[2]

Esse encontro com o real vivido por cada adolescente é trabalho por Alberti[8] na perspectiva de um trauma: "a puberdade também implica um trauma: o corpo do sujeito sofre modificações de tal ordem que não há representações que deem conta delas subjetivamente". No mesmo sentido, Lacan enfatiza que, na "puberdade, há o encontro com o real, o inédito e o inassimilável por tratar-se de algo novo na experiência do sujeito e do mundo".[9]

Diante desse inassimilável, Stevens[10] percebe a adolescência como um sintoma frente ao real pubertário. Para ele, é o momento em que o sujeito busca uma resposta sintomática, ou seja, é o momento que exige um posicionamento, uma escolha com a qual o adolescente terá que se haver. Como não há um saber *a priori* sobre a sexualidade, então a puberdade desorganiza a forma como o sujeito se localiza no mundo, evidenciando um vazio de difícil tradução.

Consideramos o sintoma como um arranjo particular com o qual cada sujeito irá organizar sua existência, sua relação com o Outro, com o gozo, no lugar desse impossível da não relação sexual. Stevens[10] faz uma diferenciação entre um sintoma que se articula com o significante, fazendo uma metáfora passível de interpretação, e um sintoma como um modo de "gozo conectado a um certo número de traços".

Sobre essas respostas sintomáticas, Stevens[10] sugere algumas que se articulam com o saber, com as identificações imaginárias ou simbólicas presentes nas formações de grupos de adolescentes, além de respostas como a violência, a bulimia, a anorexia e a toxicomania, cada vez mais presentes nos dias atuais. A adolescência hoje não pode ser pensada na mesma lógica do século passado. Na atualidade, o Outro não indica

mais um ideal, um estilo de vida, mas um imperativo comandado pelo gozo a fim da obtenção imediata e direta da satisfação. Diante desse momento delicado de transição, o adolescente se depara com esse vazio de significações e, concomitantemente, com esse imperativo que o lança em busca de uma satisfação desenfreada.

Entre os novos sintomas, iremos trabalhar as condutas de risco que também podem ser consideradas como respostas sintomáticas, como explica Lacadée[11]: "por meio do pôr-se em risco, algo do gozo do corpo pede para ser limitado, marcado, regulado, autenticado por uma marca simbólica [...]".

Adolescência e as Condutas de Risco

O momento de transformação da puberdade não é sem riscos, ou melhor, encontrar uma vida verdadeira não é sem risco, como nos lembra Lacadée. Nessa metamorfose que é a puberdade, o corpo, apesar das suas transformações e estranhezas, tem a função de conexão do sujeito com o mundo, sendo extremamente singular a relação que cada sujeito estabelece com seu próprio corpo. Lacadée fala do corpo como um lugar onde se atualiza a questão da identidade e do gozo indizível:

O jovem trata e esfola seu corpo, cuida dele e o maltrata, ama-o e odeia-o com intensidade variável, ligada à sua história pessoal e à capacidade de seu entorno em lhe oferecer os limites necessários para refrear o gozo. Quando os limites não comparecem, o jovem os busca na superfície de corpo.[11]

Os adolescentes jogam com seu corpo, testam seus limites físicos, colocam o próprio corpo à prova para encontrar "a vida verdadeira". O adolescente, como demarca Lacadeé[11], "deve inventar sua própria abertura significante em direção à sociedade, a partir do ponto de onde *ele não se vê mais como a criança que foi [...]".*

Nessa perspectiva, Lacadée nos auxilia na compreensão desse momento, afirmando ser um momento que implica uma escolha decisiva, que inaugura a dimensão do ato. "Essa dimensão do ato pode levar alguns a uma clínica da pressa, ou seja, a querer pôr à prova, numa certa urgência, e até mesmo com violência, a dimensão de verdade de seu ser"[11].

Diante desse impasse que a puberdade provoca no sujeito, este pode utilizar-se do ato na tentativa de dizer o que é inominável de ser dito nessa fase. É um momento único e singular em que o adolescente terá que encontrar, inventar saídas para esse mal-estar. Alguns poderão realizar atos que se encontram dentro da norma social; em contrapartida, há outros que lançaram mão de atos que estão em desacordo com a lei, chamados de atos infracionais. Esses atos provocam uma resposta do campo jurídico,

que é a aplicação das medidas socioeducativas[c] previstas no artigo 112 do Estatuto da Criança e Adolescente (ECA)[13]. No contexto do cumprimento de uma medida socioeducativa em meio aberto – que pode ser uma prestação de serviços à comunidade (PSC) e/ou liberdade assistida (LA) –, os adolescentes são acolhidos por profissionais da Psicologia ou do Serviço Social, nomeados como técnicos, que passam a ser responsáveis pelo acompanhamento do cumprimento dessas medidas.

No cumprimento de uma medida socioeducativa, é fundamental que esse encontro com o técnico seja um espaço em que o adolescente possa ser acolhido em sua singularidade e que, a partir da escuta, ele possa construir novas significações, novas saídas frente às mudanças impostas pela puberdade. É preciso um trabalho de tradução desse momento de transição[11] para que novas possibilidades possam ser construídas diante do vazio de significações vivenciado na adolescência. Essa é a aposta que o adolescente pode fazer, no tempo da medida, uma medida para o seu tempo, e assim criar novos pontos de abertura para a inscrição de seu desejo[12].

No espaço de tempo de cumprimento de uma medida socioeducativa, percebe-se como os adolescentes, muitas vezes pelo próprio envolvimento com a criminalidade ou pelo ato infracional cometido, podem colocar suas vidas em risco. A maioria desses adolescentes faz uso de drogas, andam armados, entram em conflitos com gangues rivais, entre outras condutas que se pode caracterizar de risco.

Foi nos atendimentos de cumprimento de uma medida socioeducativa que conhecemos João, um jovem de 15 anos que inicia a medida de prestação de serviço à comunidade em função de um roubo de celular. Já nos primeiros encontros, ele começa a dizer do seu envolvimento com o tráfico de drogas. João reside com sua mãe e o seu padrasto. Seu pai mora na região metropolitana da cidade Belo Horizonte. O jovem morou parte da infância com seu pai, e na adolescência passou a ficar sob os cuidados de sua mãe.

João conta que já morou um tempo com traficantes do seu bairro, mas que agora não pode mais continuar com eles por ter "perdido a droga" enquanto vendia. Essas condutas de risco, que o próprio envolvimento com a criminalidade provoca, produziram uma ameaça de morte direta. João fica ameaçado e não pode mais circular pelo seu bairro. Sua relação com o território passa a ser restrita, demarcada pelos espaços do tráfico de drogas do bairro. Sua mãe afirma ter recebido informações da ameaça por meio dos vizinhos, entretanto, João nega a situação, não se sente ameaçado e

c As medidas socioeducativas, previstas no Estatuto da Criança e Adolescência, são aplicadas a adolescente de 12 a 18 anos que cometeram ato infracional análogo a crime. São seis as medidas: advertência, reparação de danos, prestação de serviços à comunidade, liberdade assistida, semiliberdade e internação. As medidas de LA e PSC são executadas em Belo Horizonte pela Secretaria Adjunta de Assistência Social da Prefeitura de Belo Horizonte por meio do Serviço de Proteção Social ao Adolescente em Cumprimento de Medidas Socioeducativas.

continua no bairro. Tenta sair do envolvimento indo morar com uma namorada que encontrou na igreja. A saída pela via do amor é sempre uma aposta. Contudo, João não a sustenta e volta a andar pelas ruas do seu bairro, decidido pelo retorno ao tráfico de drogas, mesmo com todo o risco de circulação.

Lacadée adverte sobre essa delicada transição em que o adolescente se depara com as transformações físicas e psíquicas, remetendo a um vazio de significações, momento em que as condutas de risco estão mais presentes.

Aplicado aos jovens, o termo conduta de risco designa comportamentos cujo traço comum é a exposição a uma probabilidade considerável de se machucar ou de morrer; de prejudicar o futuro pessoal ou pôr a saúde em perigo: toxicomanias, alcoolismo, direção perigosa, tentativas de suicídio, distúrbios alimentares, fugas, etc.[11].

É nesse momento de impasse que o adolescente se vê convocado a responder sobre o seu lugar no mundo e sobre o seu desejo, que muitas vezes ele encontra as fugas, a errância e as condutas de risco como forma de resposta a esse impasse.

Lacadée traz essa dimensão a partir da leitura do antropólogo e sociólogo francês David Le Breton, que estuda amplamente essa questão. Para este autor, o termo conduta de risco é um dos mais complexos e "engloba uma série de comportamentos díspares que expressam, simbólica ou realmente, a existência do perigo"[14]. Para ele, as condutas de risco são formas muitas vezes dolorosas de fazer a passagem da infância para a vida adulta. Os adolescentes têm uma dimensão muito diferente do adulto no que se refere ao sofrimento, "eles estão frequentemente à flor da pele e suas reações são sem meias medidas e sem recuos"[14].

Le Breton[14] sugere quatro figuras antropológicas que se entrelaçam nas condutas de risco dos adolescentes: "ordálio, sacrifício, ausência e confronto". O autor explica que o *ordálio* é uma forma de o jovem testar a legitimidade da vida, interrogando simbolicamente a morte. *Sacrifício* é quando o jovem joga com uma parte de si para salvar o que considera essencial da sua existência. Já *ausência* é o apagamento de si, da sua identidade. E, finalmente, o *confronto,* que é uma afronta direta e brutal aos outros, por meio da violência e delinquência.

A partir dos conceitos expostos por Le Breton, pode-se pensar que João encontra, no envolvimento com o tráfico, ou seja, nas condutas de risco, uma forma de ritualizar essa passagem da infância para a vida adulta. Além disso, destaca-se no caso a relação entre o jovem e sua mãe. A mãe de João se apresenta nos atendimentos muito queixosa de seu filho. Conta que não esperava que ele lhe desse tanto trabalho, por fazer uso de maconha e estar no tráfico e se diz cansada: "se ele morrer, não vou achar ruim".

Diante disso, uma outra leitura que podemos fazer do caso de João é que suas condutas de risco se aproximam da figura do *ordálio* trazida por Le Breton, em que o sujeito testa a legitimidade da sua vida e interroga a morte como uma tentativa de existir, de se localizar no mundo e na relação com o Outro. Considerando ser um adolescente que teve um encontro com um técnico, no espaço de cumprimento de medida socioeducativa, nos perguntamos como uma medida pode funcionar como um Outro, em que o sujeito possa encontrar saídas menos mortíferas.

O Encontro com o Outro

O trabalho com os adolescentes remete a um fazer em que o acolhimento e a escuta são instrumentos essenciais para que questionamentos, angústias, atuações e invenções possam surgir. Um acolhimento que seja sem um saber prévio, sem ideais e sem soluções prontas.

Considerando a adolescência e suas condutas de risco, percebemos que quando não há o olhar, a presença, o suporte do Outro, a travessia pode se dar com mais riscos e instabilidades, como orienta Freda, a partir da sua constatação de que existem muitos exemplos de constituição desse Outro:

Essa constatação nos permite diferenciar duas coisas: a primeira é que, em termos absolutos, sabemos bem o que é o Outro, mas ele tem um NOME muito preciso para cada sujeito. Reside aí a diferença entre os sujeitos. A segunda provém dos fatos clínicos: o "eu não sei" dos adolescentes pode encontrar sua razão na impossibilidade de nomear este Outro, daí a possível instabilidade de alguns adolescentes[15].

Também nessa direção, Cocoz[16], partindo do axioma *Não há adolescência sem Outro,* mostra a importância do lugar daqueles que atuam diretamente com esses adolescentes: "as respostas, a posição dos adultos que virão ou não investir a função do Outro adquirem uma importância fundamental, decisiva, para a entrada e para a saída do túnel"[16].

Além disso, Cocoz recorre a Freud em Psicologia do Escolar, alertando para a função a ser exercida por esse Outro:

Mas o colégio [responde Freud com ironia e justeza] deve fazer mais do que não pressionar os jovens ao suicídio; ele deve lhes proporcionar o anseio de viver e lhes oferecer sustentação e ponto de apoio numa época de suas vidas em que eles são pressionados, pelas condições de seu desenvolvimento, a afrouxar sua relação com a casa parental e com sua família. […] A escola não deve nunca esquecer que ela trata com indivíduos ainda imaturos, aos quais

não pode ser negado o direito de se atrasar em alguns estádios, ainda que incômodos, de desenvolvimento. Ela não deve reivindicar para sua conta a inexorabilidade da vida, ela não deve querer ser mais do que um jogo de vida[16].

É fundamental acolher o saber que o adolescente tem sobre si e sobre o mundo, mesmo com todas as suas dificuldades de traduzir em palavras o que lhe acomete nessa fase da vida. Lacadée refere que o encontro do sujeito com o Outro pode abrir um *ponto de onde*, produção de um intervalo:

O ponto de onde *é um ponto de perspectiva necessário a essa arquitetura do ser. […] A partir desse* ponto de onde *ser ordena a leitura da vida, cabe a cada um decifrar, ou seja, o instante de compreender, com um olhar, a causa de seu desejo*[11].

Trata-se, portanto, da construção de um novo saber, de um novo saber-fazer com o corpo, com a lei, com o limite e com o Outro, *ponto de onde* o adolescente passa a se mirar, buscando o lugar e a fórmula para operar no mundo[11]. Nesse sentido, portanto, a aposta que se faz com este trabalho é a de que a partir da oferta de um encontro com um analista no campo das medidas socioeducativas, cada adolescente possa construir novas significações, novas saídas diante das mudanças impostas pela puberdade, saídas estas que o incluam na dimensão do laço e da vida.

Referências

1. Miller JA. Em direção à adolescência. [acesso em 16 jul 2016]. Disponível em: http://minascomlacan.com.br/publicacoes/em-direcao-a-adolescencia/
2. Freud S. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade (1905). In FREUD, Sigmund. Um caso de histeria, três ensaios sobre a teoria da sexualidade e outros trabalhos. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago; 1996; 7. p.119-231.
3. _____. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade (1905). In FREUD, Sigmund. Um caso de histeria, três ensaios sobre a teoria da sexualidade e outros trabalhos. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago; 1996; 7. p. 125.
4. Freda DA. El Adolescente actual; nociones clinicas. San Martin: Unsam. Serie Tyché; 2015. p. 35-36.
5. _____. El Adolescente actual; nociones clinicas. San Martin: Unsam. Serie Tyché; 2015. p. 29.
6. Freud S. Transformações da Puberdade (1905). In FREUD, Sigmund. Um caso de histeria, três ensaios sobre a teoria da sexualidade e outros trabalhos. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago; 1996; 7. p.196-217
7. _____. Metamorfose da Puberdade (1905). In FREUD, Sigmund. Um caso de histeria, três ensaios sobre a teoria da sexualidade e outros trabalhos. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago; 1996; 7. p. 216.
8. Lacan J. O Seminário, livro 1: Os escritos técnicos de Freud. [1953-1954]. Rio de Janeiro: Zahar; 1986.

9. Lacan J. Prefácio a O despertar da primavera. In Outros escritos. Vera V, tradutora. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor; [1974] 2003. p. 557-559.
10. Souza JMP. Responsabilização do adolescente no cumprimento da medida socioeducativa: enlaces da psicanálise com o direito. (Tese de Doutorado em Psicologia). Belo Horizonte: Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais; 2015.
11. Alberti S. Esse sujeito adolescente. Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos; 1999. p. 26.
12. _____. Esse sujeito adolescente. Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos; 1999. p. 191.
13. Guerra AMC, Cunha CF, Silvestre R. Violência, território, família e adolescente: contribuições para a política de assistência social. Belo Horizonte: Scriptum; 2015. p. 87.
14. Stevens A. Adolescência, sintoma da puberdade. Revista Curinga, n. 20, Belo Horizonte: Escola Brasileira de Psicanálise, 2004: p.30
15. Lacadée P. O despertar e o exílio: ensinamentos psicanalíticos da mais delicada das transições, a adolescência. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria; 2011. p.60
16. _____. O despertar e o exílio: ensinamentos psicanalíticos da mais delicada das transições, a adolescência. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria; 2011. p. 58.
17. _____. O despertar e o exílio: ensinamentos psicanalíticos da mais delicada das transições, a adolescência. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria; 2011. p. 32.
18. _____. O despertar e o exílio: ensinamentos psicanalíticos da mais delicada das transições, a adolescência. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria; 2011. p. 19.
19. _____. O despertar e o exílio: ensinamentos psicanalíticos da mais delicada das transições, a adolescência. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria; 2011. p. 56.
20. _____. O despertar e o exílio: ensinamentos psicanalíticos da mais delicada das transições, a adolescência. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria; 2011. p. 120.
21. Souza MB. Adolescentes em conflito com a lei: um estudo sobre os Adolescentes no Tráfico de Drogas e o Alcance das Medidas Socioeducativas em meio Aberto em Belo Horizonte. (Dissertação de mestrado). Belo Horizonte: Programa de Promoção de Saúde e Prevenção de Violência da UFMG; 2013.
22. Brasil. Estatuto da criança e do adolescente: Lei n. 8.069, de 13 de julho de 1990. [acesso em 30 de setembro]. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ ccivil_03/Leis/L8069/htm.
23. Le Breton D. O risco deliberado: sobre o sofrimento dos adolescentes. In Política e Trabalho. Rev de Ciências Sociais. 2012;(37):p. 34.
24. Freda H. O adolescente freudiano. Adolescência: o despertar. Kalimeros, Escola Brasileira de Psicanálise. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria; 1996. p. 25.
25. Cocoz WT. A clínica dos adolescentes: entradas e saídas do túnel. Rev Almanaque Online, n.16. p.3 [acesso em 30 set]. Disponível em: http://almanaquepsicanalise.com.br/edicoes/almanaque-no-16/#/Home.

Capítulo 16

A ADOLESCÊNCIA E A ENTRADA NO TRÁFICO DE DROGAS: A TRAVESSIA DE UMA PRIMAVERA INCENDIÁRIA[a]

Mônica Brandão e Souza
Sabrina Diniz
Izabela Lins Albuquerque
Cristiane de Freitas Cunha

Resumo

Discutimos a adolescência e a entrada no tráfico de drogas, com base na pesquisa clínico-qualitativa realizada a partir de entrevistas semiestruturadas com adolescentes em cumprimento de medida socioeducativa. Orientados pela psicanálise, trabalhamos com a premissa de que, na falta de referências, o adolescente comete esse ato infracional numa tentativa de inventar sua própria abertura em direção à sociedade.

Palavras-chave: *Adolescência. Psicanálise. Tráfico de drogas.*

a Este trabalho foi baseado na dissertação acadêmica: Adolescentes em conflito com a lei: um estudo sobre os adolescentes no tráfico de drogas e o alcance das medidas socioeducativas em meio aberto em Belo Horizonte, apresentada na Faculdade de Medicina – UFMG, no âmbito do Mestrado Profissional Promoção da Saúde e Prevenção da Violência, 2013, de autoria de Mônica Brandão e Souza e orientação de Cristiane de Freitas Cunha, com o apoio da FAPEMIG (APQ-0274-12).

A vida na hora
A vida na hora.
Cena sem ensaio.
Corpo sem medida.
Cabeça sem reflexão.
Não sei o papel que desempenho.
Só sei que é meu, impermutável.
De que trata a peça devo adivinhar já em cena.
Wislawa Szymborska

Introdução

Neste artigo discutimos a hipótese de que a entrada no tráfico de drogas é uma maneira de o adolescente inventar sua própria abertura em direção à sociedade. A partir dos resultados da pesquisa — *Adolescentes em conflito com a lei: um estudo sobre os adolescentes no tráfico de drogas e o alcance das medidas socioeducativas*, realizada por meio de entrevistas semiestruturadas com adolescentes em cumprimento de medidas socioeducativas em razão de ato infracional (tráfico de drogas), localizamos e discutimos alguns dos determinantes para a entrada no tráfico de drogas, com base na referência teórica da psicanálise.

Um dos pontos motivadores para esta investigação partiu de uma evidência trazida pelos números. Nos últimos anos, um número cada vez maior de adolescentes tem sido encaminhado para o cumprimento de medidas socioeducativas em meio aberto, em razão do ato infracional tráfico de drogas. Segundo o relatório[1] do CIA[b], ao longo do período 2005-2008, os atos infracionais em Belo Horizonte foram migrando do furto e do roubo para o uso e o tráfico de drogas. No que diz respeito aos atos infracionais cometidos entre 2009 e 2011, constata-se que o tráfico de drogas correspondeu a 24,5% do total de infrações, com aumento de mais de 7% (nos anos 2010-2011) em relação a 2009. O envolvimento com essa prática produz efeitos devastadores para a saúde e a qualidade de vida dos adolescentes.

O relatório *Panorama nacional: a execução das medidas de internação*[2], apresentado pelo Conselho Nacional de Justiça em 2012, revelou que os atos infracionais correspondentes a crimes contra o patrimônio (roubo, furto, entre outros) foram os mais praticados pelos adolescentes. O tráfico de drogas se destaca nas regiões Sudeste e Sul: é o segundo ato infracional mais praticado, com representação de 32 e 24%, respectivamente.

b Centro Integrado de Atendimento ao Adolescente Autor de Ato Infracional.

Segundo os dados[3] da Fundação Casa (SP), o percentual de internos apreendidos por tráfico de drogas passou de 4,76% para 42,1%. No ano 2000 havia 4.197 jovens internados na instituição; em 2012 eram 8.342, dos quais 85% foram apreendidos em razão do tráfico de drogas. O tráfico foi o principal responsável pelo aumento de 98% de internos no período.

O relatório do estatístico da Vara Infracional da Infância e Juventude de Belo Horizonte (2015)[4] segue enfatizando que tráfico de drogas é o ato infracional que possui o índice mais alto, seguido pelo roubo e pelo uso de drogas. Esses atos infracionais somam mais da metade dos atos praticados (51,03%).

Durante a pesquisa foram realizadas entrevistas com seis adolescentes acompanhados pelo Serviço de Proteção a Adolescentes em Cumprimento de Medidas Socioeducativas em Belo Horizonte. Os adolescentes entrevistados foram identificados pelos técnicos de referência que os acompanhavam no serviço e encaminhados para as entrevistas, seja por consentirem em expor sua opinião, seja por indicarem alguma questão específica de interesse para a pesquisa.

Ao examinar os determinantes para a entrada no tráfico de drogas, nos deparamos com motivações subjetivas que nos levaram a um percurso de conceituação da função do Ideal do eu e sua relação com a função paterna. A identificação constituída como Ideal do eu faz traço e é fundamental para o sujeito adolescente orientar sua existência. Na ausência desse ponto de onde se orientar, alguns jovens encontram muitas dificuldades nesse momento de despertar da puberdade, por isso buscam uma saída, um ponto de abertura no tráfico de drogas.

A Entrada na Vida Errada ou a Busca pela "Vida Verdadeira"

A entrada no "mundo do crime", na "vida errada", relatada pelos adolescentes, é citada por eles, a princípio, como uma necessidade. No entanto, há nuanças que mostram outras vertentes, que serão exploradas ao longo deste trabalho.

Opção. Opção, uai. É cê abri a geladeira e num tê nada, entendeu? Seu pai desempregado, difícil assim, é difícil cê arrumar serviço. Aí cê acaba, aparece oportunidade, aí cê tem que, querendo ou não, cê acaba entrano, né (Entrevistado B).

Olha, é o dinheiro e, como se diz, as novinha, né. As novinha tão a mil né, que eles entram no tráfico é para o que, eles acham que eles entram no tráfico é para brilhar (Entrevistado D).

O desejo de brilhar remete à busca do adolescente de inventar sua própria abertura em direção à sociedade, em busca de um nome, uma profissão, uma mulher, um ideal, a partir do ponto do qual ele não se vê mais como criança que foi aprisionada pelo de-

sejo do Outro, ou seja, de onde pode perceber, de maneira contingente, certa visão de si e do mundo. O desejo de brilhar pode também ser localizado como uma mudança de perspectiva, como um assumir uma nova posição, promovendo um enlace pulsional com o registro da identificação que se apoia em uma nova relação de gozo com o seu próprio corpo, vivida como uma vida verdadeira[5].

Os adolescentes vivem uma temporalidade em que o sentimento de vida se manifesta de modo mais ativo, exigindo-lhes encontrar uma nova maneira de ser. Essa busca pela vida verdadeira é marcada para alguns com a entrada na *vida errada*.

Eu tava trabalhano. Aí eu tava precisando de algumas coisas, umas roupas, entendeu? Aí fui lá, o dinheiro num tava dano, aí eu fui lá e fui caça entrar nessa vida errada, entendeu? Juntei o dinheiro, fui lá e comprei (Entrevistado A).

A entrada no tráfico e o enfrentamento das provas e desafios que a permanência nessa atividade impõe se configuram para alguns adolescentes como uma espécie de tentativa de fazer uma passagem para a vida adulta e responder à questão do que fazer para se tornar um homem.

É o dinheiro e o poder de falar: eu sou o cara, eu sou o cara, eu tenho isso, eu tenho arma, eu tenho aquilo, eu tenho droga, isso aí ele não sabe o que ele está perdendo, tá perdendo a vida. O que eles dão com a mão eles tiram com o pé (Entrevistado F).

Guerra *et al.*[6] argumentam que parece haver no cenário do narcotráfico uma incidência que produz um curto-circuito entre infância e vida adulta, quase suprimindo o compasso de espera que a experiência da adolescência instala. Há uma oferta de soluções rápidas e instáveis, que produz uma sujeição dos corpos de uma maneira alienada ao Outro do crime. Segundo as autoras, a resposta ao crime nasce sem conferir intervalo para que alguma dúvida se instale para produzir alguma resposta pela qual o adolescente venha se responsabilizar.

A entrada no tráfico de drogas aparece como uma escolha forçada[c], a princípio demonstrada não apenas pela necessidade de ganhar dinheiro, de adquirir objetos, mulheres, mas também pela busca de um reconhecimento do Outro e tentativa de construção de um lugar e uma fórmula pela qual se orientar.

A Adolescência, a Função Paterna e o Ideal do Eu

"Só que foi rebeldia, rebeldia da parte. Rebeldia é a forma de não saber regular o que você pensa" (Entrevistado E). Essa fala de um dos adolescentes entrevistados como resposta aos motivos que o levaram ao tráfico de drogas apresenta a face de um tempo

c A noção de "escolha forçada" é uma noção híbrida: isso implica o sujeito e implica uma sujeição.

de rebeldia, revolta, que o conduziu ao exílio de sua infância, indicando o desregramento que ele experimenta tanto em seu corpo quanto em seu pensamento. Os sofrimentos desse tempo de exílio refletem a tensão entre o objeto pulsional e o ideal. Fora da infância, os adolescentes entram em um tempo de incerteza identificatória, "num tempo de separação da criança ideal de que podem sofrer por falta ou excesso de referências"[5].

No trabalho exigido por esse tempo da puberdade, o desligamento e a superação da autoridade dos pais, realização psíquica das mais significativas[7], apresenta para alguns adolescentes alguns avatares. Poderíamos situar a entrada no tráfico de drogas como um dos seus nomes. Os adolescentes contemporâneos encontrariam uma dificuldade suplementar, para fazer essa passagem, na medida em que a função paterna aparece mais degradada em nossos dias?

Eu moro com a minha bisavó desde pequeno, fui nascido e criado na casa dela e até hoje nunca mais abandonei ela. A minha mãe ela está viva. […], ela parou de usar droga, eu não sei se parou, mas ela bebe muito, ela casou […], tem um filho recém-nascido de onze meses. De vez em quando ela vem me visitar, mas não me dá nada, ela não traz nada, que é o papel dela de tá fazendo né, me ajudando, né? E é isso. Do meu pai eu tenho as lembranças que eu soltava papagaio com ele, nó, isso não vai sair da minha mente nunca mais. Ele brincando comigo, me levando para passear. Mas infelizmente eles mataram ele por causa do crack*. Ele roubou uma bomba de droga do traficante e o traficante mandou os comparsas dele lá levar ele para um tal de lotão da Pedreira Prado Lopes e executaram ele lá (Entrevistado F).*

Ah, minha família é boa, só que, infelizmente, né, vão supor, minha mãe num mora com a gente, às vezes bate uma saudade, tendeu? Minha mãe tá presa. Tráfico também. Isso aí devia servir de exemplo pra mim. Agora graças a Deus tá servino, porque primeira vez que eu fui preso. Ela entrou pela mesma coisa, dinheiro. Só que ela era chefe, entendeu? Hoje eu moro com meu pai. Com meu pai não, com uma irmã e um irmão. Meu pai mora com a outra família dele (Entrevistado A).

Os adolescentes revelam o quanto se embaraçam no tempo da puberdade e se esforçam por encontrar um modo para lidar com o real pulsional que se apresenta a cada um deles. Em muitos casos, em razão da degradação da função do pai, os adolescentes encontram mais dificuldades para se separar da família e/ou encontrar apoio para essa tarefa e veem no tráfico de drogas uma saída, ao preço de suprimir o compasso de espera que a adolescência instala.

Para Freda[8], o desligamento do pai não deve ser entendido como "fazer sem o pai". "Esse desligar-se do pai, insisto, é principalmente para pôr em evidência a importância do pai. Sem pai não há desligamento".

Diante das transformações que a puberdade impõe, para que o sujeito encontre seu modo de existir, é necessário que ele se oriente. A saída da adolescência implica que o sujeito se oriente a partir do Ideal do eu, função que, para esse autor, está articulada à função paterna. Em seu entendimento, os adolescentes hoje teriam uma dificuldade suplementar para construir suas saídas, já que essa função está mais degradada do que antes, não porque o pai falhe mais que antes, mas porque a função paterna está no mundo atingida. Traremos de explicitar esse ponto um pouco mais adiante.

A identificação constituída como Ideal do eu faz traço, e é com base nela que o sujeito se vê digno de ser amado e de orientar sua existência[5], ou seja, a mola essencial do Ideal do eu se dá no campo da identificação primária narcísica, quando o sujeito agarrado à referência daquele que o olha no espelho vê aparecer o seu eu ideal, esse ponto em que ele deseja se comprazer de si mesmo e de onde ele se sentirá amado[9].

As Insígnias do Ideal do Eu e a Degenerescência Catastrófica do Pai

Para Freud, após o recalque do desejo edipiano, o sujeito sai renovado e provido de um Ideal do eu. O recalque, que resulta da saída do Édipo, tem como efeito constituir no sujeito uma identificação — trata-se de uma identificação distinta da identificação do eu. Enquanto a estrutura do eu repousa sobre a relação do sujeito com o semelhante, a estrutura do Ideal do eu provém de uma identificação que se acha ligada à relação terceira do Édipo, em que desejo e rivalidade, agressão e hostilidade se misturam de maneira complexa. Lacan explica que se desenrola um conflito cujo desfecho é balanceado, acarretando uma transformação subjetiva, em razão da introdução da estrutura do Ideal do eu, que passa a ser parte do próprio sujeito, ainda que conserve certa relação com o objeto externo[9].

Sejam quais forem as modificações que intervêm em seu ambiente e seu meio, o que é adquirido como Ideal do Eu permanece, no sujeito, exatamente como a pátria que o exilado carrega na sola dos sapatos — seu Ideal do eu lhe pertence, é para ele algo adquirido. Não se trata de um objeto, mas de alguma coisa no sujeito que é a mais[8].

As insígnias daquele com quem o sujeito se identificou desempenham nele o papel e a função do Ideal do eu. Há uma economia em jogo nessa transformação: na medida em que o sujeito se veste das insígnias daquele com quem se identifica e se transforma num sentido que é da ordem de uma passagem ao estado de significante, o desejo que passa a entrar em jogo não é mais o mesmo[9].

Lacan distingue três tempos no mecanismo dessa transformação que para ele constitui o processo de identificação: no início, há o sujeito e um outro termo que para

ele tem valor libidinal; depois, há um terceiro termo com quem o sujeito mantém uma relação distinta, que exige que no passado da relação com esse termo tenha interferido o elemento diferenciador, que é a concorrência. E, por fim, que se produza uma troca: o que foi objeto da relação libidinal é transformado em uma função significante para o sujeito, passando o desejo para outro plano, estabelecido com o terceiro termo.

O importante a destacar é que nessa transformação o desejo inicial é recalcado e substituído por outro desejo, o que modifica a história do sujeito. A instauração da função do Ideal do eu passa a modelar as relações do sujeito com o seu objeto. "Os homens lidam com o mundo do significante e são os significantes que constituem o desfiladeiro por onde passa seu desejo"[7].

Os investimentos de objetos são abandonados e substituídos por uma identificação, que funciona como uma espécie de passaporte. "Nesse processo identificatório a criança desinveste as imagens para se identificar a um x que é o seu futuro: quando crescer, não vou mais tomar o lugar do outro, vou fazer o meu lugar"[10].

Lacadée[5] preleciona que um pai que não encarna esse ponto de onde a criança veria, além dele, uma saída não constitui mais uma barreira sobre a qual se apoiar. O pai não é mais a exceção que sinalizaria como ele soube se virar em sua vida, organizando uma perspectiva sob a qual a criança poderia perceber uma saída, um ponto de onde se veria amável ou mesmo digna de ser amada e respeitada. Esse ponto de exceção não está mais no mesmo lugar, para situar o que funda a autoridade autêntica, quer dizer, o sentimento de respeito do Outro, de sua palavra e de sua presença.

Retomando a questão sugerida por Stevens sobre o modo como a função paterna está no mundo atingida, encontramos em uma passagem de Lacan a localização exata do que foi atingido e de que maneira. Precisamente em 1975, Lacan chamará a atenção para um ponto em relação à questão do pai, que ele designou como o *signo de uma degenerescência catastrófica*[9]. Trata-se aqui, diferentemente do declínio da imago do pai, de uma degeneração da função do pai, no ponto em que ele não faz mais função de exceção, o que trará as perturbações graves no laço social.

Nesse seminário, ele vai dizer que todo homem só pode se fundar sobre essa exceção na medida em que o pai diz não e que, na perda disso, que se suportaria na dimensão do amor, a esse Nome-do-Pai se substituiria uma função que não é senão de "nomear a":

Ser nomeado a*, eis o que coloca uma ordem que efetivamente se substitui ao Nome-do-Pai. Com a seguinte ressalva: geralmente basta a mãe para designar o projeto, para fazer o traçado, indicar o caminho […]. Ser nomeado* a*, eis o que para nós, no momento da história em que nos encontramos, é preferível — no sentido de passar na frente — ao Nome-do-Pai. Estranho que aqui o social assu-*

ma uma prevalência de nó, [tecendo a trama das existências, restituindo uma ordem], uma ordem que é de ferro, situação na qual o Nome-do-Pai está foracluído.

A mãe é uma evidência, uma certeza. O pai é uma hipótese, uma ordenação de geração que se assenta na palavra. Daí a diferença quando a mãe nomeia para, o que mostra uma elisão desse ponto que o Nome-do-Pai ocupa.

Quando o Nome-do-Pai é substituído pela função de nomeação, quando basta a mãe designar o projeto, não há hiância, lacuna, falta. Já quando há nominação, determinada pela ancestralidade, aquela que impõe um não, o nome não designa nenhum projeto: ele é comparado a uma fenda ou um espaço oco[12].

Nesse caso, em que, por um acidente, a mãe e seu desejo é que designam para a sua criança, esse projeto que se exprime pelo nomear a, o sujeito fica impossibilitado de produzir uma subversão criadora, que o levaria a construir uma saída. É frequente encontrarmos tatuadas no corpo dos adolescentes as frases: "amor só de mãe", "amor de mãe é tudo".

Ser nomeado para alguma coisa é o signo de degeneração do pai, tomando o social, algumas vezes, o predomínio de um nó, na sustentação de uma função de deter esse poder de nomear a, e restituir uma ordem produzindo a trama de muitas existências[4].

É bem estranho que aí o social tome um predomínio de nó e que, literalmente, produza a trama de tantas existências; e detenha esse poder de "nomear a" ao ponto que, depois de tudo, se restitua com ele uma ordem, uma ordem que é de ferro. O que designa essa marca como retorno do Nome-do-Pai no real, na medida em que precisamente o Nome-de-Pai está rejeitado, foracluído, rechaçado [...] Por acaso esse "nomear para" não é o signo de uma degenerescência catastrófica?[d]

O caráter dessa intervenção parece indicar não se tratar de um substituto paterno, tampouco do sintoma cumprindo a função do pai, mas a função do limite é substituída por outra função que encarna o social. "Há ali uma função que se substitui por outra. Não se trata de substituir o pai por outro elemento que cumpra a mesma função. Trata-se da substituição da própria função da lei"[13].

O limite instaurado pelo social a esse "nomear a", que fica a cargo da mãe, é uma ordem de ferro porque não porta a singularidade da transmissão de um desejo que não seja anônimo, ou seja, inscrito em uma lei.

Nessa nova função desempenhada pelo social, o destino do sujeito passa a ser traçado não mais pelo pai, mas pelo social, que não consegue articular o desejo à lei. A lei que se apresenta como limite para os adolescentes não funciona devidamente. Ora se apresenta de forma absoluta, caprichosa a partir de atos de demonstração de força,

d LACAN, J. Seminário *Les non-dupes errent*. Texto não estabelecido.

ora permite que alguém entre os iguais queira assumir o lugar da autoridade, produzindo disputas imaginárias que levam os jovens a matar ou a morrer.

Aqui a hipótese que sustentamos é que a entrada no tráfico de drogas é uma maneira de o social instaurar esse limite solicitado e de deter esse "nomear a", que fica a cargo da mãe, restituindo uma ordem, mas uma ordem de ferro. Essa hipótese talvez nos esclareça o porquê da grande adesão dos adolescentes a essa atividade, que, embora produza sofrimento, produz também fascínio e servidão.

Considerações Finais

O discurso dos adolescentes revela o quanto se embaraçam nesse tempo da puberdade e se esforçam por encontrar um modo para lidar com o real pulsional que se apresenta a cada um deles. Em muitos casos, em razão da degradação da função do pai, os adolescentes encontram mais dificuldades para se separarem da família e/ou conseguirem apoio para essa tarefa, encontrando no tráfico de drogas uma "saída" ao preço de suprimir o compasso de espera que a adolescência instala.

A entrada no tráfico de drogas é uma maneira de o social instaurar um limite para o adolescente, que, na falta de referências pelas quais se orientar, faz desse recurso uma tentativa de inventar sua própria abertura em direção à sociedade.

A entrada na "vida errada", no tráfico de drogas, se configura como uma tentativa de o adolescente se separar da família e construir um lugar e uma fórmula pela qual se orientar, uma tentativa fracassada, já que não cessa de não inscrever qualquer marca que dê ao jovem a possibilidade de produzir uma subversão criadora e encontrar uma nova perspectiva. Quando não consegue se desvencilhar dessa atividade, a maioria dos adolescentes encontra o pior ao longo dessa estrada — a morte ou o encarceramento. E aquilo que era desejo de brilhar se consome como um fogo de artifício em sua própria aparição. Uma primavera incendiária.

Os adolescentes que entram no tráfico de drogas fazem isso muitas vezes sem saber de fato as razões que os levaram a tal escolha forçada. Eles não tiveram condições favoráveis para o exercício de sua liberdade de escolha e a isso se acrescenta a escassez de oportunidades oferecidas a eles.

Examinar os determinantes para a entrada no tráfico de drogas torna-se elemento importante para se pensar as intervenções políticas frente ao fenômeno e intervenções clínicas em relação aos adolescentes, possibilitando-lhes a criação de novos pontos de abertura e a construção de saídas que não sejam a de uma ordem de ferro e que lhes possibilitem a inscrição do brilho de seu desejo.

Referências

1. Tribunal de Justiça do Estado de Minas Gerais. *Relatório Estatístico 2009.* Belo Horizonte: CIA/BH – Centro Integrado de Atendimento ao Adolescente Autor de Ato Infracional/Vara Infracional da Infância e da Juventude; 2009.
2. Conselho Nacional de Justiça. Panorama Nacional: A execução das medidas socioeducativas de internação. Programa Justiça Jovem; 2012.
3. Portal Terra – Jornal: traficantes adolescentes dobram população da antiga Febem. Disponível em: https://noticias.terra.com.br/brasil/policia/jornal-traficantes-adolescentes-dobram-a-populacao-da-antiga-febem,3140f9bef91ce310VgnVCM5000009ccceb0aRCRD.html. Acesso em: 20 de maio de 2013.
4. Tribunal de Justiça do Estado de Minas Gerais. *Relatório Estatístico 2015.* Belo Horizonte: CIA/BH – Centro Integrado de Atendimento ao Adolescente Autor de Ato Infracional/Vara Infracional da Infância e da Juventude; 2015.
5. Lacadée P. O despertar e o exílio - ensinamentos psicanalíticos das mais delicadas das transições. Rio de Janeiro: Contra Capa; 2011.
6. Guerra AMC *et al.* Violência urbana, criminalidade e tráfico de drogas: uma discussão psicanalítica acerca da adolescência. *Psicologia em Revista* 2012; 2(18): 247-263.
7. Freud S. *Edição standardbrasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud.* Rio de Janeiro: Imago; 1980.
8. Freda H. O adolescente freudiano. In: Adolescente: o despertar. Rio de Janeiro: Kalimeros; 1996. p. 21-30.
9. Lacan J. *O seminário, livro 5: As formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Zahar; 1999.
10. Kaufmann P. Dicionário enciclopédico da psicanálise. O legado de Freud e Lacan. Rio de Janeiro: Zahar; 1996.
11. Lacan J. *Conférences et entretetiens dans des Universités Nord-Americaines.* Paris: Seuil; 1976.
12. Alberti S. Sintoma e política. *Revista Mal-Estar Subjetividade* 2011; 1:285-307.
13. Greiser IB. O psicanalista frente aos sintomas sociais. *aSEPHallus* 2011; 6(3):12-28.

Capítulo 17

INFERNO

Philippe Lacadée

Tradução e Revisão:
Bruna Simões de Albuquerque
Pedro Braccini Pereira

Resumo

O autor tece um delicado comentário do livro Inferno, de Patrícia Melo (2010). Seguimos com ele a trajetória de uma criança rumo a adolescência, imersa na violência.

Palavras-chave: *Adolescência. Violência. Tráfico de drogas.*

Em “Inferno”[1], romance de Patícia Melo, graças ao personagem principal, Reizinho, de 11 anos, percorremos o caminho da violência, que vai da marca traumática deixada pelos golpes recebidos de sua mãe até seu destino violento na favela. Ele vive com a mãe e a irmã e não conhece o pai, que foi colocado para fora pela mãe por causa do alcoolismo e da violência. Seu apelido reflete a carência do pai e a procura por esse pai que ele não cessa de querer reencontrar, movimento que é recusado pela mãe.

Seu jogo preferido consistia em enfiar uma chave no sofá verde de sua mãe, simular a ignição e transportar viajantes elegantes em seu táxi imaginário. Ele imaginava que um dia transportaria seu pai como cliente. Seu pai era branco em seu sonho e não negro. Mas o que ele mais amava era imaginar seu pai esperando em frente de casa para levá-lo ao restaurante. Do mesmo modo, seu pai imaginário o tinha ensinado a usar uma vassoura como microfone para cantar.

Sua mãe adorava bater nele, dizendo sem parar “se você se envolver com Miltão, o chefe do tráfico de drogas da favela, eu te mato mesmo”. E foi assim que ele teve a ideia, após uma violenta surra de sua mãe, de propor seus serviços a Miltão, em vez de ir à escola. “Uma ideia de sua mãe, afinal de contas. Surras de sua mãe, eu te mato, eu te mato, se você se meter com esses bandidos. Vlan. Depois dos golpes, Reizinho tinha a impressão de ter engolido um ovo de tristeza, um ovo que ficava atravessado no esôfago, entre a garganta e o peito, vlan, bate, ele pensava bate, você pode continuar, com o tempo o ovo se quebra, vlan, Reizinho não sentia mais nada, nunca mais, não era a carne batida, bate, ele pensava, você pode bater, isso não faz mal, puta”.

Assim, desde então, Reizinho passava seus dias no alto do morro para vigiar a entrada da favela, sem que sua mãe soubesse de algo. Seu trabalho, no lugar de ir à escola, era vigiar para Miltão, que ordenava a ele não tocar na droga. “Se você quer ser um verdadeiro traficante, mantenha distância do *crack*”. Ele se tornou então olheiro profissional de Miltão, aquele que o tinha acolhido e aconselhado.

Ele estava lá tomado por todos os detalhes da feiura que seu olhar captava. É preciso dizer que muito antes desse trabalho ele já era fascinado pelo olhar, a ponto de sua irmã mais velha não parar de dizer para ele parar de olhar: “você vai apanhar”. Assim, com seu trabalho, ele encontrar uma função mais ou menos social para o seu olhar.

Mas um dia, no alto do morro, em vez de olhar, ele se imagina jogando batalha naval com seu pai e fazendo os papéis dos dois jogadores e se esquece de olhar o que estava acontecendo na entrada da favela. “E mesmo tendo como adversário esse homem que ele tanto amava, mesmo que ele não o tenha conhecido, e apesar das coisas terríveis que sua mãe dizia sobre ele, bêbado, bom para nada, desprezível, mulherengo, Reizinho não podia evitar de trapacear, e afundava rapidamente, um após o outro,

todos os navios de guerra do inimigo. Ele se esforçava para trapacear para o outro eu, o eu-pai, mas ele não demora a descobrir que há um eu imperativo entre nossos outros eus, um eu que vigia pelos próprios interesses, preguiçoso, um eu que trapaceia, que ganha, e que não vê a polícia chegar na favela". A polícia entra então sem que Miltão esteja prevenido, o que desencadeia uma violenta batalha.

Após o incidente do jogo da batalha naval, Miltão o convoca e atira uma bala em sua mão para marcar seu espírito. Ele continua, entretanto, a trabalhar para Miltão e um dia recebe cinco notas de 50, e pensa então em comprar boné e tênis Nike.

Mas, tendo escondido dinheiro no travesseiro, sua mãe o encontra. Ele diz: "é para você, eu encontrei trabalho". Isso desencadeia a violência louca de sua mãe, que não acredita nele e descobre que ele trabalha para Miltão. De raiva, ela bate muito violentamente, marcando profundamente seu rosto, dizendo que tem vontade de matá-lo. Ele, passivo, se deixa fazer de objeto, não se queixando da violência dos golpes de sua mãe, isso não lhe fazia mal.

Sua irmã, horrorizada diante das feridas no rosto do irmão, diz que é preciso que ele aprenda a lidar com sua mãe, é preciso que ele invente "histórias para a mamãe". Ela pergunta a ele: "mas por que você não saiu correndo?" "O problema é que suas pernas se recusavam pura e simplesmente a correr". Assim, ele não podia partir, pois durante a surra ele se sentia paralisado.

Sua irmã pergunta: "é verdade que você trabalha para Miltão?" Ele responde: "eu quero conhecer meu pai". Ele quer saber onde está seu pai. "Eu quero viver com ele". Ela diz a ele: «fuja, desapareça». E então ele se vai, sozinho na rua, e em seguida ele vai viver na casa da avó.

São as marcas dos golpes violentos da mãe que o precipitaram para fora de casa, na vida dura da favela. Ele dirá a Miltão que quer uma arma e que quer trabalhar com ele. Miltão diz que isso não será possível, pois sua mãe veio suplicar para que ele não aceitasse seu filho. Reizinho, diante da recusa de Miltão, sente então uma sensação desagradável, o ódio, uma ferida que explodia e cavava buracos em seu corpo, que se espalhava para todo lado, em suas pernas, seus braços e, sobretudo, em sua boca. Ele pediu seu dinheiro e partiu.

Mas Miltão não o quer mais, então Reizinho se diz: "Eu matarei Miltão".

Sozinho, o encontro com a droga foi a solução para suas angústias.

Se as surras da mãe o faziam um buraco no peito, com o *crack* e a droga suas angústias desapareciam. O *crack* era para ele como a chave na fechadura do sofá de sua mãe, ou seja, a chave certa para um outro mundo.

A partir de então, a escalada da droga até a cocaína e, diante de seus problemas de dinheiro, ele começa a participar de agressões violentas na cidade, com cacos de vidro, e depois roubo da sua avó.

Ele encontra outro adolescente, Leitor, que lê livros e tem certa cultura. Diante dos estragos de seu rosto, Leitor fica curioso e pensa a princípio que foi seu pai, mas na verdade descobre que foi sua mãe. Ele diz: "você sabe, a gente se habitua a apanhar, a dor a gente não a sente mais" .

Leitor diz a ele: "alguém que bate num menino, quem quer que seja, é um idiota. É um merda, são eles que são merda, não a gente. Você sabe o que eles fazem de nós? Eles nos tiram nosso amor. Eles matam nosso amor. E isso, apenas no momento em que você quiser amar alguém de verdade é que você compreenderá. Amar uma mulher. Nada a fazer. Você será incapaz de amar o que quer que seja. Nem mesmo um animal. Você vai se sentir inferior, sempre. Um animal. Inadaptado, sempre sobrando. Você vai ser seco como um pedaço de carvão. E isso faz mal. É uma dor da alma ». Ele toma então consciência de sua condição de objeto destinado à violência de sua mãe associado à decadência do pai.

Ele lhe ensina que a submissão pelo medo é a pior das violências que um sujeito pode fazer a si mesmo. Trata-se então de se distanciar do limite em que a fala de sua mãe se torna carniça, como diz Lacan, no Avesso da Psicanálise[2]. Lacan dá o exemplo de uma paranoica húngara que cortava o corpo de suas empregadas em pedaços. Seu cachorro trazia para ela esses pedaços de corpos com a simples esperança de um pequeno agrado. Lacan notava que "a palavra pode fazer o papel da carniça"[3]. A carniça então, mais precisamente, é a redução do simbólico à ordem imaginária, um pedaço de real.

A violência ou a barbárie não sobrevêm de uma pulsão cruel, mas da docilidade, na medida em que a fala traz, implora, obedece e submete. Lacan revira então a causalidade da violência e nesse ponto ele se junta a Hobbes, é o temor, é o medo que causa a violência. Docilidade do cachorro submetido até a indecência, docilidade dos homens que frequentemente são tratados e se deixam tratar como cachorros. Homens que se fazem maltratados ou humilhados. A submissão pelo temor é a pior das violências que um sujeito pode fazer a si mesmo. Trata-se então de se distanciar não do gosto pela carniça, mas do limite em que a fala vira carniça. É isso que mostra o exemplo de Lacan. As pessoas, ou às vezes um povo, podem se deixar anestesiar, consentindo dóceis e se submetendo à língua do Outro.

Em relação a esse Outro, nós nos deixamos cair no pior abandono, até o insuportável, causa do acesso de violência ou da revolta dos jovens. Esse foi o caso da violência nas periferias da França depois da fala terrível de um ministro do interior: "esses não são jovens, são a escória. Nós vamos nos livrar rapidamente e de modo eficaz des-

ses jovens". Isso funcionou como se eles fossem reduzidos à carniça. Assim, Reizinho reduziu a si mesmo a essa carniça, completamente anestesiada, consentindo dócil, submetido à língua violenta de sua mãe. Para ela, sua mãe, ele se reduzia ao pior dos abandonos, aquele de ser sujeito de sua existência.

Podemos nos perguntar se em certos contextos, mais do que ser o signo do animal no homem, a violência não é a recusa de se reduzir a isso. A recusa de se abandonar ao Outro, reduzido a um mestre ao qual se ofereceria em sacrifício, recusa de perfilar o homem em uma origem científica ou tecnocientífica.

Um dia, em plena deriva, Reizinho reencontra sua irmã na rua. Ela o convida para vir à casa de sua mãe, para seu aniversário, dizendo que tem uma surpresa.

Ele pensava que a supresa seria reencontrar seu pai no dia de seu aniversário, mas nada disso. A surpresa era um trabalho que sua mãe encontrara para ele. Tal situação o deixa furioso, pois ele não tem vontade de trabalhar em um escritório para ganhar tão pouco se comparado ao dinheiro conseguido com Miltão. Ele recusa e sua mãe quer bater nele. Entretanto, pela primeira vez, ele se rebela, pensando no que Leitor lhe disse. Então, ele ameaça sua mãe com uma pedra. Ela, exaurida, o leva então para ver seu pai. Após o gesto em direção à mãe, Reizinho sente então um vazio no interior de seu corpo, um espaço oco como se algo vazasse nele, que estava sem um corpo delimitado. Eles chegam diante de seu pai. "Você vê esse homem aií, enrolado com uma coberta? Esse homem sujo, embebido em álcool? Você o vê? Ele nos olha. Aí está seu pai, diz sua mãe». Na verdade, ele está sob o olhar do pai, mas este não os vê, pois ele está em um outro mundo, ele se tornou um trapo, um dejeto deitado na calçada como um cadáver bêbado. E a mãe diz: "Aí está, isso é seu pai". Reizinho sente então seus pés afundarem no chão, sem conseguir tomar alguma iniciativa. "Esse homem reduzido a menos que nada, nunca na vida foi seu pai, era um estranho, mas não um pai, sujo, menos que nada, puto bêbado, um mendigo. Sua mãe tinha dito essa coisa, esse lixo, esse cocô ambulante, um pedaço de merda que não serve para nada. É seu pai. Ele mandou minha vida pelos ares, esse cara".

Então, ele aceita a contragosto trabalhar, mas continua a se drogar. Ele começa a roubar seu empregador, até o dia em que, sem se dar conta, ele encontra e pega uma grande soma de dinheiro e se vai numa errância total, reencontrando-se na rua. Sua mãe, prevenida por seu empregador, exaurida, o coloca para fora e ele cai nas drogas.

Ele cai em uma enorme decadência. Sente-se ameaçado por algo que entra no seu corpo e o enche de pavor, como uma invasão de bichos microscópicos. Ele se sente submetido a uma invasão que o faz perder a memória: não sabe mais o que faz, nem quem ele é.

Ele se torna um dejeto, se sente vazio em seu corpo como um buraco sem fundo. Frequentemente ele vai se assentar diante de seu pai real, que ele olha como um dejeto, tal qual ele mesmo se tornou. Eles estão lá, assentados face a face sem se falar, seu pai ignorando que aquele ali é seu filho. Temos aí a presença do pai real reduzido a um dejeto. Isso ilustra a carência do pai simbólico, aquele que nomeia. Ele não recebeu dele qualquer símbolo sobre o qual se apoiar. Dessa forma, para o filho, a "dívida simbólica lhe foi retirada"[4], e isso o torna carregado "de uma infelicidade ainda maior, a de que esse destino não seja mais nada"[5]. É essa carência que faz dessas crianças uma presa fácil do tráfico de drogas.

Mais nada ele pode endereçar a seu pai e é justamente então que surge o olhar em busca apenas de um olhar do pai. Dessa forma, apreendemos melhor a importância do nosso olhar e da demanda de respeito dessas crianças.

Assim, a escalada na decadência das drogas continua até o *speedball* e até ser preso pela polícia. Ele é colocado em uma instituição por oito dias com abstinência total e, ao tocar o fundo da angústia, ele quer morrer.

Diante da decadência de Reizinho, Suzana, a namorada de Miltão, decide procurá-lo, porque, apesar de tudo, Miltão controla todas suas crianças. E além disso, elas o respeitam. Suzana consegue convencer a mãe a conversar com Miltão para que ele retome seu filho.

O encontro aconteceu, e pela primeira vez Reizinho fez uma promessa a Miltão de parar de usar drogas por ele, para poder trabalhar com ele. "Eu paro com a droga e trabalho para você". Ele foi muito longe na sua busca pelo pai, chegando a se reduzir como o pai a um objeto dejeto da humanidade. É a partir daí, dessa recusa de ser objeto submetido ao Outro, à sua vontade como objeto violentado, que ele vai consentir como única solução à sua violência interna destrutiva ou àquela de sua mãe, a se colocar sob as asas do mestre absoluto da favela, Miltão. Ser mestre é ser o dono da boca, o rei da boca. Ele é o mestre real da vida e da morte e reina sobre seus soldados, que são seus escravos. Ele passa assim da violência anárquica de sua mãe a uma violência escolhida em uma escolha forçada, aquela estabelecida na cidade e que é de uma maneira paradoxal organizada, já que é aquela que na favela faz laço social.

Para testá-lo, Miltão lhe propõe seu batismo, que consiste em matar com um revólver um jovem que acaba de traí-los. Nesse momento, vemos bem que é o temor e o pavor que o impulsionam a matar pela primeira vez, nessa escolha forçada. Essa foi sua porta de entrada na violência da cidade.

Como disse o MV Bill, *raper* brasileiro, após uma pesquisa que constatou o desaparecimento de mais ou menos 20 jovens: "na vida do crime, se está para matar ou morrer. O que aparece como ponto comum em todas as histórias desses jovens é a ausência do pai. Nós tínhamos a impressão de que a espécie paterna estava em vias de desaparecimento".

No lugar do nome, receber uma arma, uma função na hierarquia do tráfico de droga; no lugar de um pai reduzido a um corpo dejeto em meio aos papelões, procurar o respeito do chefe da gangue da favela, ser reconhecido por ele. Ele exige que Miltão o trate como um sujeito, nesse lugar em que sua mãe falhou e seu pai, reduzido a um dejeto, nunca o viu. É isso que faz com que ele esteja sob o olhar, tornando-se ele mesmo objeto olhar, até procurar seu reconhecimento como objeto olhado. Ele vai se fazer ver nos artigos de jornal, que o apresentam como o novo chefe do tráfico de drogas no Rio.

É a questão da visibilidade que está em jogo, a possibilidade de ser visto, de ser olhado, "a arma é o passaporte para a visibilidade. A criança endereça um chamado de socorro, uma demanda de reconhecimento e de valorização", segundo MV Bill. Eles exigem ser tratados como sujeitos ao mesmo tempo em que são frequentemente descritos como dejetos da humanidade. Tal como Reizinho, eles vêm ocupar o lugar de um objeto escravizado, matável, descartável, substituível.

Como objetos, eles não podem figurar na cena do mundo, eles não podem ser vistos, por isso a importância para eles do objeto olhar que pode chegar a irromper no real. Para alguns, essa procura do nome e do reconhecimento termina, de modo mais ameno, com a marca de seu nome tatuado no corpo.

A violência real e não mais simbólica parece ser para alguns o único recurso. Essa violência real é inscrita na estrutura e é necessária para fazer laço social.

Essa violência real, como demonstra o livro, vem inscrever dois lugares possíveis: aquele do mestre absoluto e aquele do objeto de gozo do outro.

A entrada de Reizinho na violência da cidade é aqui o signo não do animal no homem, mas a recusa de se reduzir a ser tratado como animal, como um cachorro pela própria mãe. Essa recusa de se abandonar ao outro, reduzido a um mestre como Miltão, ao qual ele se oferece em sacrifício no início, o levará a si mesmo à violência mais extrema, pois ele não hesitará em matá-lo ou a outro chefe do tráfico, pai de sua namorada, para ser o único patrão.

Referências

1. Melo P. *Inferno*, Companhia das Letras, São Paulo, 2000, *Editions Actes* Sud. 2OO1.
2. Lacan, J. *Le séminaire, Livre XVII, L'envers de la psychanalyse*. Paris: Seuil, 1991
3. Lacan, J. *Le séminaire, Livre XVII, L'envers de la psychanalyse*. Paris: Seuil, 1991, p 194.
4. Lacan, J. *Le séminaire Le transfert, Livre VIII.* Paris: Seuil 1991, p. 354-355.
5. Lacan, J. *Le séminaire Le transfert, Livre VIII.* Paris: Seuil 1991, p. 354-355.

SEÇÃO V

CORPO, CIDADE E INVENÇÃO

Foto da Ocupação Secundarista do Colégio Estadual Central (BH-MG),
por Lisley Braun Toniolo.

Capítulo 18

FRONTEIRAS NA CONTEMPORANEIDADE: UM ENSAIO SOBRE CIDADE E VIOLÊNCIA

Bruna Simões de Albuquerque
Lisley Braun Toniolo
Andréa Máris Campos Guerra
Cristiane de Freitas Cunha

Resumo

A grande cidade é o palco e a produtora de importantes questões vivenciadas na contemporaneidade. Destaca-se de imediato o tema da violência, seu impacto midiático e os enigmas que traz consigo. Por que tanta violência na cidade? Esse tem sido um ponto central em nossos estudos e investigações, impulsionado por nossa experiência profissional nas medidas socioeducativas de Minas Gerais. Diante desse percurso, pretendemos neste ensaio refletir sobre duas dimensões que consideramos essenciais para abordar a violência na cidade. Dimensões estas que nos convocam a um diálogo que não está pronto, mas que deve ser tecido a partir das provocações de pontos de vista diversos e que não visam a uma verdade. Para tanto, primeiramente tateamos a metrópole, buscando em suas origens percorrer seu passado para chegar ao nosso presente, e com o auxílio da sociologia e do urbanismo, visamos localizar quais os lugares de violência em nossas cidades hoje.

Palavras-chave: *Violência. Cidade. Adolescência.*

Ponto de Partida

A violência urbana tornou-se um tema complexo que convoca múltiplas áreas do saber à sua investigação. Neste ensaio, nosso percurso parte do urbanismo e da história da metrópole para então alcançar, nas configurações contemporâneas do espaço, aquilo que da cidade produz violência ou é vivenciado como violento. Assim, nossa perspectiva não visa caracterizar lugares violentos, mapeando zonas de perigo na polis. Trata-se muito mais de investigar como a cidade é habitada e quais as incidências de seus muros na experiência da violência urbana. Pensamos a respeito não somente da violência cometida por um sujeito contra outro, mas também a violência na restrição de direitos, na omissão do Estado, nos avanços do capitalismo, na especulação financeira e imobiliária, ou seja, a violência sistêmica detectada por Zizek[1]. Nesse momento somos conduzidos, ainda, pelo olhar do jovem Mateus, entrevistado na pesquisa de mestrado de uma das autoras deste trabalho sobre sua relação com a cidade, os lugares e não lugares que encontra para si em Belo Horizonte. Mateus é um jovem de 21 anos, negro, pobre, morador de periferia, que acaba de cumprir uma medida socioeducativa de internação por participação em um homicídio decorrente de uma luta entre torcidas organizadas. Nele vamos reconhecendo algumas faces da violência na metrópole. O olhar de um jovem sempre porta a novidade, e é por isso que, apesar de tantas adversidades e destinos traçados, Mateus pode algumas vezes driblar e reinventar o lugar de exclusão que lhe é dado na cidade, experimentando laços onde outros nomes são possíveis: rebelde, *black block*, torcida organizada, estudante…

Ao mesmo tempo, esse olhar tão singular nos impele a seguir para outra dimensão, aquela aonde vamos nos perguntar o que é a violência para o homem. A fim de refletir brevemente sobre a constituição do sujeito e a entrada em cena da agressividade humana, vamos partir da psicanálise lacaniana. Nesse momento nos interrogamos qual a função da violência entre os sujeitos, na cidade. Com o auxílio da arte e da literatura, pretendemos ir além da erradicação da violência como discurso *prêt-à-porter.* Buscamos, por fim, lançar pontos de encontro e hiatos sobre um tema que nos é muito caro quando pensamos a violência na cidade: o sujeito, o muro, a fronteira.

Vemos que erigir um limite é constituinte para cada sujeito, não estando a cidade e a sociedade isentas de muros. A psicanálise e a sociologia nos levam à constatação de que na contemporaneidade a construção de laços e fronteiras já não se dá da mesma forma que outrora. A ordem simbólica tal como constituída antigamente ruiu. As normas, o pai, a lei, o Estado não se apresentam como balizadores absolutos de nossas relações, não são mais suficientes para nos indicar os limites frente ao outro. A sociedade de consumo e sua promessa de satisfação imediata entram em cena como nova baliza para sujeitos “desbussolados” se ajeitarem diante do mal-estar que está instalado para todos, como elucida Freud.

E então, a cidade murada, cidade fortaleza, com suas favelas, guetos, guerras, condomínios fechados, se apresenta aos nossos olhos. O muro serve a quem? Onde se encontram fronteira e segregação? É possível prescindir da fronteira? Partimos então para o que pudemos ler provocadas por essas inquietações.

Cidades Muradas

Uma vez demolidas as velhas muralhas, torna-se prioritário o problema da redefinição do novo aglomerado urbano em todo seu conjunto e, em particular, torna-se necessário estabelecer com precisão o limite entre a cidade e seu entorno: será o caso de delinear algo que, diferentemente dos velhos bastiões, não seja vistoso, podendo, de preferência, até mesmo não ser visível[2].

Nessa breve passagem do livro "A cidade do século XIX", do italiano Guido Zucconi, deparamo-nos com uma importante cena: a partir da necessidade de circulação de bens e mercadorias conveniente ao sistema capitalista, são desfeitas as muralhas e muros que protegiam as cidades fortificadas da Idade Média. Surge um aglomerado urbano em expansão contínua, marcado por uma imprecisão entre o dentro e o fora, inaugurando uma pergunta sobre a nova delimitação das cidades. É a partir dessa metamorfose que pretendemos abordar as fronteiras visíveis e invisíveis que erigimos em nossas cidades e a violência velada e explícita embutida nessa demarcação.

Lefebvre[3] comenta que Engels, em sua obra, "[…] mostra magistralmente uma estranha mistura de ordem e de caos, explicando o espaço urbano e como esse espaço expõe a própria essência da sociedade". Castels foi um pouco além, ao propor que a cidade não seria um espelho da sociedade, mas sim a sociedade mesma[4]. Ambos os autores indicam que para se pensar a sociedade é preciso, então, considerar os modos como nos relacionamos com o espaço, bem como os espaços que continuamente construímos e destruímos. Isso nos convoca, então, a um olhar atento a respeito das cidades que habitamos a fim de nos aproximarmos das principais questões que permeiam as relações contemporâneas que, como frisado, são marcadas pela ordem e pelo caos.

As cidades que constituímos hoje são as derivações das cidades urbano-industriais que surgiram a partir do século XVIII[4]. De lá pra cá, as crescentes expansão e remodelação das cidades provocaram "[…] a angústia da espera de um crescimento indefinido e sem medidas da cidade e o medo de seu desaparecimento"[5]. Aqui dois pontos marcantes se cruzam: a sensação de que a cidade irá sofrer uma explosão, diante dos repetidos *booms* vivenciados na urbanização, e a partir dessa explosão, a sua dissolução – a ausência de limites para indicar onde começa e onde termina a cidade agora dispersa. "Os limites da cidade estão se tornando mais porosos entorpecendo nossa habilidade para traçar linhas claras entre o que se encontra dentro da mesma como oposto do que se localiza fora […]"[4].

Novos fenômenos urbanos surgem como consequência desse encontro entre explosão e dissolução, implicando que as novas fronteiras consequentemente delimitadas sejam resultantes não apenas do Estado e da organização capitalista do espaço, mas de arranjos subjetivos e coletivos que respondem à ausência do Estado e à presença maciça do capital. Assim, "a sociedade urbana, não mais interpretável como formada por grandes agregações homogêneas, se dissemina no inumerável, em uma dispersão de grupos sociais ciosos dos próprios estilos de vida, entre os quais a dispersão da cidade difusa se torna representação concreta"[5].

O declínio do *welfare state*, e com ele a progressiva retração do Estado como mediador das relações econômicas e sociais, dá lugar a uma expansão de mercado que transcende as cidades, sendo ilustrada pelo que denominamos globalização: "A partir da globalização, o mundo é introduzido em cada cidade"[4]. Esse mundo introduzido remete não somente a transformações econômicas, como novas empresas, ampliação de mercadorias em circulação, mas também a impactos culturais (a cultura de massa, que faz a torção de cidadãos em consumidores), político-ideológicos e sociais. A metrópole, maior representante da cidade urbana no século XX, diante de tais mudanças, não restaria ilesa. É a partir dessa crise, ocorrida nos anos 60, que as tensões internas da cidade urbano-industrial levam a uma fragmentação cada vez maior da cidade, fragmentação esta vivenciada tanto na organização residencial, quanto no governo local, nas classes sociais, raças e etnias[4].

Nessa passagem do mundo moderno para o contemporâneo, a metrópole cede lugar à *postmetropolis*, que "[…] pode ser considerada como uma variação particular das questões vinculadas à reestruturação gerada pela crise e ao desenvolvimento geo-historicamente desigual, que tem modelado (e remodelado) os espaços urbanos desde as origens do capitalismo industrial e urbano"[4].

Qual cidade após a metrópole?

Soja[4] caracteriza a *postmetropolis* como o lugar onde imaginário e real se misturam. Nela, a cidade real não existe sem a cidade imaginada, uma vez que seus contornos são difusos e são muitas vezes delimitados na relação do um a um com o espaço, e também no encontro das diversas classes sociais e minorias com o mesmo espaço. Trata-se de uma metamorfose parcial e incompleta que guarda em si os restos da metrópole, ao mesmo tempo em que se torna algo completamente novo. A mudança radical está naquilo que a cidade representa, abandonando o lugar de entidade autônoma e bem definida, passando a estar cada vez menos ligada à sua determinação espacial. O que mudou? "A cidade como um ponto fixo de referência, memória e identidade coletiva"[4].

Nessa transformação, a paisagem *postmetropolitana* tornou-se repleta de distintos tipos de espaços protegidos e fortificados, prevenindo contra perigos reais e imaginá-

rios da vida cotidiana. A cidade fortaleza[6] é retomada sob uma nova lógica. O inimigo é sempre imaginário e sem muralhas, ele pode estar do meu lado. Essa cidade se anuncia pela formação de ilhas urbanas visíveis e nem tão visíveis[4]. São erigidos sinais invisíveis que proíbem o acesso a lugares pseudopúblicos, uma vez que a destruição do espaço público é crescente e a segmentação dos que restam é evidente. Soja[4] também denomina essa nova cidade de arquipélago carcerário, no qual a crescente fragmentação da cidade é acompanhada de um forte apelo por segurança, o que transforma os espaços sociais em novas roupagens das antigas prisões.

O jovem Mateus, participante de uma pesquisa de mestrado[a], ilustra tal processo ao afirmar que nunca havia entrado no Palácio das Artes por haver algo subentendido na porta, como se houvesse algo escrito, dizendo que aquele lugar não era para qualquer um. E por isso, Mateus, identificando-se como jovem de periferia, *pobre,* não poderia entrar no Palácio. Outros jovens são surpreendidos quando descobrem que é possível frequentar esse local sem usar terno. O imaginário que se constrói ao redor dos palácios que ostentamos nas cidades não é, assim, obra do acaso. A cidade fortaleza, portanto, combina desenho urbano, arquitetura e aparato policial[6-4].

Entre as ilhas visíveis e invisíveis podemos situar os condomínios fechados, as favelas, os bairros étnicos, as ruas fechadas… as cidades fortaleza são brutalmente divididas em celas fortificadas para os ricos e lugares de terror nos quais a polícia luta contra os pobres, considerados criminosos[6-4].

Ambos, seja o slum*, seja a* gated community*, são formas de habitar típicas de uma sociedade dividida, que sofre no tempo uma evolução profunda, desde os* tenements *congestionados de Nova York às construções de lata, madeira e sobras de materiais do* slum *africano, como o edifício com porteiros do XVIº* arrondissment *parisiense, a rua particular ou o* square *particular londrino, o condomínio com guardas armadas de São Paulo, a* gated community *cercada e com serviço de segurança vinte e quatro horas por dia ou o bairro urbano protegido para impedir a entrada de estranhos[5].*

O habitar mostra-se profundamente marcado pelo proteger-se: "o medo que invade o mundo moderno não é um fenômeno novo; nunca existiu um tempo passado no qual não se sentiu medo"[5]. Aqui nos deparamos com uma questão importante: é o medo que nos leva a construir muralhas e fronteiras ou são as muralhas que nos causam medo? Bauman indica que "paradoxalmente, as cidades – que na origem foram construídas para dar segurança a todos os seus habitantes – hoje estão cada vez mais associadas ao perigo"[7]. Ele propõe que tal associação tenha se originado a partir da

a Pesquisa de mestrado da coautora deste texto, Lisley Braun Toniolo, realizada na Faculdade de Medicina da UFMG, Programa de Pós-Graduação em Promoção da Saúde e Prevenção da Violência. Orientada pela professora Cristiane de Freitas Cunha e coorientada pela professora Andréa Máris Campos Guerra.

redução do controle estatal. Com Bernardo Secchi, ficamos atentos ao fato de que "mudando a natureza daquele que provoca medo, muda a retórica da segurança e principalmente mudam os mecanismos dispostos para debelar o medo"[5]. Ele introduz assim o termo *retórica da segurança*, ou seja, "a arte de bem argumentar"[8] a segurança. Novos argumentos de segurança são lançados a partir do momento em que a retração da intervenção estatal lança muitos indivíduos à própria sorte. Além disso, Bauman[7] pontua que o medo e a insegurança são vetores para obtenção de grandes lucros comerciais, como exemplo, o comércio de armas, câmeras de vigilância, cercas elétricas e demais aparatos de segurança. Entregues ao neoliberalismo, as cidades são profundamente atravessadas pelos interesses do capital[7].

E essa é uma ótica importante para observarmos o fenômeno contemporâneo da vigilância, esteja ela presente nas câmeras e *olhos vivos* espalhados na cidade, seja ela manifesta nos programas televisivos que tudo veem ou nos traços que se tornam azuis para controlar se o outro leu sua mensagem no *whatsapp.* A vigilância e seus dispositivos são tomadas por Bauman[9] como dimensão-chave do mundo moderno: câmeras de vídeo, escâneres corporais, checagem biométrica, compras *on-line*, entre outros inúmeros exemplos. A figura máxima desse olho que tudo vê é encarnada nos *smartphones,* dispositivo que nos permite transportar sobre nossos corpos os panópticos pessoais e garantir um funcionamento ininterrupto – seja do dispositivo, seja do indivíduo que nunca podem desligar[9].

A vigilância, a cidade fortaleza e o arquipélago carcerário ilustram o que se denomina guerra social, assumindo o lugar do velho paradigma liberal que conciliava repressão e reforma – a guerra voltada para fora, o social voltado para dentro[6-4]. Hoje nos deparamos majoritariamente com a repressão. Aqui, outro elemento fortemente urbano se anuncia: trata-se do modo como o entorno urbano contribui para a segregação[4]. Segregação esta voltada para os pobres, os negros, os nordestinos, as mulheres, os *gays*, os muçulmanos, os judeus, configurando tanto fenômeno de classe, quanto a emergência de minorias.

Muros *made in Brazil*

Os fenômenos e questões previamente mencionados são rapidamente identificados por nós brasileiros em nossas cidades, em nossa sociedade. Os ecos da *postmetropolis* se fazem ouvir também no Brasil, o que podemos melhor evidenciar com alguns autores brasileiros. Milton Santos[10], que trabalhou incessantemente para interpretar o Brasil, a partir da noção de território marcou a importância de se pensar uma cidade feita de gente. Ele considera que o cidadão depende de sua localização no território para exercer sua cidadania, destacando que para os moradores pobres, que têm menos possibilidade de se deslocar, a cidade seria impalpável, restrita, tornando a utilização e vivência da

cidade parcial. Podemos perceber, contudo, que apesar de serem restrições com origens e significados distintos, a cidade é parcial para toda a sociedade encarcerada, na medida em que a convivência perde seu lugar para ilhas de confinamento e segregação.

No país, assim, a organização do espaço urbano também estampa a lógica de segregação ancorada na desigualdade social. Caldeira[11] expõe como a partir dos anos 80 as cidades passaram a se fragmentar cada vez mais, sendo que diferentes grupos sociais se distribuíram no território, ao mesmo tempo de maneira mais próxima e mais separada por muros e tecnologias de segurança, sem circular ou interagir entre si. Os ricos encontram-se separados pelos muros dos perigos representados pelos mais pobres e pela criminalidade frequentemente associada a esses. Essa autora caracteriza São Paulo como uma cidade de muros, marcada pela discriminação social, que tem uma população maníaca por segurança. A experiência brasileira dos condomínios fechados representa muito bem essa lógica securitária que garante a segregação pela criação de espaços homogêneos que rompem com o resto da cidade e permitem a interação apenas com aqueles considerados iguais. Os condomínios fechados, para Mateus, são *um monte de prisão mais ou menos. Você não vê ninguém na rua, não vê ninguém do lado de fora do terreiro, todo mundo dentro da sua casa, não é legal.* Em seu olhar, os efeitos de uma cidade murada se fazem sentir.

Se até os anos 80 os grandes fluxos migratórios no Brasil constituíam pano de fundo para a segregação vivenciada nas cidades, a partir dos anos 90 outros fatores se sobressaem nesse campo, dados pelo "[…] cruzamento entre as forças operantes no mercado de terras e a especulação imobiliária, a fragilização dos vínculos de trabalho e encolhimento de alternativas de emprego e outros tantos que vêm de uma história já antiga de ausência ou precariedade de políticas habitacionais"[12]. As realidades urbanas brasileiras se complexificam e o entrecruzamento dos fatores citados por Telles[12] acirra a vivência das desigualdades sociais. A modernização seletiva fragmenta cada vez mais o território nacional, ao passo que os espaços urbanos excluídos desse circuito "são crescentemente atravessados por ilegalismos de todos os tipos, para não falar da violência e seus impactos disruptivos nas sociabilidades cotidianas"[12].

Uma nova cartografia da pobreza se configura[12], culminando na redelimitação constante do que se considera ou não como cidade. Maricato[13] ilustra tal processo quando pensa na favela como um lugar que não cabe na cidade oficial: seja nos procedimentos de coleta do IBGE, seja em sua estrutura pré-moderna de planejamento, mais se assemelhando a burgos, e também por não se encaixar no mercado imobiliário formal.

Em sua entrevista, Mateus também nos elucida quanto a essa nova cartografia. Considera seu bairro na periferia um lugar onde não há muito para fazer após às 21h, excluindo-se a *boca* da favela que há no bairro, local este considerado por ele como sempre animado, desde que as gangues não estejam em *guerra.* Mateus exemplifica

muito bem como os "operários pós-modernos", ou seja, os trabalhadores de seu bairros, estão condenados a acordar e dormir cedo e a gastar longo tempo com a (falta de) mobilidade urbana, não lhes cabendo a diversão e tempo livre:

Ah, acho que o pessoal quer chegar e dormir, tá cansado, não tem tempo pra mais nada. Chega e vai dormir, também cada um vive no seu mundinho hoje… cada um vive na sua bolha lá… no seu computador, televisão, seus problemas, ninguém tá querendo mais sair na rua. Ainda mais de noite, meu bairro, como eu te falei, ele não tem opção de lazer, então ninguém vai… gente de bem entende que não tem nada pra fazer na rua depois das nove.

Mais adiante o jovem toma a favela como o lugar mais seguro para se viver, pois dentro dela ninguém comete assalto ou outros crimes com quem não está envolvido com o tráfico: *pra quem não é do crime a favela é o melhor lugar pra se morar, porque na favela ninguém estrupa [sic], ninguém te rouba, só vai te matar se você tiver algum problema. Agora, no asfalto é diferente.* Sabemos que nesses territórios não oficiais, o Estado não se apresenta nem mesmo com suas leis, propiciando que a população se autorregule, inibindo outras atividades criminais, inclusive para não atrair o olhar e a entrada da polícia. Entre as consequências da exclusão territorial, destacam-se a predação ambiental e o aumento da violência[13]. As periferias autoconstruídas[14], as favelas, as ocupações são os principais representantes desses territórios excluídos na cidade. "A exclusão urbanística, representada pela gigantesca ocupação ilegal do solo urbano, é ignorada na representação da 'cidade oficial'"[13]. Mateus nos diz a respeito de seu bairro: *lá é um bairro de empresas, muitas empresas, meu bairro, a parte pobre é a maioria de empresas. E os trabalhadores de lá acabaram que foram mudando pra perto, foram invadindo e foram fazendo casas.*

A exclusão territorial torna-se também um signo das diversas exclusões vivenciadas pelos pobres e demais minorias nas cidades brasileiras, havendo marcante dessimetria entre as integrações políticas, econômicas e culturais, principalmente dos jovens moradores dos bairros pauperizados[12].

É nessa disjunção que se tem o registro das dimensões societárias das atuais mudanças no mercado de trabalho (e suas exclusões), mudanças que interagem (em relações de convergência, tensões ou descompassos) com uma crescente e diversificada rede de integração nos circuitos dos bens culturais e simbólicos, ao mesmo tempo em que a sociedade de consumo (e a lógica do mercado) parece se estender por todos os cantos, atingindo territórios tradicionalmente considerados como lugares paradigmáticos da "pobreza desvalida"[12].

Percebemos também nas falas de Mateus o consumo como forma de identidade social. Por meio dos bens de consumo as classes se distinguem. Além disso, o consumo aparece como uma via quase única para lhe permitir uma vida mais próxima de seu ideal:

Porque os gostos e os lugares que as pessoas que têm dinheiro têm são diferentes dos meus gostos e dos lugares que eu frequento. Numa sexta-feira depois de trabalhar o mês eu ficaria feliz de ir na praça de alimentação do Minas Shopping, comer alguma coisa e trocar ideia. Uma pessoa que tem mais dinheiro preferiria ir no Outback, por exemplo. Que eu não teria condição de ir com o mesmo dinheiro que eu tenho pra ir no… na praça de alimentação do Shopping. Que já é uma… ir numa praça de alimentação no Shopping pra quem trabalha assalariado, um salário, já é um… sair do padrão. Que geralmente você prefere a lanchonete do seu bairro, as coisas mais baratas.

Quando indagado sobre os motivos para voltar a trabalhar, Mateus justifica: *então eu preciso trabalhar pra mim mesmo fazer as coisas que eu quero. Eu quero ter condição de ir na onde eu quiser ir. Roupa pra ir aonde eu quiser ir, por exemplo.* A roupa aqui figura como o passaporte para "*ser aceito*" nos lugares que deseja frequentar sem restrições, sem ser olhado como ameaça ou confundido com alguém que trabalha em uma loja. Seria uma forma de atravessar as fronteiras invisíveis da pobreza, da cor da pele, entre outras.

Além da roupa, Mateus nos apresenta como possibilidade para sua circulação nos palácios da cidade a "porta dos fundos", o subsolo, saídas que evoca para acessar lugares de maneira que se sinta "bem". Vemos com os autores citados e com o jovem Mateus que a cidade murada está presente nas configurações do território brasileiro. As prisões fragmentadas que nos apresentam Davis e Soja também codificam a nossa realidade, cabendo a cada um se situar diante do dentro e do fora que a cidade tece, dos lugares e não lugares que se delineiam para cada sujeito, dependendo de sua classe social, se pertence ou não uma minoria, se tem ou não dinheiro. A dinâmica desse processo, contudo, não nos conduz a uma sentença estável sobre o lugar do excluído na cidade, mas, pelo contrário, é importante que nos interroguemos e escutemos as saídas construídas e partilhadas por eles em seus cotidianos. "As trajetórias urbanas são pontuadas e demarcadas por situações que podem ser vistas como espaços de condensação de práticas, mediações e mediadores que armam como que microcenas descritivas em que esses processos podem ser flagrados"[12].

Percebemos também que a violência na grande cidade, na *postmetropolis*, é um de seus elementos constituintes, tendo como pilar a lógica do capital, em que vivenciamos a paranoia, o medo, a insegurança e as exclusões e desigualdades sociais, que por si só são violências. Então, cabe aos jovens pobres e negros estampar o lugar do medo, quando os assumimos como *classe perigosa*[15]. Temos clareza agora sobre a função dos muros e fronteiras visíveis e invisíveis que permeiam nossas cidades. A segregação é, dessa forma, mantida, alimentada, ampliada. Como já ilustramos ao introduzir este texto, a relação com o outro é fundamental para a constituição do sujeito e as novas dinâmicas sociais com certeza impactam de maneira diferente nos sujeitos que somos

hoje, nas cidades. E é nesse ponto que a psicanálise pode nos auxiliar a ir em outra direção, ao percorrermos o que ela tem a nos dizer sobre a violência e sua função para o ser humano e o medo no qual estamos imersos.

O Sertão do Sujeito

"Dito, como é que a gente sabe certo como não deve fazer alguma coisa, mesmo os outros não estando vendo?"

"Rosa, quando é que a gente sabe que uma coisa que vai não fazer é malfeito?"

"Mãe, o que a gente faz, se é mal, se é bem, ver quando é que a gente sabe?"

"Vaqueiro Jé: malfeito como é, que a gente se sabe?"[16].

Vir ao mundo é deparar-se com o deserto, desamparo da solidão e da ponte a ser construída rumo ao outro. Miguilim se inquieta e interroga, muitas são as perguntas e muitos são os outros que compõem esse grande Outro sertão, essa possibilidade de constituir-se sujeito. No sertão do sujeito não há fronteira delimitada entre o bem e o mal, na resposta dada pela mãe, a justa medida está exposta, o outro apenas pode responder a partir de seu próprio deserto: "Ah, meu filhinho, tudo o que a gente acha muito bom mesmo fazer, se gosta demais, então já pode saber que é malfeito…"[16]. Há, portanto, resposta para orientar-se, mas não há garantia.

No começo então era o desamparo. No início daquilo que é torna-se ser humano o desamparo aparece como disparador da possibilidade de construção do laço social e de um lugar no mundo. Na obra de Freud, o desamparo também marca o início e o fim, está na condição indefesa do ser humano quando nasce em "Projeto para uma Psicologia Científica" de 1895 e também aparece como um sentimento próprio da infância que perdura ao longo de toda a vida no "Mal-estar na Civilização" de 1930. O desamparo está no projeto do ser e no mal-estar que será seu companheiro de viagem pelo ser-tão.

A partir do desamparo o desenvolvimento de cada um não se faz de modo contínuo e apenas biologicamente determinado. Lacan[17] marca a precariedade constitutiva dos primeiros meses de vida que fará do ser humano, de alguma forma, para sempre um prematuro. Para certa quota de mal-estar não há cura, não há tradução, não há cuidado materno que possa sarar, a aposta é que o mal-estar possa ser potência.

A condição de desamparo impõe a entrada em cena de um outro. Um outro mais experiente que possa ler as necessidades da criança e vestir seu corpo de palavras a partir de um desejo que tenha assinatura, em suma, um outro que possa mais tarde se colocar como destinatário das primeiras perguntas. Para que a subjetividade possa se constituir há a necessidade de passar pelo outro e na roda-viva dessa constituição

subjetiva estão o corpo, a língua, a separação, a ambivalência, a falta. Assim, não é sem trauma o encontro com o outro e a entrada na linguagem que daí advém. O bem e o mal das perguntas de Miguilim estão intrincados, a agressividade e a violência estão de encontro marcado no sertão do sujeito.

Agressividade e violência: estrela e fogo

"Olhamos a estrela como olhamos o fogo.
Sabendo que são uma mesma substância,
Apenas diferindo na distância
Em que a si mesmos se consomem".
Tia Admiração[18]*.*

A violência e a agressividade podem ser consideradas dimensões constitutivas desse percurso fundado pelo desamparo que busca organizar para cada um as relações aos pequenos outros e ao grande Outro. Propomos aqui considerar violência e agressividade como faces de uma mesma moeda, de uma mesma substância, tal como fogo e estrela, diferindo-se na distância estabelecida na relação com o outro na linguagem. Veremos.

Ter um outro que possa amparar será revertido inevitavelmente em ter alguém de quem se separar para encontrar um lugar. Assim é que a agressividade é fundamental para a construção do eu. Ao retomar o estádio do espelho e toda a dialética do comportamento da criança em relação à imagem e a seu semelhante, Lacan[17] apresenta a natureza da agressividade no homem e a dimensão passional da organização do eu. "Essa relação erótica, em que o indivíduo humano se fixa numa imagem que o aliena em si mesmo, eis aí a energia e a forma donde se origina a organização passional que ele irá chamar de seu eu"[17]. No referido texto o autor parte da desordem orgânica original, passando pelos processos de identificação e pela dimensão narcísica para destacar que a origem do eu será marcada pela agressividade, destacando que a estrutura do eu é, não por acaso, paranoica. Freud[19] já havia fornecido pistas quanto ao caráter fundamental da agressividade na compreensão do ser humano e de suas relações:

[…] O ser humano não é uma criatura branda, ávida de amor, que no máximo pode se defender, quando atacado, mas sim que ele deve incluir, entre seus dotes instituais, também um forte quinhão de agressividade. Em consequência disso, para ele o próximo não constitui apenas um possível colaborador e objeto sexual, mas também uma tentação para satisfazer a tendência à agressão, para explorar seu trabalho sem recompensá-lo, para dele se utilizar sexualmente contra a sua vontade, para usurpar seu patrimônio, para humilhá-lo, para infligir-lhe dor, para torturá-lo e matá-lo. Homo homini lupus[19]*.*

Assim, tanto o percurso feito por Lacan[17] em torno do conceito de agressividade quanto o caminho trilhado por Freud em direção ao conceito de pulsão de morte evidenciam que a relação com o outro e consigo mesmo estará inevitavelmente marcada por certa tensão agressiva[20]. Ao retomar a pulsão de morte freudiana, Manzetti[21] destaca a existência de uma tendência irresistível à repetição que impõe ao sujeito uma satisfação maléfica e enigmática. Para a autora, Lacan vai se servir da referida descoberta de Freud para construir um conceito de pulsão articulado à linguagem: o gozo.

Freud descobre o campo do mais além do princípio do prazer, em que se manifestam fixações de gozo referidas à pulsão de morte. Lacan faz do gozo um conceito. Após 1970, a pulsão de morte não se encontrará mais no centro de suas elaborações. Esta será reformulada como gozo que causa a repetição da cadeia significante[21].

Pulsão de morte ou gozo, ambos dispositivos que remetem de algum modo à relação do vivente com a linguagem e ao mal-estar implícito na existência de uma falta sem objeto correspondente no mundo. Poderíamos ler a noção de agressividade como uma possibilidade de encontrar a justa distância do outro, distância que permite encontrar um lugar do qual admirar a estrela. E quanto ao fogo? Passemos à violência.

A partir do Seminário Livro 5 de Lacan[22], pode-se estabelecer certa distinção entre os conceitos de agressividade e de violência, tomando a violência como aquilo que há de essencial na agressão: "Não é a fala, é até exatamente o contrário. O que pode produzir-se numa relação inter-humana são a violência ou a fala"[22]. A violência aparece então como esse "fogo" marcado pela ausência da distância necessária em relação ao outro, quer dizer, trata-se da irrupção de um mal-estar sem o suficiente suporte simbólico. Para Marotta, "a violência sempre é disparada como algo impossível de reprimir, pois nunca se encadeia à articulação significante, distinguindo-se, assim, daquilo que da agressividade chega a ser simbolizado e capturado no mecanismo da repressão"[23].

A violência seria da ordem do intratável, da quota não domesticável constitutiva de todo ser humano. Interessante pensar que é exatamente o indomesticável que caracteriza o humano. No momento em que pode haver algum tipo de contorno para esse intratável, a agressividade entra em cena e, com ela, a possibilidade de separar-se sem destruir o outro. A violência parece escancarar a ausência de um véu necessário ao intraduzível, à brutalidade que marca o corpo; parece ressaltar a necessidade de articular o indizível a uma invenção que possa tecer um véu sobre esse encontro traumático entre o corpo e a língua.

Talvez exatamente por isso Lacadée[24] oriente a não tentar erradicar a violência, a não tratá-la como uma "ameaça" perigosa, não temê-la ou ignorá-la, mas trabalhar para tecer aí um véu, no caso a caso, que permita abrir a via para o desejo. Há uma potência, tanto na violência quanto na agressividade, é preciso apostar que o intratável pode ganhar contornos de criação e invenção. Assim é que "fogo" e "estrela", violência

e agressividade, como faces de uma mesma substância, podem ganhar ares de potência, de movimento criativo e de manifestação.

O mal-estar na mira

« Il existe dans le cœur humain un désir de tout détruire.
Détruire c'est affirmer qu'on existe envers et contre tout ».
Niki de Saint-Phalle.

Impossível não pensar em Niki de Saint Phalle[b] e na complexidade de sua obra, destruição e criação como faces de uma mesma arte. Em sua série de quadros-tiros, a artista atira contra bolsos de pintura na tela: destrói o quadro para criar uma obra. Niki utiliza uma arma de fogo de maneira crítica para denunciar a violência e a farsa da sociedade de sua época bem como para exorcizar a violência vivida na relação com o pai. A dimensão destruidora do tiro é também criativa e criadora e, de certo modo, libertadora para a artista. Os tiros do início de sua obra, ao fazer sangrar os quadros e o mal-estar, abrem caminho para as Nanas: liberação das mulheres. Niki e a inquietude que marca sua produção expõem o intrincamento entre a parte sombria e a parte colorida da vida, denunciando a violência e ao mesmo tempo criando a partir dela[25]. A criação e a sublimação colocam um véu ali onde a pulsão de morte escancara algo.

Manifestação do mal-estar: violência pelo direito à cidade

Na primeira parte deste texto vislumbramos a cidade, suas contradições, seu espaço muitas vezes marcado pela violência. Iasi[26] destaca a noção de que a cidade é expressão das relações sociais de produção capitalista:

> *A cidade é a forma reificada dessas relações, mas também do amadurecimento das contradições que lhes são próprias. É a unidade de contrários, não apenas pelas profundas desigualdades, mas pela dinâmica da ordem e da explosão. As contradições, na maioria das vezes, explodem, cotidianamente, invisíveis. Bairros e pessoas pobres, assaltos, lixo, doenças, engarrafamentos, drogas, violência, exploração, mercado de coisas e de corpos transformados em coisas. As contradições surgem como grafites que insistem em pintar cores e beleza na cidade cinza e feia. Estão lá, pulsando, nas veias que correm sob a pele urbana.*[26]

As manifestações que explodiram no Brasil em junho de 2013 parecem ter introduzido algo de novo nessa dinâmica da cidade, ainda que tenham igualmente requentado velhas concepções. Colocaram o tema da violência na cidade de modo visível e es-

b Niki de Saint-Phalle (1930-2002) é uma grande artista do século XX – artista plástica, pintora, escultora e realizadora de filmes.

tampado na ordem do dia. Deparamo-nos com uma violência pela cidade, quer dizer, violência pelo direito à cidade. À pergunta "os manifestantes são violentos?" Zizek[27] responde: "são violentos porque querem dar um basta no modo como as coisas são feitas – mas o que é essa violência quando comparada àquela necessária para sustentar o suave funcionamento dos sistema capitalista global?". Para esse autor, não se trata exatamente de uma destruição, mas antes de uma reação ao modo como o sistema gradualmente destrói a si mesmo.

Iasi[28] salienta o fato de como a "violência" passou a funcionar como significante mestre utilizado para separar manifestantes de vândalos, de modo a encarnar nos *black blocks* a face do inimigo. Assim, ao concentrar o mal nos vândalos, a violência utilizada contra os "inimigos" estaria justificada. Ao complexificar o entendimento acerca da violência que apareceu nas manifestações, Iasi[28] apresenta pelo menos três dimensões expressas por essa violência. Primeiramente, a violência aparece com peso de *performance* dirigida a prédios que representam a ordem estabelecida ou que representam a ostentação do consumo; em segundo lugar, diz respeito ao ódio legítimo expressado por jovens de periferias contra a sociedade hipócrita que cotidianamente os violenta e explora; e, por fim, a violência manifestada pela ação da extrema direita. Ou seja, não se trata de uma disputa entre o bem de um lado e o mal a ser eliminado de outro, mas de um movimento complexo que abarca diferentes faces da violência, algumas delas em busca de subverter a ordem estabelecida, outras sustentando sua permanência. Zuenir Ventura[c] indica a potência desses movimentos ao afirmar que "o perigo é o desencanto, prefiro jovens quebrando tudo".

Mateus, por sua vez, fala da polícia como o "verdadeiro inimigo" do "pobre", esclarecendo que um dos objetivos dos *black blocks* nas manifestações de junho de 2013 era, inclusive, atacar a polícia. Quanto aos atos violentos que cometeu durante as manifestações, ele explica:

Uma forma de chamar atenção na verdade, porque se você chegar ali, o cara tiver filmando, se quiser falar com ele que você tem problemas naonde você mora, que a polícia lá é mais bandida que o bandido, que sua mãe não pode ir no hospital porque lá é fila gigante, que sua irmã não tá encontrando vaga na escola aí ninguém vai te ouvir. Mas se juntar mais um monte de gente e quebrar tudo, a reportagem vai chegar e vai mostrar isso, e aí vão ter que te ouvir. É um jeito de chamar atenção, eu acho. Mostrar pra todo mundo: "não, a gente tá aqui e não tem ninguém tão feliz quanto eles falam nas propagandas de campanha na televisão".

A violência na cidade, dessa vez, é como uma forma de convocar o olhar da sociedade e do Estado para os invisíveis atrás dos muros que erigimos.

c Conversa com o jornalista e escritor Zuenir Ventura no XX Encontro Brasileiro do Campo Freudiano: Trauma no corpos, violência nas cidades, no dia 21 de novembro de 2014 em Belo Horizonte.

Do Mal-Estar da Cidade e do Sujeito à Manifestação do Mal-Estar pelos Sujeitos na Cidade

Este texto procurou visitar as fronteiras na contemporaneidade a partir da questão da violência e de suas interfaces com a cidade, Mateus (a juventude) e a constituição de cada sujeito. Mateus lançou o olhar atento da juventude sobre as questões aqui trabalhadas. Sabíamos dos riscos e da complexidade dessa tarefa: tratar de temas amplos que muitas vezes não se esbarram quando se prefere a comodidade da fragmentação dos saberes. Diante de nossa prática, entendemos que temas tão complexos precisam ser abordados por meio de uma conversa entre as disciplinas, entre os diferentes discursos. Colocamos então para conversar a Psicanálise, o Urbanismo, a Sociologia, a Arte, a Literatura, o jovem, as ruas. Interrogar as fronteiras entre os espaços contemporâneos, entre o sujeito e o espaço ocupado por ele e entre os diferentes sujeitos, aí onde está o laço social. Pareceu-nos fundamental para tecer contribuições acerca de uma compreensão menos ingênua sobre a violência presente na cidade e nos corpos que a habitam.

O modo como nos relacionamos com o espaço permeia as relações contemporâneas ao mesmo tempo em que sofre também seus efeitos. Assim, interessa-nos uma psicanálise que possa pensar a relação de cada um com o (seu) mundo para além dos consultórios e que possa se ocupar também das diversas formas de violência a que estão submetidos os sujeitos e que também os constituem. Dito de outra forma, uma psicanálise que também vá para as ruas e ajude a pensar a cidade.

Nesse percurso, acompanhamos as cidades que já nascem muradas, tentando se proteger daqueles que estão de fora e lá devem permanecer. Vimos que os muros caíram e que surgiram barreiras mais complexas e muitas vezes invisíveis, mas não menos sólidas. Desde as cidades muradas o habitar parece sempre ter sido marcado pelo "proteger-se", que vai se apresentando sob diferentes formas ao longo do tempo. Buscamos assim lançar luz a algumas das muralhas quase intransponíveis de nossos dias.

Os rumos da história das cidades se abriram para a globalização ao mesmo tempo em que os movimentos de explosão e dissolução não cessam de marcar os espaços urbanos. Ao acompanharmos o desenvolvimento desigual que marca as cidades nos deparamos com o surgimento da *posmetrópolis*: com a queda dos muros a onda de insegurança passa cada vez mais a invadir as mentes e a produzir efeitos nos corpos. Os corpos acoplados pelos instrumentos das novas tecnologias passam, inclusive, a exercer autocontrole poderoso e consentido. Nesse contexto atual, visitamos os novos muros do território brasileiro e suas especificidades tão bem faladas por Mateus. O jovem mostra-nos como os sujeitos se debatem para encontrar um lugar, constituindo igualdades e diferenças, a partir da roupa que vestem, dos lugares que frequentam, dos encontros com o outro na cidade, enfim, do estilo de vida que tecem para si dentro das possibilidades que estão estabelecidas.

Do mal-estar nas cidades passamos para o mal-estar constitutivo dos seres humanos. Atravessamos o sertão do sujeito, iluminado pelo fogo da violência e pela estrela da agressividade. Após termos convidado a arte para colocar o mal-estar na mira, passamos finalmente à manifestação do mal-estar pelos sujeitos na cidade. Este foi justamente o giro pretendido aqui: trabalhar a violência articulada com a cidade e com o íntimo de cada sujeito, pela palavra viva do jovem Mateus carregada pela radicalidade e sagacidade própria da juventude e tão porta-voz dos mal-estares contemporâneos.

Talvez não seja possível prescindir dos muros, sejam eles físicos ou imaginários, mas é preciso estar atento aos efeitos de segregação que estes podem sustentar. E quanto à segregação é fundamental perguntar: sob quais formas ela se manifesta? Como reduzir seu alcance? A cidade precisa tornar-se mais arquipélago de possibilidades do que arquipélago carcerário, precisa organizar-se de modo que facilite a cada um lidar melhor com sua quota de indomesticável, de intraduzível. A violência estará sempre presente, mas é preciso apostar na tessitura de véus para que suas facetas sejam menos destrutivas e para que as cidades possam ser menos carcerárias. Que a cidade possa abrigar a construção de muros, mas também de pontes, pontes de possibilidades.

Referências

1. Zizek S. Violência: seis reflexões laterais. São Paulo: Boitempo; 2014.
2. Zucconi G. A cidade do século XIX . Debates Urbanismo. São Paulo: Editora Perspectiva; 2001.
3. Lefebvre H. A cidade do capital. Rio de Janeiro: Editora DP&A; 1999.
4. Soja EW. Postmetrópolis: Estudios críticos sobre las ciudades y las regions. Madrid: Traficantes de Sueños; 2008.
5. Secchi B. A cidade do século vinte. Série Debates Urbanismo. São Paulo, SP: Editora Perspectiva; 2009.
6. Davis M. City of Quartz: Excavating the future of Los Angeles. Nova Iorque: Verso; 1990.
7. Bauman Z. Confiança e medo na cidade. Rio de Janeiro : Jorge Zahar ed.; 2009.
8. Houaiss A, Villar MS, Franco FMM. Minidicionário Houaiss da língua portuguesa. 2. ed. Rio de Janeiro: Objetiva; 2004.
9. Bauman Z. Vigilância Líquida: diálogos com David Lyon. Rio de Janeiro: Zahar; 2013.
10. Santos M. Encontros. Leite, MAP, organizadora. Rio de Janeiro: Beco do Azougue; 2007.
11. Caldeira TPR. Cidade de Muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo. São Paulo: Ed. 34-EDUSP; 2000.
12. Telles VS. Debates: a cidade como questão. In Telles VS, Cabanes R, organizadores. Nas tramas da cidade: trajetórias urbanas e seus territórios. São Paulo, SP: Humanitas; 2006. p. 35-64.
13. Maricato E. As ideias fora de lugar e o lugar fora das ideias. Planejamento Urbano no Brasil. In A cidade do pensamento único. Desmanchando consensos. Petrópolis: Vozes; 2000. p.121-191.
14. Holston J. Cidadania Insurgente. São Paulo: Companhia das Letras; 2013.
15. Batista VM. Memória e medo na cidade do Rio de Janeiro. Revista Online O Olho da História. 2010; 14. Disponível em: http://oolhodahistoria.org/n14/artigos/vera.pdf.

16. Rosa JG. Miguilim. In Manuelzão e Miguilim. 11. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; 2001.
17. Lacan J. Agressividade em Psicanálise. In Escritos. Rio de Janeiro: Zahar; 1998. p.104-126.
18. Couto M. Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra. São Paulo: Companhia das Letras; 2003.
19. Freud S. O Mal-Estar na Civilização e Outros Textos. São Paulo: Companhia das Letras; 2010.
20. Spurrier PO. Agressividade. In Associação Mundial de Psicanálise. Scilicet: A ordem simbólica no século XXI. Belo Horizonte: Scriptum Livros; 2011. p.24-27.
21. Manzetti, RE. Pulsão de morte. In Machado, O, Ribeiro, VLA, organizadoras. Um real para o século XXI. Belo Horizonte: Scriptum; 2014. p.303-305.
22. Lacan J. O Seminário: As formações do inconsciente. Livro 5. Rio de Janeiro: Zahar; 1999.
23. Marotta M. Violência. In Associação Mundial de Psicanálise. Scilicet: A ordem simbólica no século XXI. Belo Horizonte: Scriptum Livros; 2011. p. 415-417.
24. Lacadée P. La vraie vie à l'école. La psychanalyse à la rencontre des professeurs et de l'école. Paris: Éditions Michèle; 2013.
25. Francblin C. Niki de Saint-Phalle: la révolte à l'œuvre. Paris: Hazan; 2013.
26. Iasei M. Violência, esta velha parteira: um samba enredo. In Zizek S. Violência: seis reflexões laterais. São Paulo: Boitempo; 2014. p.171-189.
27. Zizek S. O violento silêncio de um novo começo. In Occupy. São Paulo: Boitempo; 2012. p. 15-25.
28. Iasi M. A rebelião, a cidade e a consciência. In Cidades Rebeldes: passe livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil. São Paulo: Boitempo; 2013. p. 41-46.

Capítulo 19

NO INFERNO DO CRACK: UM CONSULTÓRIO DE RUA EM BELO HORIZONTE

Fabian Fajnwaks

Tradução: Lisley Braun Toniolo

Resumo

Seguimos o autor em uma experiência pontual no consultório de rua, que provoca reflexões sobre os sujeitos que se drogam em o laço social.

Palavras-chave: *Sujeitos. Drogas. Redução de danos. Psicanálise.*

« …E que comiam luz », Chico Buarque – Brejo da cruz.

De passagem em Belo Horizonte após o Congresso da Associação Mundial de psicanálise sobre "o Corpo falante", participei com Danielle e Philippe Lacadée de uma experiência muito particular que me deixou as mais vivas impressões: um consultório de rua perto dos usuários toxicômanos em uma das favelas da cidade.

O "consultório de rua" consiste de fato em uma caminhonete, bastante confortável, com bancos atrás frente a frente, o que faz pensar em um primeiro momento que é dentro da caminhonete mesmo que a consulta terá lugar. Mas não é o caso: a caminhonete transporta uma equipe de alguns interventores (especialmente Rosi, Daniela, Roberto…) que vão ao encontro dos usuários de droga (do *crack,* principalmente, um pouco de cocaína e de heroína também), nas ruas da favela, em sua distribuição de preservativos e de copos de água mineral, o que lhes permite enodar a conversa. O dia em que eu os visitei não pudemos entrar na favela mesma, pois havia um acerto de contas entre os traficantes, e o clima estava muito tenso. Nós ficamos nas redondezas, em uma zona de borda entre a cidade e essa outra cidade com suas leis e seus usos próprios que constituem as favelas no Brasil e na América Latina.

Chegamos ao nível de uma pequena rua que percorre um tipo de bulevar periférico onde circulam permanentemente carros, ônibus e caminhões, que asseguram as ligações entre a cidade e sua periferia. Os profissionais descem da caminhonete e, preservativos e copos em mãos, aproximam-se de um grupo de *usuários* sentados ao longo de um muro em frente ao anel rodoviário. São corpos magros, fatigados, sujos, de olhar perdido, alguns sem dentes e com feridas: quase zumbis, se não fossem os perigos da vida nas ruas que os tornam atentos ao que se passa ao redor deles. Os profissionais conhecem os usuários pelo nome. Outros usuários se aproximam dos profissionais. Eles partem novamente com os preservativos e copos, após terem trocado algumas palavras com meus acompanhantes. Eles nos apresentam a certos usuários: "aqui estão pessoas vindas da França para encontrar vocês". Eles nos apertam a mão, alguns dizem palavras gentis. A maioria se endereça a nossos acompanhantes, os profissionais, que os conhecem bem. Eles lhes falam, muito brevemente, de seu cotidiano: as dificuldades que tiveram na rua, as dificuldades de seus *corpos falantes* ali resistidas. Eles nada demandam: fazem justo estado de suas dificuldades e depois eles se vão não sem antes apertar a mão de cada um dos participantes desse grupo.

De repente, buzinas estouram no grande anel rodoviário: uma das usuárias se arriscou a atravessar essas seis vias, onde toda sorte de veículos de tamanhos variados desfilam a toda velocidade, para se juntar a nós. Ao risco de se fazer atropelar. Os carros freiam para evitar esse pequeno corpo que serpenteia sem piscar entre os carros. Ela se aproxima de nós, metade vestida, os pés nus e quase sem cabelos. Ela engaja uma conversa com Daniela, umas das consultoras, após nos ter saudado. Nós partiremos novamente com ela, pois ela demanda que nós a conduzamos à nossa próxima parada. Ela sobe conosco na caminhonete. Impossível dizer qual idade tem seu corpo esquelé-

tico do qual emana um sentimento de derrelição: seu olhar perdido se fixa em alguns de nós durante o curto trajeto. Uma das interventoras nos explicará depois que ela arranca os próprios cabelos, pois delira sobre os piolhos. Ao chegarmos à beira de outra favela, numa rua mal iluminada, ela desce e nos diz *tchau* com um gesto de mão.

Ali nós encontraremos Jessie[a], sentada na beira da calçada. É ela que vem ao nosso encontro. Os preservativos e copos de água preliminarmente, ela vem apertar a mão de cada um de nós. Nós fomos informados de que essa jovem mulher está grávida de três meses e que já lhe foram retiradas suas três crianças precedentes, confiadas provavelmente à adoção, cortando-a assim de todo contato com eles. A questão do aborto, proibido oficialmente no Brasil, não foi nem mesmo abordada com ela, e como nos fez observar mais tarde uma das cuidadoras, o único laço que poderia religá-la a qualquer coisa exterior ao mundo do *crack* da rua, suas crianças, foi cortado. Nós escutamos nessas palavras que não seria talvez tanto a maternidade mesma, mas o laço a um Outro, que foi dramaticamente cortado de Jessie. E a possibilidade de utilizar esse laço como meio para se reinscrever no Outro é negligenciada pelos poderes públicos. Pois esses sujeitos, nos explicam assim, são geralmente rejeitados pela família desde que eles tocam o *crack.*

Será o crack que produz a rejeição ou um rejeito familiar ou parental inicial que os empurra em direção à rua e ao crack?

Nós amaríamos sabê-lo, mas a questão parece quase indecente e fora de propósito em meio a esses corpos perdidos. E de fato esses corpos *reais demais*, esqueléticos, quase à beira da derrelição mais — absoluta —, tornariam quase impertinentes toda questão ou propósito que pudesse lhes ser endereçados. De onde, talvez, qualquer coisa que nos tenha surpreendido no primeiro momento, mas que encontra sua lógica *a posteriori*: a naturalidade com a qual os profissionais acolhem os *usuários.* Os encontros são curtos e eficazes, quase calibrados: elas cuidam das feridas de alguns, discutem brevemente com outros e os encontram quase com prazer, como se seus corpos devessem se ajustar ao estado no qual se encontram os corpos dos *usuários*, na ausência de poder dar lugar a uma palavra mais sustentada nesses encontros. "Carregar a miséria do mundo", como dizia Jacques Lacan em "Televisão", implica talvez essa ligeireza que seus corpos parecem exprimir.

Mas se elas carregam essa miséria, elas protestam ou, ainda, elas colaboram com o discurso que condiciona esse sofrimento, como o assinalou o velho sábio na televisão, ao evocar o discurso do Mestre? Nada é menos certo: o discurso que condiciona nossos cuidadores não é aquele do Mestre, mas a sua variante contemporânea, o discurso do capitalismo, formalizado por Lacan também. Por que não considerar que elas mais descompletam, pela

a Os nomes dos usuários foram modificados.

sua presença, esse excesso de gozo ligado ao produto droga que circula nesses territórios? Que elas *fazem descaridade* do gozo? Que os governantes, impotentes diante do fenômeno desde que o *crack* ganhou essas populações — aparentemente – à margem da sociedade, mas que bizarramente recriaram uma economia paralela que tem suas regras à maneira e quase em espelho da sociedade mercantil que parece os excluir —, lhes pagam provavelmente para manter a paz social, mas em um mal-entendido, elas distorcem esse contrato tácito ao buscar emagrecer esses corpos do gozo do produto do qual eles são o objeto?

No belo texto que Philippe Lacadée consagrou em Lacan Quotidien[1], ele reporta que esses *anjos de branco*, como ele os chama, tinham lhe confiado que alguns usuários, intrigados, haviam lhe mencionado a questão de por que elas vinham lhe ver? É por amor? E de fato podemos dizer que elas não dão aquilo que elas não têm, mas principalmente o que elas têm: sua presença. Como analista, que dá aquilo que tem, seu desejo, elas permitem, por sua presença, um encontro com cada um desses naufragados da cidade, pois o *consultório de rua* não é outra coisa que isso: um encontro.

"A polícia vigia o que se passa aqui", indica uma das cuidadoras ao levantar seu olhar em direção à câmeras protegidas, posicionadas sobre os postes. A irrupção do olhar do Outro surpreende um momento e muito rapidamente nos faz compreender que de fato essa zona mal iluminada onde erram esses corpos quase fantasmáticos é, à sua maneira, integrada à cidade. Se geograficamente isso poderia ser discutido, às margens ou não da cidade, como em extensão dela, a razão que concentra os *usuários* nessa zona, a droga, desenha de fato uma topologia muito particular que parece integrar esses corpos de uma maneira particular à economia da cidade, como em espelho a esta.

Nós discutimos após o consultório com Rosi[b] e as técnicas sobre essas razões econômicas, verdadeiro discurso que atravessa esses corpos *mortos vivos* de usuários e que sustentam o mercado da droga: verdadeiras razões dos poderes públicos para não descriminalizar, a experiência uruguaia, na qual é o governo que participa desse mercado, e trinta e poucos estados americanos que descriminalizaram e *privatizaram* o mercado da droga… nós nos afastamos um pouco ainda, a favor da discussão, desses corpos que nos chocaram tanto, mas nós tivemos a impressão então de verdadeiramente inscrever o horror desses corpos no discurso que o condiciona, e nossos profissionais como trabalham à sua maneira contra esse discurso.

Referências

1. Lacadée, P. L'Enfer, les anges et l'idiot. Lacan Quotidien. 2014; 426. Disponível em: lacanquotidien.fr

b Psicóloga Rosimeire Aparecida da Silva, *in memorian.*

Capítulo 20

« OCORPOAÇÃO » : UM TESTEMUNHO SOBRE AS OCUPAÇÕES SECUNDARISTAS

Bruna Simões de Albuquerque
Lisley Braun Toniolo

Resumo

No ano de 2016 estudantes de todo o Brasil ocuparam as escolas para manifestar contra a PEC 241 (proposta de emenda à constituição que trata do teto para os gastos públicos) e a MP 746 (medida provisória que versa sobre a reforma do ensino médio), o presente ensaio é fruto de nossa participação nesse movimento em algumas escolas de Belo Horizonte.

Palavras-chave: *Juventude, Escola, Ocupação.*

Introdução

Uma outra escola é possível. E um outro mundo, por que não? Uma educação tocada pelo desejo de saber, de viver, de experimentar, de se deixar afetar, afetos. Uma instituição que se ressignifica, um corpo que sai da carteira em busca de espaço, de ideias e de luta. A relação entre o tempo e o espaço ganha um contorno radical. Efeito do novo. Lugar de morada e de encontro construídos no pátio, sem muros físicos, justamente para tratar os muros invisíveis. Barracas armadas. Desarme-se, se puder. Assembleias. Tomadas de decisão compartilhadas, tomada da vida nas próprias mãos, tomada da própria vida. Salas de aula fundadas ali onde antes era apenas passagem. Abertura para o mundo. Oficinas de cinema, comunicação visual, de música, de dança, de psicanálise, conversação, roda de conversa, sarau de poesia, atendimentos de urgência. Assuntos diversos, política, direitos humanos, juventude, luta, militância, mulher, relacionamentos abusivos: amor. Cola aí! Traz doação, traz ação, vem ouvir, vem dizer, vem se deixar afetar. Afetamo-nos, inevitavelmente. Por um país melhor, por uma cidade melhor, por experimentar fazer juntos para um viver de outro jeito.

Acostumadas a cruzar o pátio vazio de outras escolas para realizar conversações com alunos e professores nas salas, encontramos pátios tomados por barracas de *camping*, habitadas por alunos, ocupados com todas as letras e ao pé da letra. Alunos decididos a lutar por uma educação diferente e por outro modo de fazer política em seu país. Decidiram morar nas escolas, torná-las um lugar habitável, diversificante, diversificado, sobretudo, aberto e advertido. Fundaram a circulação do conhecimento, do saber e do não saber em ato, ao vivo. Fundaram um viver juntos, colocaram seu corpo em jogo: aprender, se interrogar, sofrer, dividir. Entrar com o corpo, *ocorpoação*. Cozinhar a própria comida, rever a posição, um espaço comum tecido fio a fio, no cotidiano, no duro. Amar. Sob o olhar de suspeição de muitos adultos: incompreendidos. Quem compreende aquele que fura o estabelecido? Por um lado, taxados de baderneiros, de "à toa", promíscuos, drogados. Há medo, há sombras sobre as barracas, sombras reais, de moralismo e de preconceito. Há bombas lançadas de fora para dentro. Há corpos que explodem em angústia, paixão, vontade, desejo: com os cacos compor um Outro inventado. Por outro lado, apoiados por olhos marejados, emocionados de ver a vida pulsar em perguntas e trocas. Há apoio, há escambo, há professores universitários pedindo para lecionar, há artistas querendo chegar, há psicanalistas que querem fazer a palavra circular, há acolhida, há rede para o em comum.

Estivemos presentes, ofertamos nossa escuta, nosso corpo. Em alguns momentos apenas estivemos lá, e isso bastou. Realizamos conversações, uma oficina de psicanálise, um sarau de poesia, um plantão de escuta que pôde acolher o peso da convivência e das lutas diárias. Íamos movidas pelo desejo em causa, a partir do convite dos jovens, a fim de dar lugar ao mal-estar, ao que transborda, ao que transgride, rompe as

expectativas. Ao lado deles, à nossa maneira, suportamos que aparecesse aquilo que causa dor, nos matizes mais inusitados, íntimos, coletivos, singulares, políticos. Ouvimos os jovens, ouvimos mães dos jovens. Estivemos psicanalistas, estivemos cidadãs, psicanalistas cidadãs. Cidadãs psicanalistas. Fomos tocadas.

Do que é capaz um adolescente? Um pátio transformado em tela da vida, feita para repensar o mundo e a si mesmo. Para quem ocupa e para quem se ocupa disso. Um tempo de refazer a relação com o outro, com crítica e com afeto. Secundaristas, quem esperava isso deles?

Quem valoriza a vivência *na real*? Quem suporta compartilhar o sentido mais delicado e bruto de tal palavra? Alargar horizontes, horizontalizar e lidar com seus efeitos: se isso tudo tivesse um nome seria, em primeiro lugar, coragem.

Há ideal, há militância, mas talvez o que mais surpreenda seja a intuição de que no ideal há furo, de que mesmo na militância a palavra precisa de respiro, de que aqueles que estão no limite precisam de escuta. Há uma delicadeza, uma aposta potente e jovem na palavra. Não acham que tudo são flores, mas insistem, não abrem mão de fazer com isso que tem potência, que tem querer, apostam nisso que muitas vezes não dá para traduzir em palavras e que silenciamos na tentativa de domesticar a pulsão.

Um redemoinho de surpresas está lançado. Secundaristas se surpreendem com os ecos de sua resistência e coragem, deleitam-se no que há de inédito nos encontros com aqueles que, na cidade, escutaram seus gritos. Cidadãos de várias tribos surpreendem-se com a habilidade desses jovens em subverter as linhas obsoletas de uma educação para não pensar. Recriam o tempo e a paisagem. Ocupam vãos, salas esquecidas, árvores, rampas, escadas. Alojam-se em barracas, salas de aula, cozinhas que tomam a forma de um irreverente lar. Rompem laços os mais diversos para acampar nesse novo modo de viver, não sem o sofrimento que toda escolha condensa, ainda mais tão novos.

Cria-se vínculo com quem se ocupa, afeta-se de um modo novo. Vivem em ato, refazem no cotidiano as relações. Encaram as questões ali na relação com o outro, onde elas de fato acontecem: racismo, machismo, homofobia, relações de poder... Propõem enfrentar no vivo, ao vivo, as questões com as quais acham que a sociedade precisa se haver e que pairam num debate geral e superficial. Sondam a radicalidade do fato de sermos marcados pelo Outro, não sem interrogar os significantes que abatem o corpo jovem, o corpo velho. Articulam-se de maneira arejada, sem a avidez dos adultos em evitar a todo custo os mal-entendidos. A partir do desencontro é que fomos sempre recebidas e pudemos ocupar, com nossos corpos, um pedaço das incertezas que rondam todos nós. Levamos nossas roupas, trouxemos brincos, deparamo-nos com novas formas de vestir e de ousar com cores, tamanhos, estilos.

Fica o gosto do suco de melancia feito pelo jovem oficineiro de dança, compartilhado em copo único com os quinze participantes de uma mesma oficina. Ficam na memória os cabelos coloridos, os trios, as duplas andando abraçadas de um lado para outro, os choros, os gritos, os abraços, a resistência diante das invasões às ocupações. Ficam a delicadeza e a tirania com a qual construíram as barracas de uma convivência, mas fica, sobretudo, a coragem que tiveram para recolher (muitas vezes na pele) os efeitos das escolhas de um novo cotidiano que teceram. Aprendemos que, muito mais do que paralisar, ocupar é colocar em movimento de maneira a subverter e a ressignificar lugares, posições, hierarquias, metodologias, pedagogias, psicologias. Fomos orientadas pelos jovens em sua sede de saber, mas um saber no qual suas vozes sejam um *a priori*, o que também lhes exige, como nos contaram, que estejam implicados, ocupados com seu desejo.

Apostam no diálogo, ensinam que estão ali para "desconstruir", sustentar as formas de viver em sociedade nas quais acreditam, às quais entregam seus corpos pulsantes. A ocupação surge como um espaço de resistência que dá lugar para o coletivo. Ocupar se torna resistir a partir da invenção. Diante desse inebriante encontro, pudemos nos deparar e ofertar outro contorno para a emoção, recolhendo com delicadeza aquilo que faz emocionar, a eles, a nós. Colocamos na roda o que faz falar, faz poesia, faz ato. Ocupamo-nos das ocupações, fomos ocupadas por elas. Mobilizamos redes, fomos mobilizadas. Suportamos a angústia alheia não sem a própria, quando tudo que havia parecia *real* demais. Inventamos modos de seguir, de voltar, de estar perto e longe. Das lágrimas que levamos nos olhos em nossa última passagem por uma ocupação cujo fim se concretizava, fizemos uma marca indelével e ressonante em nossos corpos. Essas letras o testemunham.

Capítulo 21

GRITARAM-ME ABERRAÇÃO: INEXISTENCIALISMO E FUGITIVIDADE

Jota Mombaça

Resumo

Violação, ridicularização, menosprezo e uma série de palavras cortantes lançadas contra o corpo definem o cotidiano de corporalidades trans e desobedientes de gênero em geral. A partir do grito de aberração lançado numa noite de ano novo, o texto trabalha o reencontro constante com a força normalizadora que mostra uma inadaptação ao mundo. Investiga o modo como, a partir desse grito de injúria, instala-se uma cena de interpelação que não finda por produzir um sujeito, mas por desmontá-lo. A marca da monstrificação abrange as dimensões racial, sexual, de gênero e forma corporal, sendo que qualquer coisa pode ser uma marca e qualquer marca pode ser monstrificada. Perguntamos de que modo esses gestos sociais de marcação racializadora e monstrificadora da diferença cutucam a ferida colonial, reinscrevendo esses corpos numa economia política da dor. Trabalhamos a noção de interpelação negativa e seu caráter violento e desarticulador que visa marcar determinado corpo como avesso do mundo. Por fim, o objetivo é tomar a desobediência de gênero a partir do exercício de coalizão das posições negra e trans.

Palavras-chave: *Corpo. Violência. Raça. Gênero.*

O grito de aberração que me lançaram, naquela noite de ano novo enquanto eu caminhava displicentemente pelas ruas da minha cidade, segue aqui, reverberando a partir de sua marca, no reencontro constante com essa força normalizadora que se dirige a mim por intermédio do homem do homem (cis) que me olha e ressalta minha inadaptação a este mundo. Ele não está só, ele é uma legião que invade e expropria o comum, modula as ruas e todos os espaços públicos, repetindo sempre, aos gritos ou em sussurros, contra certas incorporações da diferença: "aberração!". Meu corpo é o território dessa invasão, mas é também uma legião que se move apesar dessas investidas. A tensão aqui não é entre a injúria e a capacidade de reapropriação, como nas cenas queer. O que me interessa é, precisamente, investigar o modo como, a partir desse grito de injúria, instala-se uma cena de interpelação que não finda por produzir um sujeito, mas por desmontá-lo.

Quando me gritam "aberração" ou simplesmente perguntam ao me ver "o que é isso?", ouço o eco do "olhe, um preto!" descrito por Frantz Fanon[1] a certa altura de "Pele Negra, Máscaras Brancas". E antes mesmo de tentar entrar numa analítica da injúria como interpelação, interessa-me insistir numa elaboração dessa marca, que é a marca da racialidade no texto fanoniano. E é aqui a marca da monstrificação – que abrange, a um só tempo, as dimensões racial, sexual, de gênero e forma corporal na perspectiva que insisto em forjar desde esse corpo, simultaneamente gordo, desobediente de gênero, desviante sexual e negro.

De maneira ainda bastante intuitiva, desde um saber inoculado em meu corpo pelo veneno da monstrificação, gostaria de ensejar uma definição dessa marca, que é coextensiva a uma ferida e, portanto, se inscreve no marco de uma visualidade e de uma sensibilidade em certa medida configuradas por essas vozes que dizem, no caso de Fanon[1], "olhe, um preto!", e no meu: "aberração!" ou "o que é isso?".

A marca é, antes de tudo, uma visualidade – produz um enquadramento que constrange limites ao que pode ser visto; é uma forma de olhar o outro, uma mirada. Por isso conhecemos dela a aparência, o *design*: é a genitália, a pele escura, vermelha, ou sei lá: certo tipo de pelo corporal, o tamanho do pescoço, uma maneira de modificar o corpo e de portar-se, uma ginga particular, um sotaque, qualquer coisa pode ser uma marca e qualquer marca pode ser monstrificada, desde que um dispositivo monstrificador a enrede em suas dinâmicas.

A ferida é o que subjaz à marca. É uma sensibilidade – um canal de afetação alojado no corpo monstrificado. Se a marca é uma aparência, ela se produz entre o corpo e a mirada; assim, não obstante pareça um atributo do corpo, ela é uma projeção à qual se atribui valor de verdade. A ferida, de maneira distinta, não se percebe pela aparência; é mais como uma dor, uma intensidade do corpo monstruoso que o torna singularmente sensível ao mundo que o monstrifica.

Para designar essa terra condenada das corporalidades marcadas pelo ferro quente da racialização e da colonialidade, Fanon[1] elabora a noção de *zona de não ser,*

"uma região extraordinariamente estéril e árida", que pode ser compreendida como a situação colonial, na qual o colonizado é constituído pelo olhar absoluto e absolutista do outro colonizador. É no marco dessa relação inerentemente assimétrica que a existência negra se configura como um tipo de "ontologia irrealizável", uma posição aquém do domínio do ser, inscrita nessa zona (de não ser), "essa rampa essencialmente despojada, onde um autêntico ressurgimento pode acontecer".

Por enquanto, em vez de focar no ressurgimento preconizado por essa formulação, gostaria de insistir na inviabilidade ontológica do ser colonizado e, além disso, na atualidade desse diagnóstico, movendo-me em direção aos conhecimentos, cálculos e experiências que posicionam a mim – ou parte do que sou, parte desse movimento de vida que me toma – nesse espaço fronteiriço e tenso que é a zona de não ser. Para tanto, é necessário expandir a noção de "situação colonial" até inscrevê-la no cotidiano dessa sociedade por muitos chamada pós-colonial.

Recuso, aqui, a ficção pós-colonial, a fim de evidenciar o denso processo de rearticulações e atualizações que segue se proliferando em escala global, com cada vez mais intensidade, em favor de um modelo sistêmico de dominação, classificação e extermínio de populações racializadas e empobrecidas, assim como de outras incorporações da diferença. É importante frisar, contudo, que ao fazer isso eu não pretendo elaborar uma versão simplista, que equalize diferentes períodos históricos e homogeneíze geografias e geopolíticas diversas.

A situação colonial hoje já não é a mesma de 50 ou de 150 anos atrás, os conflitos e tensões tomam novas formas e assim também as resistências e processos de fuga são remodulados. Ainda assim, é crucial perguntar-se – na esteira de meu texto "Não Existe o Pós-colonial" (2017)[2] e de outras iniciativas anticoloniais do presente – sobre "que forma tomam os fantasmas coloniais? Como a colonialidade está presente na relação das corporalidades marcadas pela geopolítica da racialidade?". E ainda: que efeitos as heranças coloniais têm sobre a reprodução dessas zonas de não ser na qual (*nós outres*) forjamos nossas corporalidades? De que modo esses gestos sociais de marcação racializadora e monstrificadora da diferença cutucam a ferida colonial, reinscrevendo esses corpos (*nossos corpos!*) numa economia política da dor?

Seguindo com Fanon[1], em sua reflexão quanto ao corpo negro no mundo branco, tem-se que este "encontra dificuldades na elaboração de seu esquema corporal", uma vez que "o conhecimento do corpo é unicamente uma atividade de negação". Mais à frente, no mesmo texto, ao descrever o comentário de um menino francês a seu respeito ("Mamãe, um preto!"), Fanon relata: "meu corpo era devolvido desancado, desconjuntado, demolido, todo enlutado, naquele dia branco de inverno."[1] Um corpo

sequestrado e desmontado pela mirada do "outro" – que não deve ser aqui confundido com uma figura de alteridade, mas de autoridade, afinal o outro branco, no diagrama de forças da colonialidade, é também o mestre, o colono.

No quarto capítulo de seu livro "*The Psychic Life of Power*" ["A Vida Psíquica do Poder"], Judith Butler (1997)[3] se dedica à noção de interpelação, partindo da elaboração de Althusser a fim de evidenciar seus limites e potencialidades no que concerne aos processos de sujeição e produção identitária. Butler[3] inicia com uma reflexão quanto à centralidade do chamado (*the call*) na formulação althusseriana, na qual o sujeito se configura a partir do momento em que responde a esse chamado, que não é um qualquer chamado, mas um chamado com força de lei, com poder para mover aquele que chama, para fabricar um sujeito.

Nessa cena de sujeição, o "virar-se" (para atender ao chamado) é também o momento do "tornar-se" (aquilo que a interpelação produz) um sujeito, que não preexiste ao chamado nem ao movimento de "virar-se" (*turning around*). Se a voz que performa a interpelação é sempre a voz da lei, Butler[3] questiona: "mas onde e quando o chamado do nome solicita o virar-se, o movimento antecipatório em direção à identidade?". E ao fazer isso torna evidente o pressuposto, no marco da formulação clássica, de uma "abertura e vulnerabilidade à lei" anterior à formação do sujeito, que torna possível a interpelação ao mesmo tempo em que inviabiliza qualquer "entendimento crítico da lei".

> *A possibilidade de uma visão crítica da lei está, portanto, limitada pelo que podemos compreender como um desejo apriorístico pela lei, uma cumplicidade fervorosa com a lei, sem a qual sujeito algum pode existir. Para o "Eu" lançar sua crítica, ele deve primeiro compreender que o "Eu" depende ele mesmo, para fazer-se existir, de seu cúmplice desejo pela lei. Uma revisão crítica da lei, consequentemente, não vai desfazer a força da consciência a menos que aquela que ofereça essa crítica esteja disposta, por assim dizer, a ser desfeita pela crítica que ela mesma performa*[3] *(p. 108).*

Segue-se a essa reflexão uma crítica à elaboração de Althusser – especificamente em sua ilustração da força da interpelação a partir de um exemplo de interpelação divina –, no que toca ao modo como "a autoridade da voz da ideologia, da voz da interpelação é representada como uma voz quase impossível de recusar"[3]. Essa derivação da interpelação divina é, para Butler[3], o que em Althusser reestrutura uma noção de interpelação como efeito de poder inescapável e, portanto, do sujeito como entidade cuja possibilidade crítica está drasticamente reduzida pelo procedimento que o produz. A Butler[3] interessa não apenas os limites da formulação althusseriana, mas, sobretudo, a possibilidade de uma interpelação que falha, o que por si só é já um ato de desobediência perante o cânone althusseriano. E nesse sentido é que lança a pergunta:

Há a possibilidade de estar em outro lugar ou de outra maneira, sem negar nossa cumplicidade com a lei à qual nos opomos? Tal possibilidade requereria uma outra forma de virar-se, uma forma que, possibilitada pela lei, desvia da lei, resistindo à sua sedução identitária, uma agência que ultrapassa e combate as condições de sua própria emergência. Uma tal volta demandaria uma disposição para não ser – uma dessubjetivação crítica – a fim de expor a lei como sendo menos poderosa do que parece[3] (p. 110).

"Dessubjetivação crítica" é como Butler[3] chama essa "falha na interpelação" que pode "minar a capacidade do sujeito 'ser' num sentido autoidêntico", ao mesmo tempo em que abre o caminho rumo a um modo de ser potencialmente "mais aberto, mais ético". Talvez fosse possível identificar aí uma rota entre essa "disposição para não ser" em Butler[3] rumo ao que Fanon[1] nomeia como "zona de não ser", mas não será essa a minha aposta aqui. Embora eu, sem dúvida, reconheça as contribuições de Butler a esse meu processo de elaboração, insistirei num desvio de sua formulação em direção a um movimento mais além da crítica e, sem dúvida alguma, mais aquém do sujeito.

Antes de iniciar essa movida, contudo, preciso me ater um pouco mais às contribuições de Butler[4], dessa vez na introdução de seu "*Excitable Speech*" (1997), "*Sobre la vulnerabilidad linguística*". O que me interessa nesse texto são, precisamente, as reflexões quanto à injúria e aos modos de interpelação injuriosos que ele contém.

Para uma definição da fala injuriosa é necessário interrogar não apenas as palavras que ferem, mas também a performatividade com que estas devem ser proferidas para ferir. Essa dimensão performativa – como se sabe – é central para a perspectiva de Butler[4] e remonta aqui ao modo como Althusser define a interpelação como certo modo de "encenar um chamado", capaz de conferir a ele força de lei. Dessa forma, a fala injuriosa, para ter seu efeito de injúria (isto é, para ferir), depende de aceder a certo modo performativo que lhe confira poder para constituir um sujeito.

Cuando se le pone un nombre injurioso a una persona, ésta queda disminuida y despreciada. Pero el nombre contiene otra posibilidad: cuando una persona recibe un insulto, es decir cuando le ponen un nombre insultante, esa persona, paradójicamente, recibe también cierta posibilidad de existencia social, iniciada en una vida temporal del lenguaje que excede los propósitos que animan el gesto del insulto4 (p. 2).

Nesse sentido, ainda concordando com Butler, "a chamada ofensiva corre o risco de inaugurar, na fala, um sujeito que venha a usar a linguagem para contrariar a chamada injuriosa"[4], isto é: abre a possibilidade de uma ressignificação crítica dos termos da injúria. A reapropriação da injúria é, conforme inúmeras pessoas autoras dos estudos queer já demonstraram, "a estratégia queer por excelência", uma vez que enseja a "afir-

mação da diferença marginalizada como ponto de vista privilegiado para uma crítica antinormativa da normatividade"[5,a]. Os argumentos para essa reapropriação baseiam-se, portanto, na aposta de que a fala injuriosa pode ser "citada contra seus propósitos originais e que assim se pode conseguir uma inversão de seus efeitos"[4].

Se me parece pertinente considerar os modos como a reapropriação da injúria em chave queer abre o espaço para essa inversão crítica dos termos injuriosos – esse movimento no qual a fala de ódio fracassa e, em vez de quebrar a subjetividade contra a qual se dirige, cria a condição mesma pela qual esta pode se configurar e afirmar, no sentido oposto ao ensejado originalmente pelo gesto injurioso –, parece-me ainda mais pertinente ensaiar um procedimento de leitura capaz de engajar-se no movimento anterior à configuração do sujeito afirmado pela apropriação da injúria (aqui, nomeadamente, o sujeito queer).

Parece-me, nesse sentido, que o pensamento de Butler[4], ao recusar uma explicação que confirme os efeitos totalizadores da injúria (e da interpelação), tende a uma formulação da possibilidade de agência calcada na constituição de um sujeito crítico. E este, mesmo diante de sua eventual dessubjetivação, isto é, da impossibilidade de ser um ser autoidêntico como o sujeito moderno parece querer ser, sabe ainda articular certa ontologia, certo modo de existência que o posiciona no mundo das palavras e das entidades como um ser dotado de inteligibilidade própria. Essa inversão crítica da injúria, portanto, desvia da cena de interpelação sem, contudo, ser capaz de desviar-se da cena de sujeição: o sujeito se faz, contra a totalização da lei que interpela (e da interpelação injuriosa), e é – para citar Butler – "um tipo de ser do e para o futuro"[4].

Ocorre que, para mergulhar na "zona de não ser" formulada por Fanon[1], para dar conta do grito que me atravessa (*ABERRAÇÃO!*) e da pergunta que me desmonta (*O que é isso?*), parece-me necessário outro tipo de movimento, que já não é o de ressignificação ou da reapropriação crítica. *A monstra que atravessa isso aqui* não é um sujeito queer, tampouco é um sujeito. Quando Fanon[1] se pergunta "sentimento de inferioridade?" e imediatamente responde "não, sentimento de inexistência", sinto-a (*a monstra que atravessa isso aqui*) vibrar, como uma bússola errática, guiando-me desastradamente por essa "rampa essencialmente despojada, onde um autêntico ressurgimento pode acontecer."

Ressurgimento de que? De um sujeito? Já não sei. Quando me gritaram aberração era já a madrugada do sujeito e eu vinha bêbada, trocando os passos, quebrada demais para aderir a qualquer cena de sujeição. Aquele grito não fez com que eu me tornasse nada, não me converteu numa aberração, tampouco numa aberração crítica, mas, sem dúvida, bagunçou minha autoformação como Jota, como José, como Mombaça – como um obstáculo no meu caminho rumo a mim mesma, um obstáculo frente

a Conforme menciono brevemente em meu texto Desmontando a Caravela Queer.

ao qual eu não posso senão desviar, assumir outro rumo. Daqui em diante, por falta de melhor terminologia, nomearei esse grito como **interpelação negativa**.

A interpelação negativa se configura, assim como toda interpelação, como certo chamado, como a *performance* de uma voz que invade o campo relacional e visa apropriar-se de uma cena de alteridade, tornando-a assimétrica e infundindo-a de uma força dessubjetivante que reproduz não um sujeito, mas um objeto. É, portanto, um gesto que provém de certa posicionalidade autopercebida como normal e constitui, dessa maneira, um olhar capaz de forjar certa superioridade ontológica perante aquilo que olha. Nunca é um gesto subalterno, embora possa ser performada por sujeitos também subalternizados em posições interseccionais e contextuais de poder. Mas é, em certo sentido, um gesto subalternizante, que marca certo corpo e, eventualmente, certo sujeito, num efeito violento de inscrição aquém do sujeito.

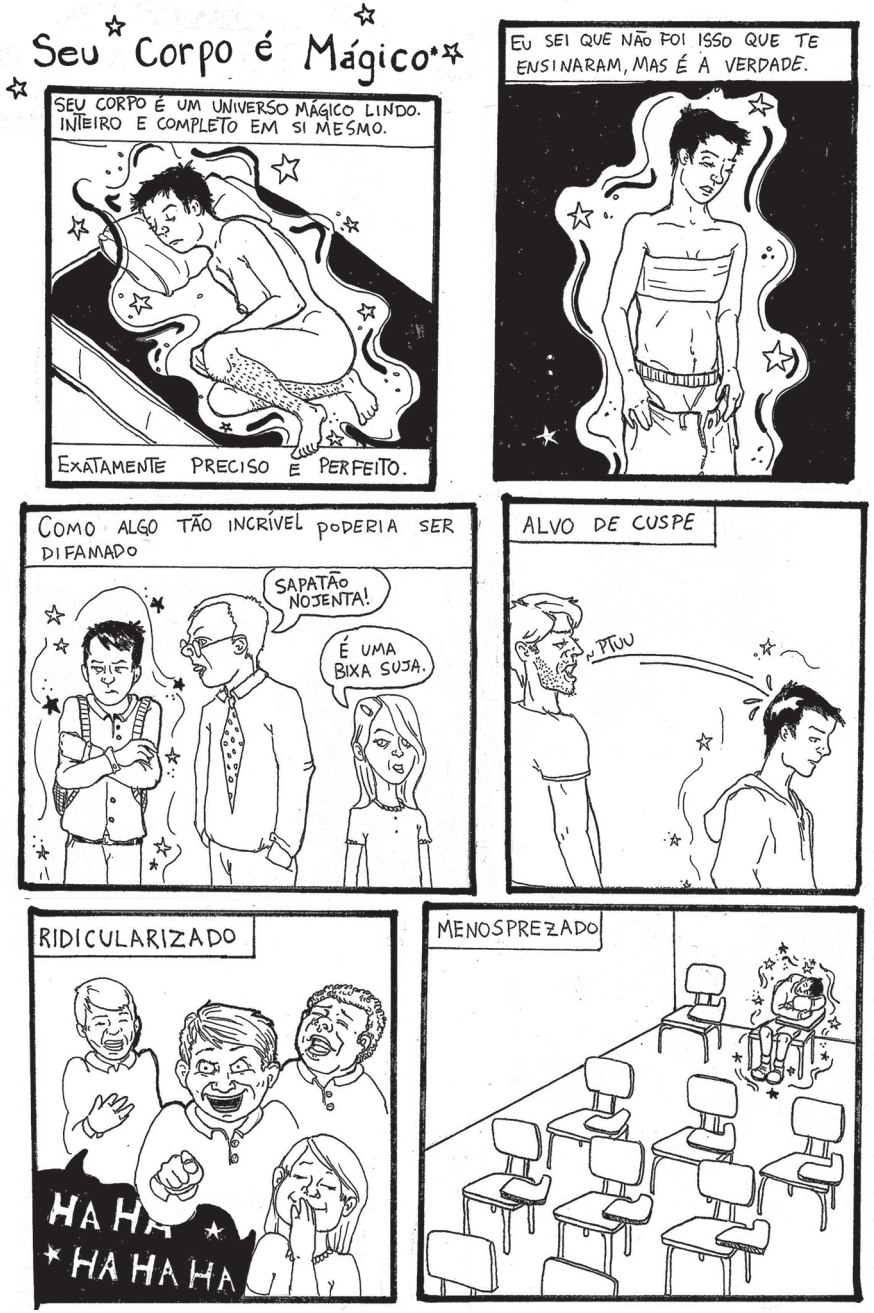
O que subsiste a esse gesto? Se, assim como a interpelação tende a produzir um sujeito, seja por adesão ao chamado ou por desvio dele (no caso do sujeito crítico), a interpelação negativa anima um objeto, isto é: certa posição capaz de ensejar uma existência em plena zona de inexistência. Na plenitude quebrada, movediça, objetual, aquém do sujeito – ou para dizer como Fanon[1], na zona de não ser. Afinal, a violência da interpelação negativa, que desmotiva, desmonta, estilhaça, detona, deixa também resíduos e é com essa existência residual que uma multidão de estilhaços, de subjetivações aos pedaços, vibra.

Num dos lamentos mais poderosos de sua obra, Fanon[1] fecunda a terra onde hão de nascer as perguntas que vão além dessas perguntas (feitas até aqui) e que se precipitam às ficções de resposta, sempre já insuficientes e dignas de uma boa dose de desconfiança epistêmica, evocadas até aqui: "cheguei ao mundo pretendendo descobrir um sentido nas coisas, minha alma cheia do desejo de estar na origem do mundo, e eis que me descubro objeto em meio a outros objetos.[1]"

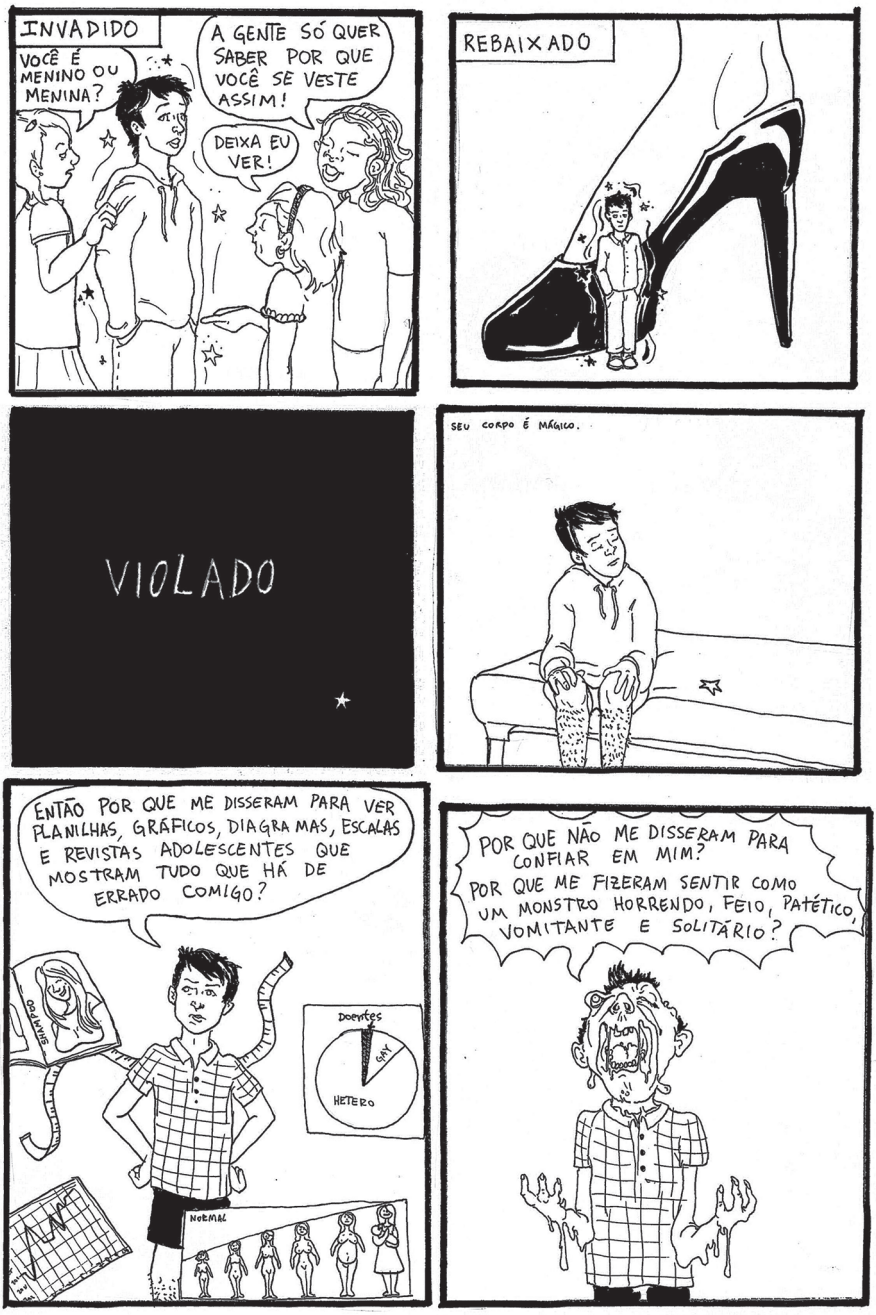
Objeto em Meio a Outros Objetos

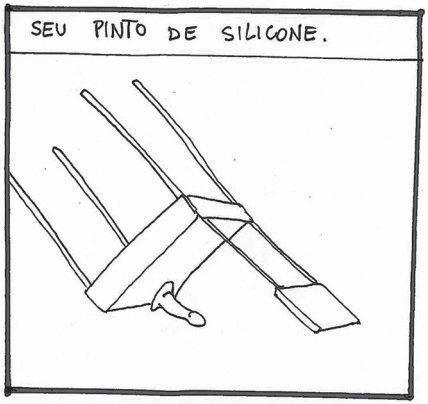
Antes de prosseguir com os desdobramentos dessa constatação fanoniana, gostaria de fazer intervir aqui o quadrinho "Seu corpo é mágico" (2013), de Lino Arruda[6], elaborado a partir de um poema de Nomy Lamm, como parte de uma edição de seu projeto *Sapatoons*. *Sapatoons* é "um projeto colaborativo e autônomo feito com humor e criticidade por e para pessoas trans, lésbicas e giletonas". O quadrinho que se segue foi cedido pelo próprio Lino Arruda e intervém aqui como contribuição ao processo de elaboração conceitual que vem sendo gerado nestas páginas, especialmente no que toca à noção de interpelação negativa (seu caráter violento e desarticulador), e poste-

riormente à possibilidade de uma reviravolta do objeto ou de um movimento objetual das forças inaugurado aqui pela formulação de Fanon – “eis que me descubro objeto entre outros objetos”[1] – e a desdobrar-se a partir da intervenção do quadrinho.



SE A VERDADE É QUE MEU CORPO É MÁGICO?
COMO DISSIDENTE VOCÊ TEM QUE APRENDER A SE IDENTIFICAR COMO ABJETO. VOCÊ PRECISA APRENDER A SER "ABJETIFICADX": FEITX FEIX E NOJENTX...
VOCÊ SERÁ FEITX FEIX DE UMA MANEIRA PÚTRIDA E APODRECIDA.
MAS NÃO DE UMA MANEIRA QUE SEJA EMPODERADORA PARA VOCÊ...
POF
...E ASSUSTADORA PARA ELXS
SUA ALMA É A PRIMEIRA A APODRECER
DEPOIS SEU CORAÇÃO


INVADIDO
VOCÊ É MENINO OU MENINA?
A GENTE SÓ QUER SABER POR QUE VOCÊ SE VESTE ASSIM!
DEIXA EU VER!
REBAIXADO
VIOLADO
SEU CORPO É MÁGICO.
ENTÃO POR QUE ME DISSERAM PARA VER PLANILHAS, GRÁFICOS, DIAGRAMAS, ESCALAS E REVISTAS ADOLESCENTES QUE MOSTRAM TUDO QUE HÁ DE ERRADO COMIGO?
ORGANISMO
Doentes
GAY
HETERO
NORMAL
POR QUE NÃO ME DISSERAM PARA CONFIAR EM MIM?
POR QUE ME FIZERAM SENTIR COMO UM MONSTRO HORRENDO, FEIO, PATÉTICO, VOMITANTE E SOLITÁRIO?



* O texto desse quadrinho foi adaptado de "Your body is magic" do álbum Anthem de Nomy Lamm.

Violação, ridicularização, menosprezo e uma série de palavras cortantes lançadas contra o corpo definem o cotidiano de corporalidades trans e desobedientes de gênero em geral. Não são casos isolados, mas processos estruturantes de organização social da violência, que se traduzem em estatísticas, gráficos, diagramas de nossa "inclusão pela exclusão" – isto é, fazer parte do mundo, desde corporalidades marcadas pela dissidência sexual e de gênero, é ser levada ao limite, à borda extrema da morte como expectativa de vida. A personagem de *Sapatoons* medita: "como dissidente você tem que aprender a se identificar como abjetx. Você precisa aprender a ser "abjetificadx": feitx feix e nojentx… Mas não de uma maneira que seja empoderadora pra você… e assustadora para elxs".[6]

Se, em certo sentido, o corpo monstrificado (ou abjetificadx, no sentido desenhado em *Sapatoons*) tem em si o potencial assustador de demolição dos princípios normativos que organizam a vida conforme os desígnios da supremacia cis, heteroterrorista e formal, é porque, no limite, toda a natureza – a moderna noção de natureza que estrutura o ponto de vista ocidentalocêntrico –, e por extensão toda a ideia de mundo, foi construída em oposição a essa existência desnaturalizante e antissocial representada como monstruosa.

A interpelação negativa – a mesma que me grita aberração e, em *Sapatoons*, "faz" o corpo dissidente de uma maneira "pútrida e apodrecida" – visa, nesse sentido, marcar determinado corpo (ou, mais precisamente, uma classe de corpos) como avesso do mundo. A consequência direta disso é a feitura do mundo como avesso de uma classe de corpos, isto é: do mundo como um projeto de extermínio sistemático e generalizado, seja das corporalidades dissidentes (que desarticulam em si os desígnios da heterocis-supremacia), seja das corporalidades racializadas, especialmente negras.

Insisto aqui nesse exercício de coalizão das posições negra e trans, porque é na intersecção dessas duas marcas que me encontro pessoalmente; mas, sobretudo, porque, ainda que eu tenha em conta a excepcionalidade de cada um dos casos em tela, essas duas posições prefiguram limites concretos daquilo a que se resolveu nomear humano – a saber, o Homem. É na feitura do humano como referente da existência no mundo (este mundo, como nos foi dado conhecer) que esse espaço de inexistência, essa zona de não ser se engendra. A poeta chilena Claudia Rodriguez escreve, na abertura de seu "*Manifiesto Horrorista y Otros Escritos*" (2015)

Se cree que lo diferente es grotesco y monstruoso, he sido tan odiada que tengo razones para escribir. Nunca fui una esperanza para nadie. Junto las letras y escribo mediocremente sobre este vacío. Escribo porque no he sido la única. Con mis amigas travestis hemos sido tan rechazadas porque el cuerpo es sagrado y con él no se juega. Por eso escribo, por todas las travestis que no alcanzaran saber que estaban vivas, por la culpa y la vergüenza de no ser cuerpos para ser amados y murieron jóvenes antes de ser felices. Murieran sin haber escrito ni una carta de amor.

Quando pela primeira vez li esse trecho, senti vibrar uma coisa, uma força que me chacoalhou inteira, como uma comichão que reivindica seu lugar na pele, uma vibração que quer ser feita voz, e então grito, ou ainda – para me aproximar do que tenho tentado elaborar aqui: uma inexistência que reclama seu lugar no mundo e que se reivindica viva apesar da sombra de morte que lhe circunda. "Por todas as travestis que não chegaram a saber que estavam vivas", na esdrúxula e injusta medida do impossível, vim a ser-me sem, contudo, ser ainda capaz de tornar-me: filha bastarda do que o mundo me fez, manifesto ambulante da *monstra que atravessa isso aqui*. A existir entre as que inexistem, a estar viva no espaço social da morte.

A noção de morte social (*social death*) aparece aqui na esteira de Jared Sexton (2011)[7], em seu texto "*The Social Life of Social Death: On Afro-pessimism and Black Optimism*" ["A Vida Social da Morte Social: Sobre Afro-pessimismo e Otimismo Negro"], e se conecta ao que Saidiya Hartman (1997) chama de "a vida após a morte da escravidão" (*afterlife of slavery*) e ao que Frank B. Wilderson III[8] sugere pensar como a assombração (*haunting*) de "todo gesto, toda *performance* negra, todo ato e toda ação, crítica ou criativa, retórica ou estética" por um sentido de violência e cativeiro, que materializa os fantasmas e gramáticas da escravidão nas vidas negras marcadas por essa ferida. Sexton evoca ainda as contribuições de Ross K. Baker, ao pontuar que "o mero fato da escravidão faz americanos negros diferentes"[7], a fim de afirmar a excepcionalidade dessa noção de morte social no caso da negritude (estadunidense?):

[…] o conceito de morte social (social death) *não pode ser generalizado. Ele está indexado à escravidão e não pode ser deslocado. Isto é, há problemas na formulação da relação de poder desde a qual a escravidão emerge e há problemas na formulação da relação dessa relação de poder com outras relações de poder*[7] *(p. 21).*

Tal formulação se torna mais evidente a partir do contato com uma entrevista concedida pelo próprio Frank B. Wilderson III[8] e publicada por Ill Will Editions em 2014 sob o título "*We're Trying to Destroy the World – Anti-Blackness & Police Violence after Ferguson*" "[Nós estamos tentando destruir o mundo – Anti-negritude & Violência Policial depois de Ferguson"]. Aí, Wilderson[8] insiste na excepcionalidade da posição negra no marco das relações de poder que a atravessam, diferenciando-a de outras posições racializadas, colonizadas e/ou atravessadas por sistemas assimétricos de poder e dominação. É precisamente a formulação do negro como antítese do humano que cria o lastro para essa afirmação, especialmente quando o autor toma como exemplo a emergência, durante os protestos em Ferguson[2,b], do *slogan* político "*I am Human too*" [Eu sou Humano também].

b Ferguson é uma cidade do estado de Missouri, nos Estados Unidos, onde, depois do assassinado do adolescente negro desarmado Michael Brown pelo agente de polícia Darren Wilson, teve início uma onda de protestos por justiça social que tomou as ruas de várias cidades dos Estados Unidos e do mundo.

Em Ferguson, nós podemos ver o problema: tanta gente nas ruas declarando "Eu também sou Humano!". E temos aí: os sintomas do reconhecimento Negro de que estamos contra algo muito maior do que simplesmente a brutalidade policial, muito maior do que a pobreza e a discriminação, algo sobre o que ainda estamos inconscientes. Enquanto marchamos pelas ruas e estamos furiosos, um repórter vem e mete o microfone na nossa cara e nós gritamos "Eu também sou Humano!", se essas são as primeiras palavras a sair das bocas de tanta gente, então o inconsciente está tentando dizer algo sobre a real natureza de sua opressão, que mesmo você não consegue lidar. E eu digo "você" se referindo a mim também, porque eu não gosto de pensar nisso o tempo todo e eu escrevo sobre isso[8] *(p. 16-17).*

Gostaria, neste ponto, de evitar a contaminação psicanalítica dessa compreensão de "inconsciente, tentando dizer algo" reprimido pelo grito automático "Eu também sou Humano!", a fim de liberar uma compreensão do problema da morte social, do ponto de vista afro-pessimista de Wilderson, como um lembrete de que "eu estou lutando por uma coisa para a qual não há uma articulação coerente" [8]. Nesse sentido, "o inconsciente" não é o recalcado, mas o opaco – isto é: aquilo que demanda a linguagem quebrada do direito à opacidade, porque se trata sempre da articulação do inarticulável, de estar em companhia de um problema que se mantém como problema.

O problema, nesse caso, é o de que – no limite – a posição negra é anti-humana, precisamente porque o humano – como projeto de sujeito e de mundo – é antinegro. Assim, num mundo antinegro (este mundo), "negros são doença", de modo que qualquer autorreconhecimento negro depende de uma disposição a reconhecer a si mesmo como menos-que-humano (*less-than-human*) e a habitar essa posição aquém de toda posicionalidade viável, essa posição no limite do mundo e, portanto, contra o mundo: "a negritude não é o patógeno no afro-pessimismo, o mundo é que é. Não a terra, mas o mundo, e talvez até toda possibilidade de e desejo por um mundo."[8]

Assim, a excepcionalidade do caso negro como morte social é fundada pela escravidão – precisamente, pela consciência de que a emancipação não ocorreu junto à abolição formal da escravatura e, portanto, é um projeto inacabado – e desdobrada nessa leitura da antinegritude (*anti-blackness*) como força geradora do mundo e articuladora do humano em oposição ao negro. Isso implica dizer que a noção de morte social como relação de poder que marca as posições negras não pode ser deslocada para outras relações de poder, porque estas não necessariamente estão construídas em oposição ao Humano e ao Mundo. Ocorre que, embora não se possa (nem seja esse meu interesse aqui) equalizar a marca da escravidão com o tipo de inexistência projetada contra as vidas trans, talvez seja possível refigurar a noção de morte social

a fim de dar conta da inviabilidade ontológica, sentimento de inexistência e posicionalidade menos-que-humana de certas experiências dissidentes de gênero. Afinal, num mundo antitrans (também este mundo), trans é doença (literalmente!).

Gostaria, entretanto, de escapar, nesse movimento, da obsessão estatística, a fim de povoar essa percepção da morte social com mais do que dados estruturais da necropolítica quanto à matabilidade das vidas trans em contextos como o do Brasil. Quero partir do movimento mesmo a partir do qual, no quadrinho de *Sapatoons*, o corpo objetificado (e abjetificadx) pela interpelação negativa do mundo apodrece e definha, e no trecho de Claudia Rodriguez dedicado às travestis que morrem antes mesmo de saber que estavam vivas. Ambas as imagens tensionam o espaço da vida social (as zonas do ser, num paralelo à noção fanoniana) com a presença dessa morte social trans que o atravessa e circunda, e dão a ver – a partir de evocações do ódio e da violência socialmente destinadas a interditar a possibilidade mesma de emergência e articulação dessas vidas – o modo como o que estrutura o mundo e a possibilidade de ser no marco da supremacia cis é a reprodução da interpelação negativa que projeta as corporalidades trans e desobedientes de gênero em espaços de inexistência que são zonas de não ser e são também o que aqui vem sendo chamado de morte social.

Mas o ponto dessa aproximação não é só o de afirmar a morte social, apresentada aqui em sua densidade paradigmática. Embora eu queira insistir na crueza e crueldade desses regimes e processos – o que me leva a uma adesão da noção afro-pessimista da morte social como cativeiro (*captivity*) onde se reproduz a morte como expectativa social das vidas negras e trans –, gostaria de prosseguir com Jared Sexton[7] numa abordagem que não nega a vida da morte social, ou seja: que insiste na aposta tão impopular quanto improvável de que a morte em vida é tanto uma forma de morte quanto de vida, que o inexistente habita, enfim, certa posição, e paradoxalmente existe em sua inexistência.

> *Uma morte viva é tanto uma morte quanto uma vida. Nada no afro-pessimismo sugere que não haja uma vida (social) negra, somente que a vida negra não é uma vida social no universo formado pelos códigos do estado e da sociedade civil, do cidadão e do sujeito, da nação e cultura, da pessoa e do lugar, da história e da herança, de todas as coisas que a sociedade colonial tem em comum com o colonizado, de tudo que o capital tem em comum com o trabalho – o sistema mundial moderno. A vida negra não é vivida no mesmo mundo em que o mundo vive, mas vivida* **underground***, no espaço exterior*[7] *(p. 28).*

O que me interessa evidenciar, aqui, é o modo como, na medida mesmo em que não pode ser caracterizada como uma vida social, a vida negra – e insisto, a vida trans – também não pode(m) ser pensada(s) na medida do sujeito, do sujeito crítico, da ação política

ou da sociedade. Trata-se, mais bem, de uma socialidade vivida aquém da socialidade, de uma agência experimentada aquém do sujeito. É certo que pensar tal forma de vida implica pensar uma problemática que se projeta sobre a vida ela mesma, conforme Sexton assinala:

> *Qual é a natureza de uma forma de ser que apresenta um problema ao pensamento do ser ele mesmo? Mais precisamente, qual é a natureza de um ser humano cuja humanidade é, radicalmente e por definição, posta em questão; um ser humano cuja humanidade projeta a questão do ser humano como um todo? Ou, mais bem, cujo ser é a força geradora, a ocasião histórica, e o subproduto da questão do ser humano em geral? Como é possível pensar que existe um ser cuja questão específica de sua existência é a condição de possibilidade e a condição de impossibilidade para qualquer pensamento sobre o ser? [...]) O que é o ser de um problema?*[7] *(p. 6-7).*

Numa crônica recente publicada num jornal francês sob o título "*Mon corps n'existe pas*" ["Meu corpo não existe"], Paul B. Preciado[9] (2016) salienta a contradição evidente entre a materialidade de seu corpo vivo, produzido biomorfologicamente pela "administração contínua de testosterona", e a sua inexistência do ponto de vista da lei e da máquina burocrática que define o acesso (ou exclusão) do domínio da cidadania. O corpo trans é negado em sua realidade como condição de afirmação da existência juridicamente incontestável do mundo no qual o corpo trans não existe; sua inexistência é, portanto, o que funda o mundo em que "a nação, o juiz, o arquivo, a lei, a família, o documento, o centro de internação, a psiquiatria, a fronteira"[9] existem.

O pequeno texto de Preciado[9] articula alguns termos cruciais para uma possível elaboração dessa "existência inexistente" (*inexistante existence*) das vidas trans no marco da socialidade fundada pela heterocissupremacia binária de gênero. Ainda assim me parece que, sem a devida articulação dessa dimensão crucial da experiência dissidente de gênero com o problema da morte social na vida negra, pode-se tender a uma visão reformista que, ao somente buscar os meios para fazer as vidas trans existirem como parte do aparato burocrático e jurídico da cidadania, deixe escapar a densidade do problema que a inexistência social impõe à socialidade (e, por extensão, aos aparatos burocráticos e jurídicos da cidadania).

O que é, afinal, o ser de um problema? Como, dada a densidade da inexistência social, pressentir e tatear o lastro dessas existências inexistentes e de seu movimento do mundo? Antes de prosseguir com as perguntas, gostaria de evocar "a parte mágica" do último quadrinho da história dos *Sapatoons*[6] trazida na abertura deste subcapítulo: o pinto de silicone, resíduo objetual da vida trans apodrecida pela insistente interpelação negativa dos agentes humanos do mundo. Simultaneamente, uma metáfora da morte

do sujeito e um sinal da resistência insuspeitada do objeto; a parte de uma equação que envolve morte e vida social, plástico e carne, natureza e artifício. É ao tocar a morte, esse espaço social povoado por inexistências, que o corpo desenhado no quadrinho se traduz numa entidade eterna, cósmica. Não, não se trata, entretanto, da reciclagem de uma mitologia da morte como mergulho na eternidade, mas de uma potente metáfora que conecta o problema da morte social ao movimento objetual das forças que se confunde com a vida; uma metáfora que, aqui, finalmente, projeta um passo para além da limitada noção de existência como sinônimo de sujeição.

Ontologias Fugitivas

Há um momento crucial do quinto capítulo, sobre A Experiência Vivida do Negro, no Pele Negra, Máscaras Brancas de Fanon[1], onde se dá, a meu ver, um encontro emblemático entre uma consciência política de si como ser e desse ser como um objeto em meio a outros objetos. Não é, nesse caso, a marcação "olhe, um preto!" ou uma de suas derivações, como "olha, ele é bonito, esse preto...", mas precisamente o momento em que ele responde: "o preto bonito tá cagando pra você, madame!". É o evento da raiva subindo "de todas as partes dispersas do *seu* ser", o acontecimento de um tremor que lhe devolve à vida, ou seja, à luta pela vida no campo da morte social que a colonialidade inaugura, estabelece e mantém.

Segue-se a esse momento a articulação de duas estratégias políticas contingentes e dicotômicas. A primeira – a ser performada por certo sujeito – envolve a adesão a procedimentos racionalizadores, que implicam um combate feito no campo das ideias em debate. Refutar o ponto de vista da racialização colonial com base em argumentos, estudos, contrapontos consistentes ou, em outros termos: constituir para si um sujeito no sentido branco e moderno, capaz de se apropriar do próprio pensamento para fazer-se existir por intermédio dele, no campo supostamente simétrico do diálogo intelectual. No curso dessa elaboração, no entanto, Fanon dispara:

Eu tinha racionalizado o mundo e o mundo tinha me rejeitado em nome do preconceito de cor. Desde que, no plano da razão, o acordo não era possível, lancei-me na irracionalidade. Culpa do branco, por ser mais irracional do que eu! Por pura necessidade havia adotado o método regressivo, mas ele era uma arma estrangeira; agora estou em casa; fui construído com o irracional; me atolo no irracional; irracional até o pescoço. E agora, vibra a minha voz[1] *(p. 113).*

Esse mergulho na irracionalidade de Fanon – que é, por sinal, a segunda estratégia de luta que sua raiva desdobra –, mais do que uma simples recusa do racionalismo, caracteriza um momento de encontro objetivo com a própria objetualidade; como o

momento em que, de fato, ele se descobre "objeto em meio a outros objetos" e pode, enfim, ensaiar o "autêntico ressurgimento" potencialmente inscrito na "zona de não ser"; a ocasião de acesso a certa sensibilidade ou sensitividade que reposiciona o ser e o mundo, fundindo um no outro.

E eis o preto reabilitado, "alerta no posto de comando", governando o mundo com sua intuição, o preto restaurado, reunido, reivindicado, assumido, e é um preto, não, não é um preto, mas o preto, alertando as antenas fecundas do mundo, bem plantado na cena do mundo, borrifando o mundo com sua potência poética, "poroso a todos os suspiros do mundo". Caso-me com o mundo! Eu sou o mundo! O branco nunca compreendeu esta substituição mágica. O branco quer o mundo; ele o quer só para si. Ele se considera o senhor predestinado deste mundo. Ele o submete, estabelece-se entre ele e o mundo uma relação de apropriação. Mas existem valores que só se harmonizam com o meu molho. Enquanto mago, roubo do branco "um certo mundo", perdido para ele e para os seus. Nessa ocasião, o branco deve ter sentido um choque que não pôde identificar, tão pouco habituado a essas reações. É que, além do mundo objetivo das terras, das bananeiras ou das seringueiras, eu tinha delicadamente instituído o mundo verdadeiro. A essência do mundo era o meu bem. Entre o mundo e mim estabelecia-se uma relação de coexistência. Eu tinha reencontrado o Um primordial. Minhas "mãos sonoras" devoravam a garganta histérica do mundo. O branco teve a dolorosa impressão de que eu lhe escapava, e que levava algo comigo. Ele revistou meus bolsos. Passou a sonda na menos desenhada das minhas circunvoluções. Em toda parte só encontrou coisas conhecidas. Ora, era evidente, eu possuía um segredo[1] (p. 117).

Se a experiência negra, para retomar Wilderson[8] e o afro-pessimismo, é inseparável de um sentido de violência e cativeiro – que está presente também nesse momento do texto fanoniano, em que o preto, mesmo reabilitado, é revistado pelo branco –, ela tem, ao mesmo tempo, um segredo. Pois, em sua objetualidade, a experiência negra "rouba do branco certo mundo", que é o mundo ele mesmo. A relação do branco com o mundo, conforme Fanon[1] acusa, é uma de separação fundamental, entre o sujeito e o mundo que ele domina, submete, apropria. O mundo, portanto, quando pensado do ponto de vista do branco (que é o sujeito), é um mundo objetificado. E é nesse sentido que o preto reabilitado de Fanon[1] torna-se o mundo quando se descobre objeto em meio a outros objetos.

Essa objetualidade do preto, que é tanto o resultado cru e cruel do sequestro sistemático da negritude pela ontopolítica antinegra do mundo dos brancos quanto o movimento de forças capaz de fazer o negro "palpitar no próprio movimento do mundo",

é o modo de ser que se estende entre, por meio de e acerca da pretensa oposição entre morte e vida sociais. Onde o cativeiro encontra a fugitividade e o movimento que escapa reacessa, indefinida e incessantemente, a cela, a fronteira e a prisão para, uma vez dentro, seguir planejando a fuga. Fred Moten e Stefano Harney[10], em seu "*The Undercommons*", escrevem sobre um planejamento de fuga que é, ao mesmo tempo, já uma *performance* da fuga e uma fantasia no porão (*fantasy in the hold*). No seu prefácio à tradução para o português do capítulo "Os *undercommons* e a Universidade", Osmundo Pinho[11] produz uma imagem forte e bonita a partir da qual se torna evidente o sentido dessa fantasia no porão, que é a vida negra:

Em uma região de Salvador da Bahia, conhecida como Cidade Baixa, há uma aprazível vizinhança à beira-mar, cercada por comunidades pobres; é a praia da Ribeira. Jovens das redondezas reúnem-se nas noites de domingo para dançar no meio da rua ao som do gênero musical mais popular e odiado da cidade. O pagode. A música do gueto e da favela. E também da licenciosidade desbragada. Ultrajante. Meus colegas na universidade odeiam o pagode. Feministas aprovaram uma lei estadual que visa limitar o seu alcance. Para a polícia, os jovens pagodeiros da Ribeira são bandidos. A festa é "fugitiva" e ocorre de improviso nas ruas. O som dos carros em alto volume. Adolescentes de ambos os sexos remexem todo o corpo freneticamente. A rua está lotada. A música é muitas vezes sensual, alguns dizem pornográfica. Mas também é a indiscutível "voz do gueto," que exalta a identidade da favela, denuncia a violência policial e o preconceito. "Vai começar o tiroteio, vai começar. Clack, Clack. Bum. Clack, Clack, Bum." Berra, no alto-falante, o cantor Ed City. Em intervalos regulares, o carro da polícia dobra silenciosamente a esquina e atravessa a multidão, repentinamente imobilizada. A música cessa. Ninguém mais dança. Até que o carro dobra a esquina novamente e tudo recomeça. Seguimos fantasiando no porão. Juntos, "com e para" os "undercommons"[11] (p. 3).

Pode-se argumentar que esta não é, de todo, uma imagem triunfante de resistência, que a "fantasia no porão" significa nada mais que a demissão radical da vida negra no quadro da socialidade, que esse efeito produzido pela passagem da polícia é a atualização incessante do sentido de violência e cativeiro que envolve as vidas negras – e empobrecidas. Sim, mas o que esse argumento não pode ignorar é a insistência concomitante de uma fugitividade que, mesmo inseparável do cativeiro, engaja-se num movimento para fora e além da cerca, para fora e além do muro alto. A dança que recomeça, apesar das investidas intervalares do carro da polícia, é, na imagem desenhada por Pinho[11], o movimento fugitivo que se confunde ao próprio movimento do mundo.

Denise Ferreira da Silva (2016)[12], tomando como ponto de partida a assim chamada "crise dos refugiados" no continente europeu, insiste numa crítica fundamental à separação fundante do texto moderno entre o sujeito (o nós) e o outro (o estrangeiro), a fim de ensaiar um programa ético-político que não reproduza a violência do pensamento moderno e, por isso mesmo, seja capaz de pensar a socialização por "fora do texto moderno". O ponto de seu texto, como o próprio título evidencia, é o de pensar a diferença sem reproduzir a separabilidade, isto é, sem estruturar a lógica de dominação e controle que precipita o ordenamento do mundo, para então ir em direção a um modo de pensar o mundo "como um todo complexo sem ordem"[12].

Consideremos uma possibilidade: e se, em vez de O Mundo Ordenado, pudéssemos imaginar O Mundo como uma Plenitude, uma composição infinita em que cada singularidade existente está sujeita a se tornar uma expressão possível de todos os outros existentes, com os quais ela está emaranhada para além do espaço e do tempo[12] (p. 2).

Essa contundente reformulação do modo de pensar o mundo está, de alguma forma, implicada também no movimento iniciado por Fanon[1] e no qual eu tenho insistido aqui, como abertura à fugitividade do objeto, isto é, sua resistência ao cativeiro imposto pelo ordenamento do mundo: e se, ao descobrir-se objeto em meio a outros objetos, determinada entidade pudesse, em vez de encontrar seu lugar no mundo, perder-se no movimento indefinido de um mundo "em que cada singularidade existente está sujeita a se tornar uma expressão possível de todos os existentes"[1], de um mundo que, não importa o quão singular, é sempre já uma manifestação desse movimento objetual das forças rumo à não separabilidade entre as entidades e o mundo.

Se pensarmos o cativeiro como sendo a própria ideia de Mundo Ordenado, e a violência como mecanismo ordenador do texto moderno sobre a realidade das coisas, a possibilidade de uma fuga negra rumo à noite escura e cósmica da diferença sem separabilidade é o que cerca a socialidade moderna e se dá justamente no momento em que a morte do sujeito difere da morte da vida ela mesma; no momento em que a morte do sujeito coincide com "o autêntico ressurgimento" do objeto em sua plena fugitividade, que é, sempre já, sua identificação com o mundo, o fato até então insuspeitado de que o objeto é o inseparável do mundo, a *performance* do que Denise Ferreira da Silva chama de "diferença sem separabilidade"[12].

Fanon[1], baseando-se em trechos do Diário de um Retorno ao País Natal, de Aimé Césaire, sobre "aqueles que não exploraram/ nem os mares nem os céus/ mas conhecem o país do sofrimento/ nos seus mais insignificantes recantos"; "aqueles cujas únicas viagens/ foram de desenraizamento", conclui: "sim, todos eles são meus irmãos – uma

‘fraternidade áspera’ nos amarra a todos nós”[1]. Uma fraternidade áspera, uma coletividade fraturada e improvável, enfim, um nós que não é sujeito, pois não faz de seu ser um efeito da posse do mundo e do outro: um nós efetivamente outro, legião de objetos, a materialização de uma “ontologia irrealizável” que é, mais bem, uma “ontologia fugitiva”.

Em paralelo, o pinto de silicone no quadrinho de *Sapatoons*[6], como referente mágico da fugitividade trans, não é outra coisa senão o próprio corpo trans, pois já não vale a pena insistir, a esta altura, numa distinção ontológica entre a fisicalidade da carne e do plástico, uma vez que esses dois elementos convergem recorrentemente na formação desse corpo que, em sua feitura mesma, desafia as oposições natureza X artifício, sujeito X objeto, verdadeiro X falso, orgânico X protético. O corpo trans, aqui, é tão feito de carne quanto de silicone, e o pinto artificial não é menos um órgão do que o pâncreas ou o fígado. A “parte de você que é eterna”, não porque dura para sempre, mas porque escapa às cadeias da temporalidade do mundo ordenado, é tão “você” quanto a parte “orgânica” apodrecida. Mas “você” – que nesse caso sou também eu, com minhas cavidades, meu cu canibal, meus rituais de deformação e autoexperimentações químicas – já não é um ser próprio, um sujeito em sua autoidenticidade, mas uma força que confunde o pinto de silicone à terra e, então, à própria vida.

A “fraternidade áspera” adivinhada por Fanon[1] opera como princípio de conexão entre o inexistente social e esse plano de existência que é o mundo da não separabilidade. Aqui, a negritude e a desobediência de gênero convergem, misturam-se, afetam-se mutuamente num plano de conexão e contaminação no qual não é a posição negra ou a posição trans não binária (para falar em duas das posições identitárias que me situam no mundo) que interessam, mas, precisamente, a posição objeto entre objetos. Assim, o movimento ensaiado aqui não é o de tornar-se, mas o de perder-se na indefinição fugitiva daquilo que se é quando objeto.

Por fim, leio Fanon: “eu tinha necessidade de me perder absolutamente na minha negritude”[1]. E, ao mesmo tempo, enquanto escrevo compulsivamente estas páginas, e me olho num espelho quebrado, e me vejo talvez mais peluda do que gostaria, com roupas improvisadas e maquiagem malfeita, fracassada em meu exercício de tornar-me o que quer que seja, confusa e machucada, abjeta e objeto, com vinte e poucos anos, fugindo da masculinidade compulsória como quem foge deste mundo ordenado segundo lógicas que me projetam no espaço social da morte, tão apodrecida quanto triunfante em minha “parte mágica”, carne da *monstra que atravessa isso aqui,* “palpitando no próprio movimento do mundo”… Sussurro com a voz que me resta:

Eu tenho necessidade de me perder absolutamente na minha desobediência de gênero.

Referências

1. Fanon F. Pele Negra, Máscaras Brancas (trad. Renato da Silveira). Salvador: EDUFBA, 2008.
2. Mombaça J. Não existe o pós-colonial, 2017. Disponível em: <http://www.goethe.de/ins/br/lp/prj/eps/sob/pt16117914.htm>. Acesso em: 31 de Maio. 2017.
3. Butler J. The Psychic Life of Power: Theories in Subjection. California: Stanford University Press, 1997a.
4. Butler J. Excitable Speech: A Politics of the Performative. New York: Routledge, 1997b.
5. Mombaça J. Desmontando a Caravela Queer. IN: Catálogo forumdoc.bh.2016. Belo Horizonte: Filmes de Quintal, 2016.
6. Arruda L; Lopes S; Michel R. Sapatoons Queerdrinhos. Florianópolis: Publicação Independente, 2013.
7. Sexton J. The Social Life of the Social Dead: On Afro-pessimism and Black Optimism. IN: InTensions Journal. Toronto: York University, 2011.
8. Wilderson FB. We're trying to destroy the world – Anti-blackness and Police Violence after Ferguson. A interview with Frank B. Wilderson, III, 2014. Disponível em: <http://ill-will-editions.tumblr.com/post/103584583009/were-trying-to-destroy-the-world>. Acesso em: 31 de Maio. 2017.
9. Preciado PB. Mon corps n'exist pas, 2016. Disponível em: <http://www.liberation.fr/debats/2016/06/24/mon-corps-n-existe-pas_1461833>. Acesso em: 31 de Maio. 2017.
10. Moten F; Harney S. The Undercommons: Fugitive Planning and Black Studies. New York: Minor Compositions, 2013.
11. Pinho O. O muro e o débito: undercommons no Brasil, 2014. Disponível em: <http://corpoepolitica.blogspot.gr/2014/07/prefacio-undercommons-no-brasil-o-muro.html>. Acesso em: 31 de Maio. 2017.
12. Ferreira da Silva D. Sobre diferença sem separabilidade. Publicação comissionada pela 32ª Bienal de São Paulo, 2016.

Formato: 160x230mm
Composto em: Helvetica Neue LT Std
Papel couché fosco, 70g/m^2 (miolo)
Papel supremo, 250g/m^2 (capa)
Belo Horizonte – 2017