

Trauma e sintoma social

resistências do sujeito *entre* história individual e história da cultura



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

Eliana Dable de Mello

TRAUMA E SINTOMA SOCIAL:
resistências do sujeito *entre* história individual e história da cultura

Porto Alegre
2010

Eliana Dable de Mello

**TRAUMA E SINTOMA SOCIAL:
resistências do sujeito *entre* história individual e história da cultura**

Tese apresentada no Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito para a obtenção do grau de Doutora em Educação.

Orientadora:
Prof^a. Dra. Rosa Maria Bueno Fischer

Linha de Pesquisa: Ética, Alteridade e Linguagem na Educação.

Porto Alegre

2010

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

M586e Mello, Eliana Dable de

Trauma e sintoma social: resistências do sujeito entre história individual e história da cultura / Eliana Dable de Mello; orientadora: Rosa Maria Bueno Fischer. Porto Alegre, 2010.

203 f.

Tese (doutorado) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Faculdade de Educação. Programa de Pós-Graduação em Educação, 2010, Porto Alegre, BR-RS.

1. Trauma. 2. Subjetividade. 3. Sintoma social. 4. História. 5. Linguagem. 6. Periferia Urbana. 7. Atenção primária em saúde. I. Fischer, Rosa Maria Bueno. II. Título.

CDU – 614(816.5)

Bibliotecária Neliana Schirmer Antunes Menezes – CRB 10/939

neliana.menezes@ufrgs.br

Eliana Dable de Mello

TRAUMA E SINTOMA SOCIAL:
resistências do sujeito *entre* história individual e história da cultura

Tese apresentada no Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito para a obtenção do grau de Doutora em Educação.

Aprovado em 30 ago. 2010.

Prof^a. Dra. Rosa Maria Bueno Fischer – Orientadora

Prof^a. Dra. Simone Moschen Rickes – UFRGS

Prof^a. Dra. Clarice Salete Traversini – UFRGS

Prof^a. Dra. Miriam Debieux Rosa – USP

Prof^a. Dra. Maria Angélicaa Zubaran – ULBRA

*Para minha filha Antonia,
pela experiênciã do amor que conjuga
passado, presente e futuro.*

AGRADECIMENTOS

A realização desta tese só foi possível por termos contado com o tempo disponibilizado pela redução da carga horária funcional, no Grupo Hospitalar Conceição. Tempo é a matéria mais preciosa para a produção de uma escrita; a permissão para que esta o ocupasse é de meu profundo reconhecimento.

À minha orientadora Rosa Maria Bueno Fischer, pela oportunidade privilegiada de contar com sua pronta acolhida para o nascimento desta pesquisa, pelo compartilhamento de ideias, inquietações e tantos bons momentos neste percurso e, muito especialmente, pela confiança e autorização da experiência de liberdade que marcou esta produção.

Aos colegas do NEMES – Núcleo de Estudos de Mídia, Educação e Subjetividade, pelo compartilhamento de questões e discussões sobre este e outros trabalhos.

Aos colegas Carmen Backes, Marcelo de Andrade Pereira, Amadeu de Oliveira Weinmann e Roselene Gursky, pela rica interlocução durante os anos de convívio acadêmico.

À Simone Moschen Rickes, pela acolhida generosa e adubação das sementes iniciais das questões que norteiam este trabalho.

À Ana Costa, pela peculiar generosidade e alegria com que comparte o saber em seu ensino.

À Gilka Girardello e à Analice Palombini, pelas contribuições no momento da qualificação do projeto de tese.

Aos autores a quem recorri para alicerçar este esforço de reflexão, pela companhia na solidão da escrita.

Aos colegas da Unidade Sesc, pela compreensão frente ao meu necessário afastamento das atividades de trabalho, durante o período de produção da tese.

À Marli e a Leca, fontes de inspiração deste trabalho.

Aos usuários da Unidade Sesc, pelo privilégio do tanto que aprendo no meu cotidiano de escuta clínica e no compartilhamento do viver.

Ao Conselho Local de Saúde, pela capacidade de renovação e persistência em sustentar um espaço de discussão e debate na comunidade, e, em particular, ao seu atual presidente, Sr. Ozires França da Rosa, pela rica interlocução.

Aos parceiros dos Pontos de Cultura do GHC, acentuando o “Vila na Trilha”, pelo compartilhamento de sonhos e esperanças.

Aos colegas do Núcleo de Psicologia do Serviço de Saúde Comunitária do GHC, profissionais, residentes e estagiários, pela parceria na construção e aprimoramento da formação, ensino e pesquisa desenvolvidos conjuntamente.

Aos colegas da Linha de Cuidado em Saúde Mental e do Núcleo de Cultura do Grupo Hospitalar Conceição, que se somam no projeto de construir novos paradigmas coletivos para a ação institucional, destacando-se o (des)empenho dos assessores Jose Mauricio de Oliveira e Everton Soeiro, para sua viabilização.

À Thais Alessa Leite, pela amizade e entusiasmo no compartilhamento de utopias.

À Fatima Rosane, pelo bem-vindo ombro amigo, quando este se fez necessário.

A Daniela Wilhelms, pelo afeto, delicadeza e alegria que esparrama pelo mundo, e que só pelo fato de existir já nos faz ter maiores esperanças na humanidade.

À Marta Jardim e à Heloisa Paim, queridíssimas amigas e fiéis interlocutoras, em que um mesmo fundamento ético permitiu, no transcorrer de mais de uma década, o diálogo entre campos distintos, e a quem devo a descoberta da riqueza da antropologia.

Ao “povo” do “Borges da Costa”, onde a noção de história foi sendo aprendida no entrecruzamento de tantas histórias, formando linhas que ainda hoje, passados 25 anos, compõem vivas tramas mineiras e gaúchas. Henrique Moreira de Castro e Neice

Müller Xavier Faria são os nomes que as representam aqui, pelos fortes laços de amizade.

À família Becker da Costa, por sua amizade e apoio “logístico” em todos os momentos necessários.

A Manuel da Costa, pela disponibilidade não só em autorizar o uso de seu trabalho, quanto por ter executado ele próprio o projeto gráfico das imagens, que trouxeram tanta riqueza a esta pesquisa.

Às famílias Mello e Demarco, que carinhosamente me preservaram de problemas no período de escrita do trabalho, e por suas manifestações de afeto.

E, muito especialmente, ao Egidio e à Antonia, por me ofertarem o “ninho” no qual esta tese se gestou, pelo transtorno dos horários e do ambiente doméstico que dela decorreram, e ainda por suportarem minha necessária ausência em presença, neste período o qual, de alguma forma, todos ainda sentiremos saudades.

*O senhor não percebe como tudo o que
acontece é sempre de novo um começo?*

(RILKE, [1903] 2007, p. 60)

RESUMO

O ponto de partida desta tese são questões suscitadas pela prática clínica desenvolvida pela autora, psicóloga e psicanalista, em uma Unidade de Saúde de Atenção Primária, do Serviço de Saúde Comunitária do Grupo Hospital Conceição, vinculado ao Ministério da Saúde, na cidade de Porto Alegre (RS). O objetivo consiste em buscar compreender manifestações sintomáticas, referidas a atos de violência por parte de portadores do estigma de exclusão social, e, igualmente, as manifestações de protagonismo, marcadas pela presença de uma palavra singular em pulsação no laço social – ambas depreendidas do cotidiano nesse território de trabalho na periferia urbana. Nessa busca, foram investigadas as condições históricas e estruturais das quais adveio a captura dos corpos a quem foi atribuído tal estigma, assim como as operações psíquicas, necessárias para a constituição do sujeito em um laço discursivo; na investigação, levou-se em conta igualmente os efeitos da lógica neoliberal capitalista, que ordena a sociedade de classes no mundo ocidental contemporâneo. O estudo da historiografia das formações sociais que deram corpo ao mal-estar e às tensões sociais nas cidades brasileiras e, mais especificamente, na cidade de Porto Alegre, possibilitou conferir maior especificidade ao embate entre forças sociais desiguais e antagônicas – figuradas nas posições senhor e escravo –, que caracterizou o fundamento e o transcurso da maior parte da história local, regional e nacional. As condições históricas para o agenciamento subjetivo da parte mais frágil da contenda foram rastreadas neste estudo, relacionando as resistências a ocupar o lugar de dejetos à inscrição de novos traços discursivos, dos quais poderia decorrer, como potência, a emergência de novas séries de significação na cultura brasileira. Tendo trabalhado na interface entre a psicanálise freudolacanianiana e o campo da historiografia, com apoio em argumentos da clínica, este trabalho ratifica que a não transmissão de uma herança simbólica, a ser apropriada como um lugar para o sujeito no Outro, situa, por consequência, o traumático da objetualização como legado; o ato violento, nesta condição específica, é afirmado como o recurso pelo qual o sujeito tenta salvar sua singularidade. Igualmente ressalta-se o processo de agenciamento de uma refundação da história, que, hoje em dia, vem se efetuando em todo território nacional, como expressão legítima de uma posição discursiva, que articulou séries significantes a partir da inscrição de traços remontáveis ao período aqui estudado. A necessária função do reconhecimento do Outro e do semelhante para a constituição subjetiva foi demarcada, e considerações sobre as instituições e a técnica nesta clínica da exclusão foram exploradas na apresentação de três casos clínicos. Novas perguntas, de ordem ética, estética e política, a respeito dos temas da exclusão e da inscrição dos sujeitos na ordem social, são formuladas na conclusão deste trabalho da tese.

Palavra-chave: **Trauma. Subjetividade. Sintoma social. História. Linguagem. Periferia Urbana. Atenção primária em saúde.**

MELLO, Eliana Dable de. **Trauma e Sintoma Social**: resistências do sujeito entre história individual e história da cultura. Porto Alegre, 2010. 203 f. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010.

ABSTRACT

The starting point of this thesis are questions emerged from the clinical practice developed by the author, who is a psychologist and psychoanalyst, in a First Aid Health Unity (Unidade de Saúde de Atenção Primária), part of the Community Health Service of the Conceição Hospital Group, linked to the Health Ministry, in the city of Porto Alegre. It aims at understanding symptomatic manifestations, referred to acts of violence performed by individuals suffering from stigma of social exclusion, as well as to understand the manifestations of protagonism, characterized by the presence of a singular word in pulsation in the social bond – both emerged from the quotidian in this work field in urban periphery. In this quest, it was investigated the historical and structural conditions where the bodies that received such stigma stemmed from, as well as the psychic operations, necessary for the constitution of a subject in a discourse bond; during the investigation, it was also taken into account the effects of the neoliberal capitalist logics, which defines the society of classes in the contemporary western world. The study of the historiography of the social formations that originated the uneasiness and the social tensions in Brazilian cities and, more specifically, in the city of Porto Alegre, enabled this paper to assign greater specificity to the clash of unequal and antagonistic social powers – represented by the positions of ‘master’ and slave – that has characterized the basis and the existence of most of the local, as well as regional and national history. The historic conditions for the subjective agency of the most fragile part of the dispute were tracked down in this study, relating the resistance for occupying the trash object’s place to the inscription of the new discursive traits, from which the emergence of new signifying chains in the Brazilian culture could, potentially, arise from. Having worked on the interface between the Freudian/Lacanian psychoanalysis and the field of historiography, supported by clinic arguments, this work ratifies that the non-transmission of a symbolic heritage, to be appropriated as a place for the subject on the Other, determines, consequently, the traumatic of the objectalization as a legacy. The violent act, in this sense, is seen as a resource by which the subject tries to save their singularity, but it is also highlighted the process to renew history, which, nowadays, has been performing throughout the country, as a legitimate expression of a discursive position, which is considered as articulating significant series due to the entry of traces arisen from the period here studied. The recognition from the Other and from fellows creatures as a necessary function (agency) for subjective constitution was framed, and considerations about the institutions and the technique for deal with this clinic of exclusion were explored in the presentation of three clinical cases. New questions of ethical, aesthetic and political aspects, related to the issues of exclusion and subjective inscription in the social order, are proposed at the conclusion section of this thesis.

Keywords: **Trauma. Subjectivity. Social symptom. History. Language. Urban periphery. Primary health care.**

MELLO, Eliana Dable de. **Trauma e Sintoma Social**: resistências do sujeito entre história individual e história da cultura. Porto Alegre, 2010. 203 f. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	14
2 PROVOCAÇÕES TEÓRICAS INICIAIS	25
2.1 MELMAN, CALLIGARIS, JERUSALINSKY: uma discussão na psicanálise sobre o mal-estar em solo brasileiro	25
3 O LEGADO DO TRAUMA E O OUTRO	50
3.1 PSICANÁLISE E HISTÓRIA: EXPLORA-SE UM LITORAL.....	50
3.2. OS TEMPOS DO OUTRO E DO SUJEITO	58
3.3. SUJEITO E EXCLUSÃO NA HISTÓRIA DA CIDADE DE PORTO ALEGRE.....	81
3.4. NO BAIRRO VILA JARDIM	121
4 O SUJEITO <i>ENTRE</i> HISTÓRIA INDIVIDUAL E HISTÓRIA DA CULTURA	154
4.1 O MUNDO QUE NOS RECEBE.....	154
4.1.1 Caso 1. Alisson: o sujeito <i>entre</i> o individual e o coletivo	161
4.1.2 Caso 2. Jandira e seus cinco filhos: o sujeito e as instituições	166
4.1.3 Caso 3. Wilyam: luto e abertura do desejo	179
5 (IN) CONCLUSÃO : as margens do Gozo	189
REFERÊNCIAS	196

Introdução

O trabalho de pesquisa que aqui se apresenta decorre de questões suscitadas pela prática clínica desenvolvida enquanto psicóloga e psicanalista em uma Unidade de Saúde de Atenção Primária, na cidade de Porto Alegre. A Unidade Sesc, onde atuo desde 2006, faz parte do Serviço de Saúde Comunitária do Grupo Hospitalar Conceição (SSC/GHC), vinculado ao Ministério da Saúde e, portanto, sob as diretrizes do Sistema Único de Saúde (SUS). O SSC/GHC é composto de doze Unidades de Saúde, com equipes multidisciplinares, localizadas nas regiões Norte-Eixo Balthazar, Noroeste e Leste da cidade de Porto Alegre, atendendo uma população de aproximadamente 125 mil pessoas. Em termos socioeconômicos, pode-se dizer que o perfil desta população se caracteriza, de forma geral, pela diversidade, embora seja majoritariamente composto pelas classes populares. Bolsões de miséria fazem parte do território de abrangência de praticamente todas as Unidades do SSC, e costumam ser considerados, pela instituição, como zonas de maior risco em termos de Vigilância Epidemiológica.

O bairro Vila Jardim localiza-se na zona leste do município e abriga três Unidades de Saúde deste Serviço, sendo uma delas a Unidade Sesc. É uma região onde os contrastes típicos da urbanização das cidades brasileiras se dão a ver em uma paisagem que avizinha suntuosas construções arquitetônicas – cujos habitantes obviamente não fazem parte de nossa clientela –, com favelas de habitações subumanas.

Desde os primórdios de minha atuação no local, senti-me interrogada tanto pela especificidade do trabalho clínico que ali venho desenvolvendo, quanto pelas características do território de atuação. Inquietava-me com a enorme demanda por atendimento “psicológico” de crianças por problemas referidos a “agitação”, “agressividade” ou “dificuldades escolares” – encaminhadas seja pelas escolas públicas da região, pelo Conselho Tutelar, por pedido dos pais, ou pelos profissionais da própria equipe –; e também com o grande contingente de jovens envolvidos seja na delinquência, seja na criminalidade, principalmente ligada ao tráfico de drogas e seus

acertos de conta, o que se constitui em assunto recorrente nos consultórios e, conseqüentemente, entre os profissionais.

Um elemento em comum insinuava-se na forma com que os fenômenos explicitados nos chamavam atenção: uma intensa agressividade entre os pares. No caso das crianças, esta se manifestava no endereçamento ao semelhante, como acima mencionado, que é o colega, o próximo, expressando-se em circunstâncias que envolvem acirradas disputas, e resultando, frequentemente, em luta corporal. Estas são deflagradas sobretudo por situações relacionadas à palavra: manifestam-se nos apelidos que apontam para algum “defeito” na imagem corporal, ou em xingamentos, principalmente os que trazem a mãe da criança para a cena.

A brincadeira ou luta por eles chamada “pegação” ou “arreganho”, que é gozar com irritar o outro, e que envolve todas as faixas etárias, parece demarcar uma zona de fronteira, na qual brincar e brigar coabitam em um exercício periclitante, que passa, facilmente, à contenda corporal. O elemento lúdico e o elemento agressivo estão também entrelaçados em bordeantes jogos de linguagem – onde devemos considerar, portanto, certo comparecimento do Outro, em algum trabalho de versão. O jogo a que tivemos acesso, compartilhado por um grupo substantivo de crianças, consistia em, a cada dia, ser escolhida uma palavra aleatória, como “número”, por exemplo, que, naquele dia, as crianças não podiam falar em hipótese alguma. Isso tornava uma aula de matemática, no caso, uma arriscada empreitada... Aos infratores estavam previstas penas variadas, pequenas ou grandes “humilhações”, pequenas ou grandes investidas corporais.

Esta zona limítrofe, entre uma intensa agressividade e o apelo ao simbólico, também pode ser observada em nova versão na adolescência. Assim, a paixão pelo grafismo e a disposição para a criação grupal estão presentes, de forma fundamental, na formação dos “bondes”¹, os quais emergiram, conforme a escuta de versões locais, pelo

¹ Os “bondes” costumam ser descritos, na mídia porto-alegrense, como quadrilhas de jovens que se envolvem no tráfico de drogas e marcam confrontos com grupos rivais por meio da internet. Em nossa

desejo dos jovens de andarem em grupo, se atribuindo um “nome”², e de picharem a marca deste nome pela cidade. A apropriação dos “bondes”, por grupos que “querem só a violência” (conforme o que escutamos), tem mostrado sua face em acontecimentos de impacto na cidade, gerando inclusive mortes³. Isso tem desconstituído esta formação grupal enquanto alternativa de suporte para o trabalho subjetivo de inscrição, ao menos de parte de quem (lamentando a perda) já sabe que não deseja se envolver nesse tipo de confusão.

No que diz respeito à prática de delinquência e criminalidade juvenil, as disputas entre gangues rivais, em situação de “guerra” (como denotado pelos moradores), são constantes e apresentam um expressivo saldo de mortes a ser contabilizado pelos grupos envolvidos. Estas são sustentadas por uma cultura calcada na *vendeta*, que determina, previamente, quem será o próximo a morrer. A relação entre os fenômenos descritos sugeria a organização de uma “linha de montagem”, comandada pela hegemonia de uma pulsão de morte, a qual jamais deixou de nos suscitar interrogações sobre seus fundamentos e força de manutenção.

Propomos, aqui, a configuração de um sintoma social, na medida em que as manifestações acima descritas inscrevem-se no discurso dominante de nossa sociedade, como uma das principais fontes de seu mal-estar. “Eles” são assunto recorrente na cidade, como reafirmando a “civilidade” dos “não-eles”, e em exclusão ao seu Ideal. Poli (2005) – no livro *Clínica da Exclusão: a construção do fantasma e o sujeito*

leitura, trata-se de grupos de jovens, vários em cada bairro ou região da cidade, que se juntam por diversas razões. Em geral, oscilam entre, por um lado, exercitar a constituição de fraternias – pichar juntos, se arriscar e compartilhar experiências de bordas e laços de cumplicidade –, e por outro, na composição de gangues, que disputam, de forma violenta, diferenças imaginárias.

² Em nossa escuta, estes podem ser marcas publicitárias consideradas “valiosas”, derivando nomes, como: “Adideiros” (Adidas), “Naiqueiros” (Nike); ou então, nomes vinculados a um símbolo de revolta, como “Alcaidas” (Al Qaeda); e, ainda, “Tiranos”, “Perversos”, e outros mais pueris, como: “FLC” (Família Grande e Complicada), “Alas”, “Mala”, “Caixa”, e muito comumente, o próprio nome do bairro, ou então o nome de uma facção criminosa.

³ Dia 28/02/10 houve um confronto entre “bondes” de adolescentes rivais (um do bairro Vila Jardim e outro da zona norte de Porto Alegre), no Parque da Redenção, que teve como saldo um morto e quatro feridos, além de grande repercussão na cidade (esse episódio voltará a ser comentado oportunamente).

adolescente – faz notar que a palavra “exclusão” assumiu um lugar central na atualidade, tanto em estudos das Ciências Humanas, como em enunciados da mídia, o que a denuncia como um dos nomes do mal-estar contemporâneo, e mesmo como seu principal sintoma. Os “excluídos” seriam “todos aqueles que ficam à margem do espelho proposto pelo laço social” (Poli, 2005; p. 12).

No momento de ingresso no SSC/GHC, eu já havia iniciado o doutorado em Educação e trazia a bagagem de uma dissertação de mestrado⁴, cuja pesquisa – sob o título *Juventude & Utopia: experiências nas varandas de uma escola pública* – havia se territorializado na Escola Estadual Júlio de Castilhos; estabelecimento público de Ensino Médio e com histórico de tradição na política estudantil da cidade. A pergunta que buscava responder, naquele momento, era quanto às possibilidades de saídas singulares para a adolescência, enquanto operação psíquica de passagem, no contexto de massificação de valores, próprio da sociedade de consumo que vivemos. Conduzida pela escuta e leitura das experiências testemunhadas, concluí pela indicação da inscrição no espaço público, como um operador fundamental para essa travessia.

O projeto de doutorado encaminhava como proposta cartografar as formas de uso e de apropriação das novas tecnologias, por parte da juventude, e analisar as relações entre as experiências de criação com suporte tecnológico audiovisual (*áudio e visual*), e a reconstituição dos referentes pulsionais “voz” e “olhar”, que organizam a passagem do laço familiar ao laço social, que marca a operação psíquica da adolescência (Rassial, 1997). Entretanto, a imersão na realidade do território de trabalho da Unidade de Saúde deslocou radicalmente o foco de meu interesse de pesquisa.

Assim, no projeto de qualificação – defendido sob o título **Crianças de periferia e afirmação subjetiva: o que podem as palavras na educação?** –, buscou-se explorar a relação entre as condições para o estabelecimento de uma função narrativa e a constituição do psiquismo em possibilidade de afirmação subjetiva. Justificávamos

⁴ Realizada no Programa de Pós-Graduação do Instituto de Psicologia da UFRGS, sob a orientação do Prof. Dr. Edson Luiz André de Sousa, em 2004.

tal proposta, relacionando as manifestações cifradas na criança ao precário oferecimento, por parte do Outro social, de sustentação ancorada na força da palavra plena, ou seja, com potência simbólica. A prevalência da palavra, em sua dimensão imaginária ou normativa, pode ser observada tanto no âmbito da família como das instituições que a referenciam socialmente – e, tratando-se de crianças, a família e a escola compõem universo privilegiado para pesquisar o tema.

Embora a relação entre função narrativa e constituição subjetiva continue a ocupar lugar privilegiado, no trabalho que aqui se apresenta, o intervalo entre o projeto de qualificação e a escrita da tese possibilitou que recolocássemos os interrogantes também na dimensão histórica que circunscreve e condiciona os fenômenos observados. O elemento disparador desta alteração, na perspectiva do estudo, foi o momento da escrita dos casos escolhidos como emblemáticos para configurar nosso problema de pesquisa.

Para posterior seleção, procedeu-se a escrita de atendimentos de cerca de 20 casos, e, nestes, subjacentes às singularidades, verificou-se uma estrutura semelhante, na qual a desautorização de uma palavra própria e o corpo em posição objetalizada ao gozo do Outro apontavam para o estigma da exclusão frente ao espelho do discurso social. Muitas interrogações são suscitadas por estas condições no encontro com o outro/Outro, no que diz respeito ao nosso preparo para enfrentá-la – seja nas instituições, seja como abordagem, na prática clínica. Para tentar lhes fazer frente é que passamos a nos perguntar pelas condições históricas e estruturais das quais adveio essa captura dos corpos a quem foi atribuído um estigma.

Nesse sentido, esta tese tem por endereço os profissionais de diversas áreas de atuação que também se inquietam com as recorrentes atualizações sintomáticas aqui esboçadas, e que buscam modos de intervenção que não desconsiderem a alteridade das singularidades subjetivas, em seu contexto cultural e em suas possibilidades de construção de amparo simbólico. Constatando a existência de fecundos aportes teóricos na psicanálise – que contribuem para elucidação de suas determinações estruturais –, a proposta desta pesquisa é a de reuni-los e articulá-los com outras fontes, no sentido de

contribuir para compor um campo de saber, capaz de ancorar a direção de um trabalho clínico e institucional no âmbito público, e fazer frente a seus desafios e interrogações.

Sobretudo é de nosso interesse, ajudarmos a distinguir esse possível campo de saber, de uma concepção genérica de “vulnerabilidade”, a qual facilmente deriva a práticas assistencialistas e vitimizadoras, como forma de tamponar buracos, e sem questionar os efeitos subjetivos que geram. Preferimos a noção de “desamparo”, que se apresenta como mais precisa quando pensamos que a construção de “amparo” simbólico depende fundamentalmente da amarração dos três registros que dão consistência à realidade psíquica, e que são: o real, o simbólico e o imaginário, os quais se entrelaçam em operações metafóricas que recriam e dão lugar à operatividade do *ponto de falta* na estrutura. Em uma concepção psicanalítica, fechar o “buraco” significa exatamente obturar as chances de afirmação subjetiva.

Para desenvolvermos estas questões, partimos da indagação sobre o que possibilita a articulação de duas instâncias heterogêneas, como corpo e linguagem. Heterogêneas, visto que a linguagem não *vem* do corpo, ela é transmitida no encontro com o outro e *vem* do Outro. Na literatura psicanalítica, encontramos a indicação de que o que permite amarrar essas dimensões distintas que são o corpo e a linguagem vem a ser a construção da estrutura do mito, como forma de inscrever um “originário”, que possa recobrir a hiância que este encontro comporta. A questão sobre o “mito das origens” se apresentou a nós, então, por uma dupla via: uma voltada à ficção histórica, ou seja, sobre as condições da experiência para reformulação ou consolidação de mitos sociais, familiares e individuais; e outra, desde a suspensão ou cristalização que a perspectiva de um portador de estigma social coloca.

Lembramos, aqui, com Sandra Pesavento (1993, p. 388, grifos nossos), que “a autenticidade de um mito não se mede pela sua adequação ou não à realidade objetiva, mas, sim, *pelo poder de evocação e mobilização dos discursos e imagens*”. Poder de evocação este, que, para a psicanálise, se relaciona à fundação – pela operação do recalque – de uma memória, que diz respeito aos efeitos de inscrição de um significante paterno, que comporta, portanto, referências de filiação. Essa memória inconsciente, campo do Outro, opera justamente em uma lógica própria ao mito, individual e

simultaneamente coletivo, que um sujeito, através da operação psíquica da adolescência, vem a construir – enquanto versões dos nomes-do-pai – a partir da apropriação de elementos trazidos por mitos familiares e culturais.

É assim que, por meio dessa operação psíquica, se pode acessar Outra paternidade, que “aponta a linhagem por onde circula a transmissão significativa constitutiva de cada um como um entre os outros adultos em uma coletividade” (Ruffino, 2000, p.199). Esta função do mito, na estrutura, vem de que ele, nas palavras de Lacan ([1953] 1980; p. 49), “é o que confere uma fórmula discursiva a qualquer coisa que não pode ser transmitida na definição da verdade, porque a definição da verdade não se pode apoiar senão em si mesma, e é enquanto a palavra progride que ela a constitui”.

Em nossa percepção clínica, aquilo que diz respeito à consistência dessa amarração operada pelo mito, nesta clínica da exclusão, apresenta-se rasurado, precarizado, logo ali interrompido, sendo de pouca coesão um “mito familiar” articulável à genealogia e aos mitos que organizam a cultura na qual estas pessoas estão imersas. Como então poderia se constituir algum “mito individual”, que ancorasse o infantil, a conferir “poder de evocação e mobilização dos discursos e imagens”?

De uma versão das “origens”, em tais casos, pareciam existir apenas traços, cujo frágil encadeamento obstaculizava uma estruturação subjetiva capaz de sustentar um Eu em possibilidade enunciativa, já que todo sujeito determina-se por seu pertencimento a uma ordem simbólica. A dialética “sujeito-objeto” vem nos indicar que, quando um sujeito não advém no campo do Outro, o corpo vem a se apresentar como excesso, preso de certa posição “objetalizada” face ao Outro, o que implica na iminência da mais avassaladora angústia.

O que decorre disso, em nossa leitura, é que, estando mitigado o recurso simbólico conferido pela possibilidade de articulação significativa – que inscreve um *eu* no tecido discursivo do Outro –, o recurso à violência, como saída frente à angústia, é de fácil invocação como resposta, pois a falta de referências simbólicas leva o sujeito a ter que inventar – em outro referencial – as suas próprias soluções. O que se apresenta,

aqui, como um paradoxo, é que a possibilidade de encontro com o Outro, através do ato violento, se dá justamente como ruptura, forma pela qual o sujeito tenta salvar sua singularidade.

A não transmissão de uma herança simbólica, que possa indicar um lugar para o sujeito no Outro, situa, por consequência, o traumático da objetalização como legado. Entendemos, assim, que a violência, nestas condições, é a resposta que indica o fracasso do psiquismo em construir processos intermediários de anteparo, que venham a permitir a defesa frente ao imediatismo, convocado por um Supereu “obsceno e feroz”, no reiterado dizer de Lacan, que exige Gozo. É assim que, em nossa proposição, localizar e compreender os pontos de “passe” e de “impasse” que se produziram na história, no que concerne à constituição de um anteparo simbólico, pode também trazer maior clareza quanto à direção a ser apontada pela intervenção clínica e institucional.

O fato de a cultura popular estar calcada justamente na valorização da família extensa e compadrio, enquanto mediadores das relações entre os indivíduos e o meio social – tanto em um sentido econômico, quanto pelo compartilhamento de códigos de moral [conforme aponta a literatura antropológica que estuda grupos urbanos de baixa renda no Brasil (Jardim, 1998), e também nossa observação local], não nos parece em contradição com a articulação clínica aqui destacada. Pelo contrário, ajuda a dimensioná-la quanto aos efeitos de devastação subjetiva a ela relacionados, pois indica uma ruptura, uma descontinuidade com os sustentáculos maiores que organizam o laço social nesta comunidade. Os rituais de parentesco por compadrio, que, como veremos, foram apropriados pelas comunidades escravas em território brasileiro, implicaram justamente na possibilidade da construção de redes de solidariedade e da manutenção de elementos simbólicos das culturas de origem, recriados em novas dialéticas.

Nesse sentido, parece-nos fundamental destacar a vitalidade miúda e surpreendente que também encontra abrigo no bairro Vila Jardim, configurando redutos onde os “males” não sobrelevam as forças vivas que o compõe. Em nossa consideração, as classes populares das periferias têm muito a ensinar às cidades sobre solidariedade e reinvenção cultural, como bem atestam muitas produções. Além disso, pode-se apontar que o espaço clínico, em um sentido amplo, vem acolher justamente aquilo que se

desarticula dos arranjos sociais compartilháveis, e que uma clínica pública, por sua particular especificidade, constitui-se em endereço de encaminhamento dos casos “problemas” identificados e captados pelos múltiplos aparatos do Estado.

Entretanto, para além da intenção “normatizante” que domina o discurso institucional, o registro da insistência das manifestações clínicas apontadas alertou-nos sobre a extensão que tal desarranjo tem assumido no tecido social considerado. Esta constatação foi o que nos levou a perguntar pelos condicionantes estruturais e históricos, os quais dão relevância à inter-relação entre as produções da memória e a constituição de mitos fundadores. Enfim, este foi o percurso que nos conduziu a considerar o peso irrecusável das condições históricas para a formação do povo brasileiro e para a construção de suas memórias.

Mais de três séculos sob a vigência de um sistema escravista, dentro de um processo de colonização, exigiram-nos, assim, uma reflexão que averiguasse a possibilidade de que efeitos deste passado – que sabemos ter confiscado nomeações fundadoras – tivessem sobrevivido amalgamados a condicionantes próprios do presente. Por outro lado, a convivência com pessoas, no mesmo local, em quem é perceptível uma indubitável consistência subjetiva – marcada por uma palavra singular em pulsação *entre* outros –, tornava a configuração de nosso problema de pesquisa ainda mais complexo, mas indicava um novo caminho. Pois o que havia viabilizado a diferença de um protagonismo? O que possibilitou que alguns conseguissem construir uma versão das origens que legitimasse o nome sob o qual se distinguem? Quais as condições que propiciaram as possibilidades e as impossibilidades desta legitimação? Como se particularizou, na história dessa comunidade, o confronto entre as forças de Eros e de Thanatos?

Assim, nossos pontos de interrogação buscaram encontrar suas respostas no desenvolvimento desta tese. O primeiro apoio encontrado foi uma discussão que se costurava no trabalho de três autores de nossa bibliografia: Charles Melman, Contardo Calligaris e Alfredo Jerusalinsky. Qual a herança do processo de colonização e do correlato sistema escravista para a subjetividade do brasileiro é a questão que a orientava. Nesta discussão, cavamos um espaço para eleger um fio condutor, e este diz

respeito à possibilidade de irmos a reconhecer um agenciamento discursivo, ainda que fragmentário, próprio à posição do escravo, construído na zona de sombras do olhar senhorial.

Propusemo-nos, então, a explorar o litoral que se estende *entre* a psicanálise e a história, e a transitar nesta zona de vertigem, que se produz no encontro entre saberes heterogêneos, cujo limite implica o impossível e, por outro lado, abre o campo das possibilidades, como nos inspira a pensá-lo Ana Costa (2009; 2010). E como é desde nossa inscrição no campo da psicanálise que nos dirigimos ao campo da história, os fundamentos teóricos que naquele nos orientam foram trabalhados e explicitados, previamente ao encontro em interface. Como um sujeito se constitui na linguagem que vem do Outro, e quais as operações psíquicas que articulam as possibilidades de transitar nos tempos lógicos de sua implementação, foi o caminho que buscamos percorrer, para identificar os fundamentos próprios à construção das pontes que amparam simbolicamente um sujeito confrontado com a hiância que o condiciona.

Autorizamo-nos, por fim, a ingressar na historiografia, com nossa lanterna dirigida à cidade de Porto Alegre, mas cuidando para não perder de vista sua relação contextual com o estado da qual é a capital, e com o país a que pertence. Nela, enfocamos, no transcorrer dos séculos, algumas de suas histórias (e estórias – hi(e)stórias?), cujas marcas têm escrito o texto psíquico no inconsciente dos corpos que a têm habitado no tempo.

Entramos, por fim, no bairro Vila Jardim, acompanhando os passos de sua formação para identificarmos os passes e os impasses que se atualizam nos paradoxos do presente. Os argumentos da clínica permitiram então dar voz às subjetividades que se expressam em versões de diferentes consistências narrativas. Da multiplicidade com que o singular comparece em nosso cotidiano de trabalho, escolhemos três casos para evidenciar os nexos que articulam no inconsciente, o individual e o coletivo.

Há que registrar, nesse sentido, a contundência com que duas obras – da série *Nexos* – do fotógrafo Manuel da Costa (“Nexo # 1”, na capa e “Nexo # 6, antecedendo o ponto de conclusão do trabalho), revelam, na síntese em suspensão de uma imagem

dialética, a heterogeneidade de registros no encontro de fragmentos – do passado no presente – com a grade do simbólico, que vem dar ensejo a leituras. Assim, reflexões no campo ético-estético-político finalizam o nosso trabalho.

Capítulo 1 – Provocações teóricas iniciais:

Melman, Calligaris, Jerusalinsky – uma discussão sobre o mal-estar em solo brasileiro.

A zona de “delinquência” e “criminalidade”, que encontramos na periferia de Porto Alegre, tem uma espantosa visibilidade no imaginário da cidade, aliás, típica do meio urbano brasileiro – desde que a consideremos como uma cidade “outra”, dissociada da sociabilidade ordenada que se pensa produzir na cidade de “verdade”, aquela que habitamos de fato. É certo que se torna cada vez mais difícil sustentar esta dicotomia, o que demanda mais esforço de segregação. A “outra” cidade insiste em se apresentar no temor ao assalto, no confronto direto com a violência. Violência deles, do “outro”, evidentemente. Então o “problema” passa a ser enfrentado com o aparato das instituições em atribuição de “consertar” o inaceitável. Em parte por adesão a esse ideal irrealizável, em parte porque os recursos financeiros que demandam já se inscrevem na lógica de distribuição dos bens, o que o faz despencar na ordem das prioridades, este “conserto” se revela impossível. “Culpa” de quem? Ora, a “culpa” é dessa população marginal, com suas famílias “desestruturadas”, sem “valor moral” e que não tem mesmo jeito: tem que ser é reprimida – “falta é presídio”, esta é a resposta dominante.

Felizmente, a resposta dominante é apenas *uma* resposta em posição de domínio. O que implica a existência de outras respostas, de diferentes afetações por um mesmo problema. Aliás, já também não é o mesmo problema. Pois se surgem novas respostas, é justo pensarmos que o problema foi configurado, também, de forma diferente. Outros pontos de visibilidade ganharam forma e sustentam abordagens dissonantes com a hegemônica, e com ela disputam espaço. Nosso interesse com este trabalho é potencializar olhares e vozes que destoam das explicações apressadas e totalizantes, e com isso abrir novas interrogações e horizontes para o tema.

Para dar contorno às questões que pretendemos abordar, tomaremos como ponto de partida o mal-estar intrínseco à cultura, tal como propôs Freud, em 1930, no texto,

justamente intitulado “O Mal-Estar na Cultura”. Neste trabalho, Freud – que sabemos nunca ter deixado de insistir na impossibilidade de teorizarmos o Eu sem uma leitura do social – compreende o mal-estar enquanto estruturante de nossa condição humana, emergindo como resultado da relação dos homens com a natureza, com o próprio corpo e com os outros, na busca da felicidade e da evitação do sofrimento. Ele confere, como algo digno de espanto, que justamente a cultura, a qual foi criada pelos próprios homens e que fornece os recursos necessários para que estes melhor se protejam das intempéries da natureza e dos males do corpo, seja indicada pelos homens como a principal fonte de seu mal-estar.

As dificuldades provenientes das relações sociais serão então o foco da análise freudiana nesse texto, pois para Freud tão logo os homens se defrontem com a tarefa de viver juntos, o “conflito de ambivalência” é posto em ação, pela articulação entre desejo e culpa. A luta entre Eros e a pulsão de morte caracteriza, para o autor, não apenas o processo de civilização sofrido pela humanidade, mas também está vinculada ao processo de desenvolvimento do indivíduo. Pois tais processos são frutos de uma tarefa, atribuída por Eros e incentivada pelas exigências da realidade, de unir indivíduos isolados numa comunidade ligada por vínculos libidinais, a expensas do programa do princípio do prazer, voltado para a felicidade pessoal. É nesse sentido que Freud afirma que também a comunidade desenvolve um superego, sob cuja influência se produz a evolução cultural. O que implica em dizer que “o desenvolvimento cultural do grupo e o desenvolvimento cultural do indivíduo, se acham, por assim dizer, sempre interligados” (Freud, [1930] 1996; p. 144).

Neste texto, Freud retoma as proposições trabalhadas em “Totem e Tabu” ([1913] 1968), e assevera que a vida humana em comum só se torna possível pela reunião de uma maioria mais forte do que qualquer indivíduo isolado. “A substituição do poder do indivíduo pelo poder de uma comunidade constitui o passo decisivo da civilização. Sua essência reside no fato de os membros da comunidade se restringirem em suas possibilidades de satisfação, ao passo que o indivíduo desconhece tais restrições” (Freud, [1930] 1996; p. 101-02). A justiça é, portanto, para o autor, a primeira exigência da civilização. Daí decorre que grande parte das lutas da humanidade

centra-se em encontrar uma “acomodação conveniente” entre as reivindicações do indivíduo e as reivindicações culturais. Assim, para Freud, “um dos problemas que incide sobre o destino da humanidade é o de saber se tal acomodação pode ser alcançada por meio de uma forma específica de civilização ou se este conflito é irreconciliável” (idem, p. 102).

A existência da inclinação para a agressão, da mútua hostilidade primária dos seres humanos, constitui, para o autor, o maior obstáculo à civilização. Além disso, como Freud reitera neste texto (e no transcorrer de sua obra), a capacidade de discriminação entre bem e mal não é intrínseca ao humano, mas provém da influência da autoridade externa da qual o sujeito depende, e que o ameaça com a “perda do amor”, produzindo “angústia social”. É apenas por essa influência que um desejo agressivo, condizente com o princípio de prazer, torna-se “maldade”, o que denota a intensa interpenetração de “mundo externo” e “mundo interno”. As consequências psíquicas advindas desta condição de interligação estrutural ao Outro, na gênese da distinção entre “bons” ou “maus” desejos, serão retomadas mais adiante. Por ora, interessa-nos salientar que o que diz respeito ao semelhante, ao “próximo”, para Freud, está condicionado a que

[...] os homens não são criaturas gentis que desejam ser amadas e que, no máximo, podem defender-se quando atacadas; pelo contrário, são criaturas entre cujos dotes instintivos deve-se levar em conta uma poderosa quota de agressividade. Em resultado disso, seu próximo é, para eles, não apenas um ajudante em potencial ou um objeto sexual, mas também alguém que os tenta a satisfazer sobre ele a sua agressividade, a explorar sua capacidade de trabalho sem compensação, utilizá-lo sexualmente sem o seu consentimento, apoderar-se de suas posses, humilhá-lo, causar-lhe sofrimento, torturá-lo e matá-lo. – *Homo homini lupus*. Quem, em face de toda a sua experiência da vida e da história, terá a coragem de discutir essa asserção? (Freud, [1930] 1996, p. 116)

Embora a psicanálise hoje, pós-Lacan, tenha condições de questionar o caráter “instintivo” dessa agressividade, não resta dúvida quanto ao indiscutível da asserção freudiana. A capacidade de escravização do outro manteve presença constante na história da humanidade e, infelizmente, a história brasileira configura um de seus expressivos testemunhos. E é de se considerar que, embora sistemas escravistas tenham existido no decorrer da história, a escravidão que emergiu com a expansão mundial do

capital comercial europeu e a colonização do Novo Mundo foi desenvolvida em escala até então inédita, e configura-se como um dos mais cruéis sistemas de exploração da força de trabalho, desenvolvidos na história da humanidade (Aladrén, 2009).

Impõe-se, portanto, a consideração de que o mundo “civilizado”, que propalamos habitar hoje, gozou, direta e desbragadamente, por séculos, de corpos humanos aos quais pretendeu atribuir posição de objeto. Embora uma escravização moderna continue (cada vez mais) atuante – o que será mais adiante retomado para pensarmos os sintomas sociais atuais –, gostaríamos aqui de explorar, mais detidamente, os efeitos, sobre nosso país, de sua constituição ter se dado, desde seu nascedouro – e por um período que abrangeu quase quatro quintos de sua história –, sob um ordenamento jurídico que garantiu o poder legal de alguns escravizarem outros.

Nativos, colonizadores, escravos e colonos imigrantes são os personagens que perpassam e mantêm-se em certa permanência nas tramas narrativas do brasileiro. Divisão e miscigenação compõem uma complexidade irrecusável, para quem se aventura a analisar o mal-estar e os sintomas que se atualizam nas relações sociais no Brasil, dos quais o quadro por nós pincelado no início deste texto é apenas um recorte. Este recorte delimita em um bairro da cidade de Porto Alegre, capital do Estado do Rio Grande do Sul – sujeito, portanto, à inflexão das vicissitudes históricas locais e regionais –, um sintoma social referido à história brasileira, que diz respeito à exclusão e à produção de um *ethos* violento a ela relacionada.

Detectamos na literatura psicanalítica, sobre o tema do sintoma social em solo nacional, os contornos de uma discussão entre autores, que tecem diferentes argumentos para enfocá-lo. As consequências desses distintos enfoques não são irrelevantes ao objetivo de nosso trabalho; pelo contrário, é delas que pretendemos extrair os fundamentos que o alicerçam. Considera-se tal discussão como uma espécie de diálogo entre diferentes posições interpretativas que, em seu cerne, não podem ser desprezadas. Ou seja, todas nos parecem legítimas no que diz respeito ao apontamento de elementos justos e cruciais para a configuração do problema. A posição quanto ao seu delineamento – que incide nos impasses e nas saídas proposta – é o que está para nós em questão. É importante ressaltar que não é a obra como um todo dos autores o que

será aqui analisado, pois tal pretensão excede nosso interesse específico nesse estudo, mas, sim, alguns textos escolhidos que refletem a posição datada dos mesmos, quer dizer, a posição que, em nossa interpretação, os autores tinham no momento em que os escreveram. Nossa inserção nessa discussão teórica se dá, portanto, a partir de alguns textos circunscritos de Charles Melman, Contardo Calligaris e Alfredo Jerusalinsky, com os quais agora passaremos a trabalhar.

Em julho de 1989, no Colóquio Franco-Brasileiro, que aconteceu na *Maison de l'Amérique Latine*, em Paris, o psicanalista francês Charles Melman (2000a) trouxe, em sua exposição, intitulada “Casa Grande e Senzala”, ideias contundentes que reverberaram ainda muito tempo no campo psicanalítico lacaniano no Brasil. Apoiando sua fala no fato de ter analisado alguns brasileiros e supervisionado o caso de outros tantos, passa a propor uma escritura particular da organização subjetiva própria da situação colonial, que impediria a circulação do discurso que faz laço social. Segundo o autor,

Nossa relação com a linguagem nos introduz essas dimensões que vocês conhecem bem, do Real, do Simbólico e do Imaginário. Elas têm uma solidariedade, porém existem, às vezes, circunstâncias históricas nas quais o Real se apresenta num estado de oposição, de rebelião, de estranheza em relação ao Simbólico. Ou seja, circunstâncias nas quais o Real não se acha mais enodado desde a origem ao Simbólico. O que ocorre em tais circunstâncias históricas, que são circunstâncias frequentes, é que ***da parte daqueles supostos representantes do Simbólico***, exerce-se uma ação violenta para assegurar a captura, o laço com o Real, ou seja, para permitir o gozo. A dificuldade é que esta mesma ação violenta vem destruir a propriedade do Simbólico, que é justamente de fazer laço natural com o Real, uma vez que ela desnuda o simbólico daquilo que é o seu caráter de domínio real, não mais simbólico. (Melman, 2000a; p. 17, grifos nossos)

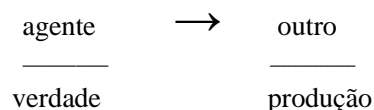
Para que seja possível a compreensão da escritura particular da organização subjetiva própria da situação colonial proposta por Melman, torna-se importante introduzir aqui, resumidamente, a teoria dos quatro discursos de Lacan ([1969-1970]1992), elaborada no seminário intitulado “O Avesso da Psicanálise”, como proposição para pensar as modalidades do laço social. Foi, pois, a partir do conceito de discurso, que Lacan aprofundou a tese freudiana sobre a presença do Outro, o coletivo, na psicologia individual. Neste seminário, Lacan conceituou o discurso como uma estrutura necessária que põe em movimento relações fundamentais, decorrentes do fato

de estarmos imersos na linguagem. Como é por meio da linguagem que o sujeito falante tem acesso ao mundo, este encontro está para sempre mediatizado por ela. O que implica que nossa relação com a realidade é não somente filtrada, mas também organizada por nossa dependência à linguagem, que se impõe a nós pela remissão infinita de um significante a outro que a caracteriza. As fórmulas dos discursos consistem na disposição ordenada das letras – S1, S2, \$ e **a** – em lugares fixos: verdade, agente, outro, produção.

As letras dizem respeito à estrutura fundamental da linguagem⁵, que supõe a emergência do sujeito (\$) entre os significantes, uma vez que um significante (S1) o representa para outro significante (S2), e dessa operação sobra um resto (**a**), que escapa à significação. Embora o sujeito (\$) seja efeito do significante, não pode ser representado integralmente por ele; por isso, surge barrado, dividido, absolutamente heterogêneo ao indivíduo, ou seja, aquele que não se divide. **S1** é o significante que apresenta o poder de marca fundadora e originária, e por isso é também chamado de *significante mestre*; este não é exatamente apenas *um* significante, mas sim um enxame de significantes, que constituem uma referência singular para o sujeito. **S2** representa a “bateria dos significantes” (S2, S3, Sn...), o saber do Outro; designa, portanto, todos os outros significantes que não possuem esse valor de S1 para o sujeito. O resto desta operação de representação significante – e, portanto, simbólica – do sujeito \$, que surge *entre* dois significantes, é alguma coisa que se define como uma perda, a queda de um resto evasivo ao simbólico e pertencente ao real. Esta *coisa* é denominada por Lacan de objeto **a**, índice de um gozo interdito, *mais-de-gozar*, que é o objeto causa de desejo.

Quanto aos lugares dos discursos, eles são fixos, porque todo e qualquer discurso é, conforme Lacan, sempre movido por uma verdade, sua mola propulsora, sobre a qual está assentado um agente, que se dirige a algum outro, a fim de obter desse uma produção. Tais lugares são escritos por meio de dois binômios interligados por uma seta:

⁵ A proposição lacaniana da estrutura da linguagem parte da linguística de Ferdinand de Saussure, para nela introduzir algumas *torções*.



Dependendo de quem ocupa o lugar de agente de um discurso, a que outro ele se dirige, que verdade o impulsiona e qual é sua produção – as letras (S1, S2, \$ e a) girando em um quarto de volta no sentido horário pelos lugares –, efetiva-se um dos quatro discursos fundamentais do laço social, na atribuição de Lacan, a saber: os discursos do mestre, da histórica, do analista e universitário. Cada um deles é tomado como referência para os demais, e a passagem de um a outro resulta do giro de quarto de volta pelos lugares.

O discurso do mestre é considerado o discurso que nos inscreve na linguagem, já que a ela estamos submetidos, e se escreve da seguinte maneira:

$$\begin{array}{ccc} S1 & \longrightarrow & S2 \\ \hline \$ & \longleftarrow & a \end{array}$$

É nesse discurso que Melman (2000a) propõe uma modificação, para caracterizar a particular escritura de um discurso colonial; nesta escrita, o traço de corte, a barra que faz resistência para que a palavra – que no discurso do mestre ocupa a parte superior dos binômios – se enlace a seu sujeito e seu objeto⁶, não se colocaria mais na horizontal, mas sim na vertical, operando entre S1 e S2, e entre \$ e a, conforme a figura:

$$\begin{array}{ccc} S1 & | & S2 \\ \$ & | & a \end{array}$$

Com essa modificação, segundo o autor, apenas a violência manteria o laço social, e o giro do discurso – que define a emergência de outras posições discursivas e

⁶ Posto que, o mestre-amo, “para manter seu gozo, necessita o comando da palavra de modo a ser ele quem administra a separação entre o sujeito e a verdade, e, ainda, a qualquer forma de apropriação de objeto” (Jerusalinsky, 1999, p. 228).

permite o deslocamento de um sentido originário e a procura de novos sentidos – se colocaria como impedido, gerando consequências dramáticas para a subjetividade.

Em síntese, a proposta de Melman refere-se ao fato de que o colonizador português, por não ter podido reconhecer os índios que aqui encontrou como semelhantes, ou seja, como submetidos a uma forma idêntica de interdição reguladora da cultura (que em psicanálise é chamada de castração) impôs, pela violência, sua castração ao outro. E a castração, quando é operada pela violência, argumenta o autor, entra no registro do traumático e “não tem mais a ver com o que chamamos de castração simbólica” (Melman, 2000a; p. 20). Para a organização subjetiva do povo brasileiro, as consequências referidas a esta condição fundadora seriam catastróficas, marcando seu modo de relação com o real: a produção de um sujeito “sempre inquieto quanto à manutenção de sua existência” (idem, p. 18), em uma relação com um objeto impossível de ser simbolizado, pois sentido como roubado e não como perdido. Neste caso, tudo o que é da ordem da alteridade seria sentido como ameaça.

Compreendem-se as razões de tal tese ter sido “um dos motores para a organização do ciclo sobre “a colonização” que durou dois anos, seguido pelo “inconsciente e as línguas” e depois pelo “barroco”, cada ciclo tendo sido suscitado por aquele que o precedeu” (idem; p. 17). No ciclo sobre “A Colonização”, com o texto “O Complexo de Colombo”, em outubro de 1990, Melman (2000b, p. 28) refere-se à inexistência de um pacto tácito que regulasse a relação mútua entre dois seres, e que por isso não se reconhecem como semelhantes. E acrescenta que:

Essa instauração inicial de um conflito entre esses dois lugares, que só pode ser resolvido pela violência e força, por uma espécie de guerra, de guerra permanente, e onde o encontro não se fará mais com um semelhante, mas sempre com outrem, isto é, com quem sempre se deverá repetir o ato de violência inaugural, essa situação me parece ser a herança ao mesmo tempo política e espiritual, a catástrofe deixada pelo colonialismo, mesmo quando esta forma, repito, política, não existe mais. E esse tipo de fosso, esse tipo de obstáculo vai ser a matriz da organização subjetiva.

Deixaremos nosso comentário sobre estas fortes colocações para mais adiante, mas queremos aqui sublinhar que consideramos este modelo teórico proposto de grande valia para abordarmos determinado recorte específico – e não como uma generalização, tal como afirmado por Melman –, com o qual nos deparamos, tanto em nosso contexto

de trabalho, quanto no contexto histórico. De acordo com nossos propósitos, apresentaremos a seguir o texto de outro autor, que se dedicou também a pensar a singularidade e os impasses trazidos pela situação da colonização brasileira.

Em 1992, Contardo Calligaris (2000) publica a 1ª edição do livro *Hello Brasil*. Italiano, ele fez sua formação psicanalítica na França, e reside no Brasil desde 1989, mantendo atividades de ensino também nos EUA. Desde 1999, é colunista do jornal *Folha de S. Paulo*, onde escreve semanalmente, demonstrando a fecunda vitalidade de seu pensamento. Nesse livro (escrito há quase uma década, quando vivia havia poucos anos no país) – um ensaio que tem como subtítulo “Notas de um psicanalista europeu viajando pelo Brasil” –, Calligaris, tentando compreender como os brasileiros podem dizer que “o país não presta”, interpreta o Brasil a partir da invenção de duas figuras retóricas: o colonizador e o colono, e, entre eles, o fantasma do escravo. É importante ressaltar que o autor não está propondo que o povo brasileiro se divide entre colonizadores e colonos, mas sim que em cada brasileiro coexistem estas duas posições subjetivas, e que estas implicam a posição do escravo enquanto fantasma.

O colonizador, para Calligaris, seria aquele que veio impor sua língua à nova terra, aquele que veio possuir e explorar essa terra, gozar dela até esgotá-la. Em terra estrangeira isso era possível, na condição de deixar na pátria de origem o corpo interditado da terra-mãe, pela língua do pai. No entanto, como o corpo que ele queria fazer gozar era aquele corpo interditado, o fracasso contido na nova experiência engendraria uma repetição; “ele não pode deixar de multiplicar uma exploração que continue ilustrando a potência da língua paterna da qual se apropriou, mas constata o fracasso desta apropriação” (Calligaris, 2000; p. 18).

Já o colono teria vindo buscar um pai em uma nova língua, na esperança de obter dele reconhecimento, ou seja, um nome, já que o pai da comunidade de origem teria dele se esquecido. Procurava, então, um novo pai, que interditasse o gozo e que lhe outorgasse um nome. O “ponto trágico de seu drama”, no dizer do autor (p. 28), seria a mentira do contrato assinado na Europa, que não garantiu a posse da nova terra prometida no papel e ligava o colono às fazendas do colonizador por uma dívida insolúvel, comparável ao preço da liberdade para o escravo. Dessa forma, o Outro pai

prometido revelava-se apenas “o braço armado do colonizador que pede um corpo escravo” (Calligaris, 2000; p. 29), que não reconhece ou legitima o pedido de um nome que lhe é endereçado.

Diz o psicanalista que não parece existir um discurso do escravo na retórica brasileira: “Onde ele poderia se constituir, se articulam de fato, ora o pedido de cidadania do colono, ora a pretensão exploradora do colonizador. O escravo não é tanto um agente de enunciação, quanto o fantasma que parece sustentar o discurso de todos os agentes” (idem, p. 38-39). O corpo da terra, como um corpo não interdito, mas aberto por efeito de potência da língua que o explora, encontraria no corpo escravo sua melhor representação.

Calligaris problematiza ainda outro dito, que percebe como recorrente, de que a cultura afro-brasileira possa vir a constituir ou, ao menos, sustentar uma cultura nacional: “É como se o colono, decepcionado, justamente vingativo, esperasse que um Outro pai possível surgisse na memória do escravo que ele foi chamado a ser” (idem, p. 31). Legitima o fato de o escravo africano recorrer à memória do pai de origem, por ter sido retirado dele à força, enquanto o colono teria deixado seu país pelo silêncio de seu pai. Mas considera que, pela razão de ambos, escravo e colono, terem conhecido no Brasil a escravidão, o discurso de ambos fala a mesma coisa, sem qualquer diferença substancial: o anseio por um pai, que se expressa em um pedido de cidadania que realize “o fim do corpo escravo como horizonte fantasmático da relação com um pai que desconheceu os nomes e quis os corpos” (Calligaris, 2000; p.32).

O legado mais trágico, portanto, dessa conjuntura histórica, desse encontro malogrado entre colonizador, colono e escravo, para Calligaris, seria a inscrição de um cinismo radical, no discurso brasileiro, relativo à autoridade e à lei. Uma espécie de impossibilidade de levar a sério as instâncias simbólicas, como se sempre, inevitavelmente, elas prometessem a escravatura dos corpos: o “corpo escravo se constitui assim como o horizonte fantasmático universal das relações sociais” (idem, p. 30).

Este não seria, em seu entender, um simples efeito do passado escravagista: foi preciso que uma repetição se inscrevesse na ameaça de escravização do colono aqui chegado. Aponta a relação de licenciosidade permitida às crianças com a empregada doméstica, ou com o garçom no restaurante – em que a posição social sobrepuja o respeito geracional –, e, ainda, um mal-estar permanente nas elites, relativo às condições de indigência de grande parte da população, como manifestações de que algo, no vínculo empregatício hoje em vigor, ainda participe ou possa participar da escravatura. A presença desta ameaça de escravização nas relações sociais poderia ainda, segundo o autor, “introduzir no pedido do colono e na rebeldia do escravo o fantasma de poder eles mesmos escravizar” (Calligaris, 2000; p. 39).

Logo, para Calligaris, o problema no Brasil não seria de integração (entre as diversas etnias), mas de *Umtegração*, neologismo inventado pelo autor para dar conta da “dificuldade relativa ao Um, ao significante nacional, ao qual uma nação refere os seus filhos, na sua história e na sua significação” (idem, p. 15). O que, para o psicanalista, não implica em qualquer paixão patriótica; mas, tal qual o significante paterno, apenas em uma referência simbólica à lei que permite a convivência, um traço ideal inspirador que abre um campo de possíveis a partir dos limites que coloca. À falta deste significante, a lei vigente aparece necessariamente como aquela que destitui simbolicamente o sujeito, pois não o designa como cidadão, quando dele exige algo, mas o interpela como explorado. Disso resultaria um imperativo de gozo que, mesmo sem ser invenção ou especificidade brasileira, conforme assinala o autor, aqui se imprimiria de forma particular. Pois se o gozo não está aqui limitado por um significante que marque o exercício de uma filiação, gozar não poderia ser uma “razão de ser”, mas se transformaria em uma “razão de estar” onde o gozo seja possível. Razão esta que só se justificaria quando se está gozando, o que implica na busca sem tréguas do gozo.

Da transmissão dessa modalidade de estrutura, Calligaris propõe que derivam, ao menos, uma consequência clínica e outra social. A clínica seria a produção de um sujeito que se lança na procura de um sacrifício de seu corpo, que valha como o gozo que lhe parece destinado; a social, a produção de uma socialidade onde os laços

simbólicos negligenciados dariam lugar a uma luta fratricida sem mediação, para o acesso a um gozo que, em última instância, é impossível. E, como em nossa cultura individualista as insígnias de gozo estão atribuídas aos objetos que prometem enaltecer e distinguir a imagem daqueles que os podem possuir, a distribuição extremamente desigual da riqueza no Brasil só poderia gerar violência.

Para pensar a questão da marginalidade e da criminalidade, ponto que aqui nos interessa particularmente, o autor parte de uma asserção de Marcel Mauss, que diz modificada já por Lacan e Charles Melman, que lhe interessa na seguinte versão: *“Quando os laços são reais, os atos devem ser simbólicos; quando os laços são simbólicos, os atos podem ser reais”* (Calligaris, 2000; p. 109). Entende assim que, se os laços sociais são simbolicamente pouco consistentes, o sujeito vai ter que esperar de seus atos que eles lhe outorguem algum lugar simbólico que os laços não lhe garantem. E como tais atos estariam respondendo a uma ausência de lei simbólica, eles seriam necessariamente marginais. Marginalidade e delinquência podem assim se encontrar por esta via, já que, segundo o psicanalista, o ato criminoso pretende ser simbólico, no sentido de que com ele o sujeito espera se fazer um nome que não lhe foi dado, pois, mesmo que em forma de sanção, a lei poderia vir ao seu encontro. Dessa forma, o psicanalista situa a violência na própria instituição da lei e da autoridade que veio representá-la.

Ainda neste texto de Contardo Calligaris, destacamos a importância que o autor atribui ao investimento na cultura, como aquele que pode sustentar uma função simbólica. Em suas palavras,

[...] a distinção merece ser feita entre um gasto que sustenta uma função simbólica e uma função que pretende ser simbólica à força dos gastos. Os gastos para sustentar uma função simbólica são propriamente os gastos culturais, e eu sempre os acho insuficientes, sendo insensível aos argumentos que colocam as necessidades ditas básicas como prioritárias. As razões históricas que poderia trazer são conhecidas: se as necessidades básicas fossem prioritárias, a história dos seres falantes não teria simplesmente produzido a incrível proliferação cultural da qual os humanistas diriam que ela assintoticamente produz uma definição do humano e da qual preferiria dizer que é o lugar de onde, por ser interrogado, o sujeito ganha a sua identidade. Aliás, aqui no Brasil, o argumento das necessidades básicas, por justificado que seja, acaba produzindo um efeito especialmente pernicioso, pois é só do investimento

cultural que se pode esperar, acredito, a milagrosa invenção de uma instância simbólica verdadeira que não tenha mais que se sustentar na prodigalidade. Uma instância simbólica verdadeira seria aquela, entende-se, que permitiria a cada um finalmente *ser* e não *estar* brasileiro; e daria a “brasileiro” uma significação definitivamente outra do que a proposta pelo colonizador. (idem, p. 66-67)

Deixamos já aqui registrado nossa concordância com esta colocação do autor, no que se refere à importância do investimento em cultura, a qual pretendemos endossar no desenvolvimento deste trabalho de tese.

Vamos então à terceira voz convidada a este debate – por nós, proposto –, entre textos que julgamos tratar de um tema comum. Esta terceira voz se expressa em dois textos assinados pelo psicanalista Alfredo Jerusalinsky, a saber, “Cuidado com as Orelhas! (Os limites éticos do discurso colonial)”, e “A Psicanálise e o Cocar: os limites éticos do discurso colonial”. Jerusalinsky é argentino, radicado em Porto Alegre há mais de 30 anos e mantém atividades de ensino e trabalho em vários estados brasileiros, e ainda na Argentina. No caso dos textos acima mencionados, o autor está em efetivo diálogo com aqueles por nós trabalhados anteriormente, sendo explicitamente citados. Parece-nos mesmo que é às questões trazidas por estes – pelos textos de Melman, principalmente – que Jerusalinsky elabora uma resposta, o que a nós também veio permitir a abertura de caminhos fecundos.

No texto “Cuidado com as Orelhas! (Os limites éticos do discurso colonial)” (1999), Jerusalinsky parte da premissa de que, por razões estruturais, o discurso colonial nos leva a colocar em causa a questão da agressividade, da violência e do amor, pois sua estrutura está implicada no desdobramento do discurso do amo e do escravo. Para um ser humano esta relação se coloca, conforme o entendemos na psicanálise, e Jerusalinsky aqui o resume, na descoberta da própria imagem no espelho, oferecida pelo olhar materno. É no exato lugar em que sua mãe a construiu, ou seja, na localização em que o pequeno sujeito melhor responde a sua demanda, que este se articula a esse Grande Outro Primordial no real, e que vem a ser seu primeiro amo. A agressividade faz parte deste encontro, pois a alienação do sujeito ao outro da imagem especular e ao Outro Primordial – enquanto lugar que contém sua existência – introduz uma dimensão paranóica.

É o encontro com a função paterna, ou seja, com as leis que organizam a cultura, que possibilitará ao infante moderar sua agressivização inicial e negociar com a demanda do Outro. O gozo absoluto é interdito e surge o desejo, o qual nada mais é que o re-encaminhamento da pulsão para um objeto substituto daquele que ficou interdito. E, diz o autor, “não importa o quanto ele – esse novo sujeito – possa viajar, quantos mares ou continentes ele venha a descobrir, eles já vêm feitos, com o pai previamente instalado” (Jerusalinsky, 1999; p. 220). No entanto, a situação do conquistador, “fundador de si mesmo”, pode conduzi-lo à ilusão de ter encontrado uma praia sem dono, um território sem pai e sem lei. “Ilusão que abrange até o suposto de poder refazer a imagem especular primária, passando, de ali em diante, a se contemplar somente em sua própria obra, nessa sua invenção de um continente como sendo novo” (idem, p. 221), mesmo que o único novo nesse continente seja a sua chegada.

É desse argumento que Jerusalinsky alicerça sua crítica a Melman – e, em parte, a Calligaris. Ele entende que a suposição de um país sem pai, pressuposta nos textos dos dois autores, deve-se, independente das intenções conscientes, à posição singular da inscrição do Nome-do-pai – o lugar onde o significante se enlaça para encontrar sua significação –, própria de alguém cuja tradição enquanto sujeito se estabeleceu em um país metropolitano. Aliás, essa suposição de um país sem pai é o ponto específico da discordância de Jerusalinsky; pois ele concorda com esse tipo particular de escritura do discurso do mestre, no caso do discurso colonial, quando não fosse admitida a passagem da posição de mestria entre o colonizador e o colonizado. Ou seja, quando esta alternância não é legitimada pelo próprio colonizador em posição de mestre, e o colonizado não encontra, ou não inventa outro mestre que a permita. Nesse caso, não poderia haver passagem do significante do nome-do-pai para a constituição de um saber. Assim, tal significante não poderia produzir nenhuma simbolização demasiado distante de sua própria repetição *ipsis literis*, e o sujeito ficaria total e definitivamente apartado do objeto que causa o seu desejo. O que provocaria tal situação, na proposição de Jerusalinsky, “é a posição de recusa desse amo europeu de se perceber, ele mesmo, como causador dessa ruína” (Jerusalinsky, 1999; p. 224), expressa na compulsão em degradar todas as formas de saber que não se ajustem “as versões já prontas do outro

lado do oceano”. O autor explicita sua divergência com a fórmula de Melman, propondo a possibilidade de uma metáfora colonial, nos seguintes termos:

Embora se verifique o efeito forclusivo que a devastação das referências paternas de origem provoca nas primeiras gerações, no decurso histórico, quando advêm as gerações que poderíamos chamar de terceiras – muito mais pela sua função, propriamente de terceiro, que pelo seu ordenamento cronológico –, as condições de posição do sujeito parecem bem outras. Com efeito, se instala ali uma “memória” do que verdadeiramente não aconteceu nos ascendentes reais dos imigrantes, que passam a tomar como próprias as perdas sofridas pelos aborígenes ou os escravos. [...] Aquilo que aparece como defeito na adoção que o imigrante faz da língua local, aparece como sintoma no seu filho. Sintoma que, inserido na própria condição de ser do sujeito parental dessa segunda geração, será objeto de um recalque originário na terceira geração ou retornará nela como real. Se recalcado será dialeto, se real será delírio. Na sua condição de delírio virá a produzir um pai real ali onde falta o simbólico. Na sua condição de dialeto abrirá a chance de se constituir um saber que lance, no *après coup* de sua função, uma nova metáfora ao redor dos restos dos significantes originários das culturas em questão. Inscrever-se-ão desse modo antecedentes de uma série que passará a ser lembrada, embora nunca tivesse se escrito antes (Jerusalinsky, 1999; p. 224).

“Pai há um”, ou “há um pai”? – pergunta Jerusalinsky. A alteração na ordem dos significantes produz efeitos muito diferentes, caso o enunciado se produza em uma ou em outra posição. Este nos parece o cerne da argumentação do autor: uma coisa é dizer que “pai há um” (e apenas um) para todo o mundo, independente das diferenças que possam se produzir a cada lugar; outra é dizer “há um pai”, ou seja, “uma versão dele, para cada continente de linguagem na sua posição inconsciente” (idem, p. 230). A “vacilação fundamental” do colonizador – “que vem de um fracasso e quer uma nova chance” (Jerusalinsky, 1999; p.228) – e a resistência que cada um faz à tendência para a imobilidade do discurso colonial em posição de mestre, são apontados como elementos viabilizadores, a serem levados em conta, para o surgimento de diferenças.

Para o autor, a colocação em jogo de sua discrepância à proposta enunciada por Charles Melman – que implica não haver saída para a organização subjetiva nos países colonizados, ao apontar uma suposta impossibilidade de giro dos discursos – constitui-se da necessidade de indicar o limite ético do sujeito face ao discurso colonial. A expressão do título (“cuidado com as orelhas”) é uma ironia referida ao fato de alguém ser levado a supor, por sua pertinência cultural, “que pai há somente um e ele é o seu”. E conclui dizendo:

Mas no Brasil somos politeístas. Graças a Deus. Umbanda, pai-de-santo, mãe menininha, jogadores de búzios, orixás... É por isso que ainda podemos rir da piada universal do pai único. E quando tropeçamos com a resistência a atravessarmos esses terrenos obscuros pelos quais a transmissão de algum saber aqui é possível, brincamos com o outro pai. E se ele fica duro, lhe mordemos a orelha (idem, p. 231-232).

No texto “A Psicanálise e o Cocar” (Jerusalinsky, 2005), a repetição do subtítulo “Os Limites Éticos do Discurso Colonial”, já indica que o autor o trabalha na mesma direção que o anterior. A contribuição desse texto para nosso interesse de pesquisa está no aprofundamento que Jerusalinsky efetua na ideia da dúvida do colonizador e na resistência do colonizado. A primeira, a dúvida do colonizador, é localizada na condescendência com a miscigenação dos símbolos religiosos: “O barroco toma as frutas locais. Os santos mostram rostos de pretos e índios. O paraíso vira floresta. O diabo veste armadura. Tolerância ou dúvida?” (idem, p. 66).

A segunda, a resistência do colonizado, é apontada nas formas culturais desenvolvidas pelos escravos frente à imposição de uma identificação unívoca à proposta pelo colonizador, pela premência em preencher o vazio deixado pela perda de sua referência cultural inicial. Tal perda decorre das estratégias usadas pelo colonizador, para reduzir a resistência à cultura que pretendia impor. Por exemplo: impedir a continuidade de uma filiação, ao trocar o nome dos escravos e incluir nos substitutos a referência ao seu senhor ou à marca de sua pertença; obstaculizar que os escravos conservassem a referência à mesma língua e aos mesmos valores simbólicos, ao evitar a concentração de escravos de uma mesma etnia nos navios negreiros e nas propriedades, etc.

Novas formas culturais evidenciaram-se, segundo o autor, nas práticas religiosas mistas, que justapõem diversas culturas africanas, como Umbanda, Candomblé e Vudu, assim como a transformação da música e da gramática da língua portuguesa, na reintrodução das máscaras pela via do carnaval, e assim por diante. É nesse sentido que Jerusalinsky propõe um novo capítulo para a análise da condição colonial do discurso, a partir da seguinte questão: “Até que ponto aquela dúvida do colonizador, articulada à resistência do colonizado, abre as chances para uma nova

cultura? É claro que se viermos responder de um modo positivo a essa pergunta estaríamos diante da produção de novas formas de saber” (Jerusalinsky, 2005; p. 67).

É, portanto, a partir da análise interpretativa desenvolvida pelos autores, nos textos apresentados, que queremos nos inserir na discussão teórica aqui delineada.

Tracejando *abordagens*

A discussão promovida pela articulação dos textos de Charles Melman, Contardo Calligaris e Alfredo Jerusalinsky foi aqui apresentada no propósito de situar pontos de partida para desdobrarmos as questões delineadas em nossa introdução. Conforme acompanhamos, a herança do processo de colonização e do regime escravocrata para a subjetividade do brasileiro foi enfocada por estes autores sob diferentes ângulos – embora em um solo conceitual comum – e ensejam, a nosso ver, consequências também distintas.

A proposta de Melman de uma escritura própria do discurso colonial – definida em função da violência, pelo não estabelecimento de um pacto simbólico entre o colonizador e colonizado, em seu momento inaugural –, por mais incômoda que nos pareça, concordamos ser um dos legados da colonização. A generalização de sua aplicação é que se nos afigura como problemática. Isto porque o autor a entende como contemplando a forma de organização subjetiva de toda a população, cujo território foi submetido ao colonialismo. Embora, como dissemos, consideremos valiosa a proposição para pensarmos um recorte específico, que será oportunamente apontado, a distinção entre posições subjetivas oriundas da situação colonial e escravista, a qual nos interessa colocar em relevo por constatarmos sua presença mesmo em situações adversas, não é aqui contemplada.

Não deixa de causar espanto que alguém possa supor uma única organização discursiva para toda e qualquer situação social que se estabeleceu, não apenas no Brasil, mas em todos os demais países submetidos ao colonialismo, e que esta se resumiria apenas à violência que justamente impossibilita um laço social, e, ainda, que os

representantes do Simbólico estariam pressupostos unicamente ao lugar do colonizador. Esta estranha posição de leitura parece-nos somente justificada pelos pré-juízos de seu autor. A explicitação desses juízos prévios, no entanto, teve o inegável mérito de produzir uma formalização teórica que, quando delimitada em sua especificidade, possibilita abertura a novas análises e, ainda, ao exercício da contraposição à totalização própria de seu caráter generalizante.

A instigante interpretação de Calligaris, quanto aos condicionantes da realidade social no Brasil, oportunizou elementos de análise profundamente esclarecedores referidos ao mal-estar em solo nacional – dos quais apenas alguns foram aqui destacados. Porém, não deixou de nos suscitar a impressão de que alguns ângulos possíveis de análise caíram em uma zona de obscuridade, talvez pela não conclusão do tempo de inclusão subjetiva do autor, naquele momento de sua escrita, no campo relacional que compõe as possibilidades de subjetivação dos brasileiros. Propomos, assim, tirar novas consequências quanto a uma argumentação de Calligaris, que a nosso ver dá margem a outras interpretações.

Entendemos que, ao propor a inexistência de um discurso do escravo na retórica brasileira, pois este “não é tanto um agente de enunciação, quanto o fantasma que parece sustentar o discurso de todos os agentes” (Calligaris, 2000; p. 39), o autor evidencia um sintoma referido ao traumático de nossa organização social, mas tangencia as bordas do que compõe nossos recursos para elaborá-lo. Mesmo concordando com o fato de que o discurso do escravo se articula, ora no pedido de cidadania do colono, ora na pretensão exploradora do colonizador (que introduz, como uma virtualidade possível, na rebeldia do escravo uma fantasmática de poder ele mesmo escravizar), isso para nós não inviabilizaria que uma *posição de agente* fosse também considerada, como *em constituição*, em uma lógica própria a um *espaço transicional* – e não como posição *já* constituída, na qual se apresentaria apenas como indícios. Pois, não poderíamos supor ao esforço de deslocamento de uma posição de objeto no gozo do Outro – o sujeito em posição ativa, portanto –, traços discursivos, refundidos, *antes* que refundados, nas diferentes vozes verbais da gramática pulsional exercitada com algum semelhante, desde que autenticadas por alguma outra ordem de filiação (quando *há um pai*), que não

a ordem senhorial? A nós parece legítimo conjecturar a existência de um agenciamento discursivo *em construção*, mesmo que não com potência identificatória para sua generalização a toda comunidade escrava, mas circunscrita às pessoas que, nesse exercício apoiadas, puderam sustentar um processo de descolagem do trauma imposto por tal organização de subjugação. Em termos de constituição subjetiva, compreendemos as operações de fronteira entre os diferentes tempos que compõem distintas “versões de realidade”, às quais um sujeito é instado a construir, em seu processo cronológico de vida, como implicando sempre uma topologia “transicional”, em que as coordenadas interior/exterior, sujeito/objeto, eu/outro, e, ainda, o exercício de uma função nomeante, estão a se refazer.

Afinal, por que deveríamos presumir o sistema colonial e escravista como monolítico e dispensar as zonas de fronteiras que podemos inferir como necessárias para delimitá-lo? Não configurariam, elas, sulcos, intervalos que puderam acolher traços inéditos, que tais como os “restos diurnos” para a formação dos sonhos, permitiriam – nas rastreadas zonas de sombra do olhar senhorial – a elaboração de novos textos narrativos, articulados à reserva de um remanescente saber inconsciente referido às culturas de origem? No caso de uma resposta afirmativa, podemos seguir perguntando se este novo entretecer narrativo não indicaria alguma possibilidade de ancoragem para outros nomes, que não os atribuídos pelos senhores da “casa grande”? Em suma, nas estratégias de resistência dos cativos à dominação, não seria factível supor que o empenho em escavar o Outro se traduzisse em um camuflado deslocamento de uma posição passiva a uma posição ativa no discurso, exercitado apenas em condições propícias? Certa inclinação da produção historiográfica atual indica que sim, como pretendemos introduzir com o nosso estudo.

A recorrência de uma fala no Brasil que aponta a cultura afro-brasileira como possível fundamento de uma cultura nacional – conforme mencionada por Calligaris – poderia, dessa forma, ser atribuída ao compartilhamento de um saber em solo brasileiro. Saber este que se configuraria do reconhecimento de que, na persistência dos escravos

em sair da “ninguendade⁷” e se fazer outro nome – o que foi possível apenas quando se pode construir uma nova dialética do inédito com o original –, haveria se concretizado a inscrição de novos traços unários⁸, da qual poderia decorrer, em potência, a emergência de novas séries de significação na cultura brasileira. Séries não hegemônicas, com certeza, mas presentes e também produzindo efeitos na cultura.

O livro de Calligaris oportuniza ainda tecermos considerações sobre a presença de outras facetas referidas aos personagens do colonizador e do colono que, quiçá, permitam indicar novas nuances que também se apresentaram em território nacional. O autor mesmo, em alguns trechos do texto, observa a existência de particularidades regionais nas manifestações subjetivas da população, como é exemplificado no caso do sertão nordestino. É importante, aqui, termos em conta, ainda, que o argumento desenvolvido no livro busca responder a formulação de uma pergunta específica do psicanalista: o que permitiria que os brasileiros pudessem dizer que “esse país não presta”? E, nesse sentido, não apenas responde à questão como revela, com notável perspicácia, alguns condicionantes dos impasses deixados pelo legado histórico para as lógicas de subjetivação no país.

Já, em nosso caso, a interrogação é distinta, pois perguntamos pelas condições que possibilitaram a emergência de outros territórios existenciais em nosso país, de outras saídas para os impasses e de outros agenciamentos discursivos. Aqui não se produziu apenas uma injunção desenfreada ao gozo – manifestada ostensivamente, ou como inveja, ou mesmo como exaltação ao exótico –, mas também é constatável a presença de “discretas dignidades” subjetivas. Com esta expressão estamos querendo chamar a atenção para certa aura de respeito emanada de algumas figuras do nosso povo, na qual é testemunhável uma inequívoca transmissão simbólica do saber. E se

⁷ Neologismo criado por Darcy Ribeiro, extraído do livro *O Povo Brasileiro* (2006, p. 118).

⁸ Para Lacan ([1961-1962] 2003), o traço unário é a inscrição das precondições do significante, a origem da função de representação. Possibilita, na condição do apagamento do referente, a transposição do signo ao significante, quando a inscrição de uma série de traços introduz entre eles uma qualidade relacional. Esta permite o estabelecimento de uma série significante, em que um sujeito se representa entre outros, sendo condição da possibilidade de constituição da linguagem e, portanto, do laço social.

estas “discretas dignidades” também puderam brotar em solo brasileiro, parece-nos lógico supor que as condições para esta possibilidade estavam igualmente já presentes: esta é a tese que buscamos sustentar. Com isso, não pretendemos negar que uma parte (e sem dúvida, uma parte bem expressiva) da população brasileira se enquadre no horizonte do “gozar a qualquer preço”; sob a chancela de uma lei “prá inglês ver”, desvela-se a presença de um cinismo estrutural radical, cujas consequências nefastas justificam as formas de administração corrompíveis e corruptoras que a nação tem conhecido, como bem analisado por Calligaris. Mas o que ganhamos colocando todo nosso esforço de reflexão apenas no aspecto denegrado de nossa nacionalidade? Como bem afirma Carmen Backes (2000, p. 155), no livro *O que é ser brasileiro?*: “Na história do Brasil não há um mito fundante, mas vários. [...] o mito cada um o constrói ou reconstrói como lhe é possível. Os mitos coletivos podem ser produções narrativas que inscrevem e produzem o Brasil a partir de seus tempos e contextos”.

É certo que, ao buscarmos compreender como se produziu a violência organizada e maquínica que descrevemos parcialmente em nossa introdução, não podemos descartar os fatores que promovem a degeneração do poder, lembrando aqui a distinção entre poder e violência, conforme Hannah Arendt⁹ (1994). Mas considerar as condições de empoderamento pode ajudar-nos a olhar o problema por novos ângulos, o que, por sua vez, pode possibilitar-nos a visualização de novas formas de abordá-lo. Esta é nossa aposta de trabalho. Valendo-nos, portanto, da análise de Calligaris, nossa estratégia agora é alargar o escopo em que os personagens míticos do colonizador e do colono vieram a se instituir.

Dessa forma, quanto ao colono imigrante, poderíamos acrescentar que a experiência de se sentir enganado não foi irrestrita no território nacional, ainda que esta possa ter sido nele hegemônica. Os estudos sobre a situação da imigração em nosso país revelam que esta assumiu aspectos diversos, dependendo da região na qual a imigração

⁹ Para a autora, o poder é inerente a uma comunidade política, pois resulta da capacidade humana de agir em conjunto, portanto está sempre amparado em algum consenso social; já a violência implica sempre na desintegração do poder e, conseqüentemente, na anulação de pactos e leis que organizam o mundo humano.

se desenvolveu, assim como do contexto que a atualizou. No caso do Rio Grande do Sul, sabemos que esta teve características bastante específicas. Segundo a historiadora Vania Herédia (2001), aqui, a imigração se constituiu no regime de pequenas propriedades, visando à colonização e o aumento da atividade agrícola para abastecimento interno. Este modelo diferenciou-se essencialmente do modelo paulista, que tinha como objetivo principal a substituição da mão-de-obra escrava nas grandes lavouras de café, sem que o colono tivesse a posse da terra.

Além disso, ainda conforme a historiadora, a imigração, no caso gaúcho, destinava-se a povoar as terras devolutas vinculadas ao sistema de sesmarias, e quando os colonos imigrantes aqui chegavam, eles escolhiam o lote de sua preferência entre os que se encontravam disponíveis, pagando à vista o preço fixado, segundo o regulamento da colônia. Para os que comprassem a prazo se adicionaria o valor de 20%, e o pagamento deveria ser feito em cinco prestações iguais, a partir do segundo ano estabelecido. Aqueles que finalizassem seus débitos, antes do prazo final estabelecido, abatiam o valor de 6% do que fora adicionado. Os colonos que compravam terras a prazo recebiam títulos provisórios ou de designação de lotes e, quando o título fosse quitado com a Fazenda Nacional, este era assinado pelo Presidente da Província. Neste caso específico, não parece ter havido promessas enganosas (ao menos de forma majoritária) ou dissociação entre posse e propriedade, como ocorreu no caso de São Paulo. Podemos supor, dessa forma, que nem todos se sentissem enganados¹⁰ a ponto de desqualificarem a autoridade da lei que se apresentou para legitimar seus nomes.

Mesmo a posição do colonizador pode ser relativizada se considerarmos a presença de outras motivações para a colonização, que não apenas explorar e gozar da

¹⁰ Por uma breve consulta que pudemos realizar com alguns descendentes de terceira geração de imigrantes italianos no Estado, com quem temos contato por razões familiares, estes não expressam nenhum sentimento de logro em relação ao contrato realizado por seus antepassados. Aliás, confirmaram também o que Jerusalinsky propôs quanto à possibilidade de a terceira geração instalar uma “memória” do que verdadeiramente não aconteceu na história dos ascendentes reais dos imigrantes; em nossa pesquisa bibliográfica, todos os textos pesquisados falam apenas em compra de terras, e os sujeitos com quem conversamos dizem que seus avôs “ganharam” terras como o prometido, embora esta não fosse muita, demandando muitos esforços para poderem se estabelecer a contento.

terra até esgotá-la, ainda que, novamente, esta até possa ter sido a motivação dominante. A psicanalista portuguesa Maria Belo (2000) ajuda-nos nesta ponderação, ao propor que, para os portugueses, as viagens das descobertas e expansão do território, por via marítima, visavam sobretudo a uma “refundação de si mesmos”. Sendo “embora empreendimentos “protótipos da exploração moderna” e que tiveram por consequência nada mais do que a origem do capitalismo, não tiveram por impulso o mero ganho, mas também a “salvação de suas almas”” (2000, p. 89). E esta seria a razão de a história portuguesa da expansão ultramarina ser tão diferente da de outros países europeus. Segundo suas palavras,

Os homens portugueses estavam determinados a encontrar no além-mar, o que podemos chamar o “além-mãe”, a terra que lhes permitiria a salvação enquanto homens e a virilidade transmissível. [...] Assim, quando antes dos outros arrancaram os africanos de suas terras levando-os como escravos para a América, não foi só, nem, sobretudo, para construir uma economia escravista. Foi para em conjunto com esses homens e essas mulheres trancafiados, refundar cidadanias. Foi para se abrigarem com os “filhos da escravatura e da escravidão” na grande árvore genealógica onde antes se abrigavam os espíritos dos anciãos africanos e as mouras encantadas – mães portuguesas. Se os portugueses arrancaram os escravos do seu país e da sua história, foi para com eles recomeçar essa história noutra parte. Para o conseguirem, os portugueses, ao contrário de outras escravaturas e colonizações onde a separação rígida foi lei, foram, e são ainda até os dias de hoje, “escravos” com os escravos. (Belo, 2000, p.89-90).

Em *Filhos da Mãe* (2007), a autora, em um instigante trabalho calcado na psicanálise, e que articula várias outras perspectivas conceituais para pensar a especificidade de uma estrutura psíquica portuguesa, argumenta que, além de as colônias terem sido para os portugueses o lugar do comércio e da exploração dos homens e das matérias-primas, visando a um eventual enriquecimento rápido, e, ainda, de terem sido países de emigração para os colonos eles mesmos explorados, “também foram ilhas dos amores, uma possibilidade de relação, o lugar do carinho tornado possível” (idem, p. 170). O livro parte de uma citação de Le Gentil de La Barbinais (*apud* Belo, 2007, p. 11), que apontou, em 1725: “Os portugueses do Brasil preferem possuir uma mulher preta ou mulata à mais bela das mulheres. Perguntei-lhes muitas vezes donde procedia um gosto tão bizarro, mas eles mesmo o ignoram”.

O projeto colonizador contém, portanto, nuances não desprezíveis para quem procura fendas que podem abrigar novos traços de re-fundações subjetivas. Além disso,

as considerações de Belo (2000), que permitem diluir, em certo sentido – e apenas sob determinadas configurações, o entendemos – as diferenças entre o lugar do colonizador português e o lugar do escravo – “*escravos*” *com os escravos* –, levam a pensar que alguma possibilidade de especularização entre ambas as posições também possa ter se colocado. Nestas circunstâncias, a nosso ver, algum registro da dimensão do semelhante e, portanto, de algum esboço de pacto simbólico poderia operar certa mediação entre estas posições. Igualmente, não ignoramos que mecanismos de negação dessa virtual semelhança possam ter engendrado práticas particularmente cruéis, como forma de recusá-la.

A partir das colocações da autora, ainda outro ponto pode ser desdobrado. Seguindo seu argumento, temos que o colonizador teria vindo também, em alguma medida, para refundar cidadanias. Cabe-nos pensar se não valeria aqui destacar outra figura, que marcasse a diferença própria daquele que veio somente gozar da terra, enquanto lugar do comércio, e explorar homens e matérias-primas. Como apontado pela autora, os empreendimentos colonizadores constituem o *protótipos da exploração moderna* e tiveram o capitalismo por consequência. Sem pretender demonizar esse sistema, podemos dizer, no mínimo, que ele permitiu gestar um “predador”, a quem absolutamente nada mais importa, sejam as pessoas, sejam os recursos do ambiente – da terra que a lógica capitalista desfaz de enigmas e desobriga o respeito.

Por esta vereda, nossa sugestão seria denominar tal figura de “predador capitalista”; destacado da figura do colonizador de motivações incertas, esse predador dela se diferenciaria por estar motivado apenas pela acumulação do ganho e pelo gozo da exploração, no funcionamento de uma lógica que localiza, no outro, um mero valor de instrumento para atingir seus objetivos. É o *homini lupus* ganhando quilos e eficácia. Lembramos não ser casual que, para Lacan, o *discurso do capitalista*¹¹ seria o único que não faz laço social. Apontado como versão moderna e degradada do discurso do mestre,

¹¹ Quinto discurso cujo matema foi apresentado por Lacan em uma conferência em Milão, em maio de 1972. No entanto, no seminário 17 – *O Avesso da Psicanálise*, Lacan ([1969-70]1992) já mencionava tal discurso, sem propor uma fórmula para o mesmo.

enquanto inserido no contexto industrial e midiático próprio do século XX (mas longamente gestado, acrescentaríamos), o discurso capitalista centra-se no oferecimento de objetos-fetiches que negam a castração, não existindo qualquer relação entre o agente e o outro.

Depreende-se, da linha de reflexão que temos adotado no texto, o endosso da análise proposta por Jerusalinsky – não por acaso, latino-brasileiro, ou seja, incluído no campo relacional em análise – nos dois textos trabalhados. Sublinhamos especialmente (e a tornamos nossa) a já citada frase: “Até que ponto aquela dúvida do colonizador, articulada à resistência do colonizado, abre as chances para uma nova cultura?” (2005, p. 67). A formulação dessa questão nos remete à produção da historiografia referida à cidade de Porto Alegre, para que, de um levantamento quanto às modalidades de relações sociais que esta conheceu em seu transcorrer histórico, possamos rastrear as brechas que possam ter aberto as chances para a emergência de uma nova cultura, assim como delimitar os fatores que a obstaculizaram.

Sabemos que a produção de novas formas de saber pressupõe trabalho subjetivo de construção de novos mitos e memórias que sustentam a possibilidade de outras formas de filiação. Em seu sentido inverso, entendemos que, quando, no confronto com a lógica do nascente “predador capitalista”, houve impossibilidade real para tal construção, isso acarretou também a impossibilidade de constituição de uma posição de agenciamento no discurso, e, portanto de transmissão simbólica às novas gerações. Parece-nos que, aqui, a formulação de Melman encontra sua ambiência. E, infelizmente, nem podemos descartar que essa pode ter sido a situação da maior parte da população que esteve submetida à hedionda face do colonialismo e seu (nosso!) regime escravocrata.

Capítulo 2 – O legado do trauma e o Outro

2.1. Psicanálise e História: explora-se um litoral

Um litoral divide heterogêneos, como água e terra, por exemplo, um fazendo limite ao outro e, ao mesmo tempo, assinalando uma zona de interface e também de indefinição. Zona de vertigem. Como metáfora, o litoral permite pensarmos os campos de saber na sua irreduzível especificidade, marcada pela relação do saber com seu objeto e por um ponto de negatividade, isto é, o índice do que faz borda, do que fica fora em sua delimitação, conforme o texto “Litorais da Psicanálise”, de Ana Costa (2009), possibilita-nos formular. A Verdade, com maiúscula, configura-se, dessa forma, como impossível e se parcializa nas construções discursivas que sustentam cada campo. Conclui-se, então, que os diferentes campos do saber serão mais ou menos permeáveis de acordo com a inclusão ou não desse ponto negativo em suas próprias formulações (Costa, 2010).

Ao estabelecer o Inconsciente como seu objeto, a psicanálise, em sua orientação freudolacanianiana, o define como o *insabido*, posto que lócus do inconcluso encontro entre Real e Simbólico, entre corpo e linguagem, gerando uma ética referida à incompletude e ao desejo. Nas palavras de Lacan: “O inconsciente é um conceito forjado *no rastro* daquilo que opera para constituir o sujeito. O inconsciente não é uma espécie que defina na realidade psíquica o círculo daquilo que não tem atributo (ou virtude) na consciência” (Lacan, 1998; p.844, grifos nossos). E, para Freud ([1923] 1974), o *eu* não é mais que um precipitado de catexias objetais abandonadas que contém a história dessas escolhas. As decorrências do fato de os elementos formadores do eu se constituírem de rastros deixados pelos investimentos no mundo encontraram bela síntese nestas palavras das psicanalistas Ana Simoni e Simone Rickes (2008, p. 104, grifos nossos):

O que de mais íntimo situamos – o eu – é superfície de decantação dos traços que os encontros com o mundo deixaram em cada um de nós. Não temos essência, nossa natureza é móvel, fruto de encontros, desencontros, afetações, o que não é o mesmo que dizer que não experimentamos estabilizações – precárias – capazes de nos identificar no tempo e no espaço. O que sim está em jogo é o fato de que os traços que nos identificam, no tempo, não são estabelecidos *a priori*, mas são restos deixados pelas passagens pelo mundo que se inscrevem enquanto experiências *a posteriori*. ***Não temos qualquer essência que seja anterior ao percurso pelo mundo.***

Assim, as modalidades da inscrição desta falta estrutural do sentido em um falante – ou seja, o ser humano como ser *na e de* linguagem, submetido às suas leis e por elas dividido enquanto *falta-a-ser* –, estarão condicionadas tanto à história do indivíduo quanto à de sua cultura. Esta é uma via que nos possibilita, portanto, afirmar uma interface entre a psicanálise e a história.x

No que diz respeito à história, interessa-nos situar a mudança de paradigma inaugurada pela *École des Annales*, com Marc Bloch e Lucien Febvre, em 1929, que desloca o foco do acontecimento factual e positivado, vigente até então, para o questionamento das relações do homem com seu tempo e espaço, provindo de perguntas sobre o presente. A partir dos *Annales*, sabe-se que o homem não só constrói a história, mas também é construído por ela. Nos anos 50, na esteira dessas proposições e sob a influência do estruturalismo, surge a noção de história de longa duração na proposição de Fernand Braudel. É em seus desdobramentos que, na década de 70, vai tomar forma o que hoje se conhece como “História Nova”.

A historiografia tem sido teorizada desde então enquanto modos de escrever a história, no realce da densidade narrativa e do relacionamento dialético entre acontecimento e estrutura. Sob as reverberações da noção de “outro”, advinda da antropologia e da psicanálise, privilegia-se o estudo dos sistemas e as permanências que dariam sentido aos processos históricos, numa visada que ressignifica as palavras de Lucien Febvre (*apud* Le Goff, 2001; p. 29), em 1929: “Tirai a história do marasmo da rotina, em primeiro lugar de seu confinamento em barreiras estritamente disciplinares”.

Michel de Certeau, no livro *A Escrita da História* (2008, p. 11, grifos nossos), afirma, desde sua proximidade explícita com o campo da psicanálise, que

A historiografia (quer dizer “história” e “escrita”) traz inscrito no próprio nome o paradoxo – e quase o oximoron – do relacionamento de dois termos antinômicos: o real e o discurso. Ela tem a tarefa de articulá-los e, onde este laço não é pensável, fazer *como se* os articulasse. [...] Que aliança é esta entre a *escrita* e a história? Ela já era fundamental na concepção judaico-cristã das Escrituras. Daí o papel representado por esta arqueologia religiosa na *elaboração moderna da historiografia, que transformou os termos e mesmo o tipo desta relação passada, para lhe dar aspecto de fabricação e não mais de leitura ou de interpretação. Desse ponto de vista, o reexame da operatividade historiográfica desemboca, por um lado, num problema político (os procedimentos próprios ao “fazer história”) e, por outro lado, na questão do sujeito (do corpo e da palavra enunciativa)*, questão reprimida ao nível da ficção ou do silêncio pela lei de uma escrita “científica”.

Constata-se, portanto, que diferentemente da História (com maiúscula), a escrita da historiografia, nessa acepção, não pretende conter todo o real e introduz a dimensão do sujeito e da política no “fazer história”. Dois campos heterogêneos fazendo laço, mesmo que “como se”. Refazendo pegadas, rastreando fontes, a historiografia opera a partir do que Carlo Ginzburg (1989) chamou de *paradigma indiciário*. Esta operação incide igualmente no pensamento psicanalítico, desde seu advento com Freud – pois o inconsciente é proposto como escrita constituída pela inscrição de *traços* mnêmicos, e o sintoma é compreendido como *índice* de um conflito (conforme também observado por Ginzburg) –, assim como na proposição do *traço unário* em Lacan, um *traço apagado* (para a consciência) como fundamento das possibilidades de registro no psiquismo.

Ambas – historiografia e psicanálise – baseiam-se assim em um conjunto de rastros, pistas, índices da verdade que do real advém e, que, portanto, é impossível de se dizer toda. Dessa forma, coincidem na compreensão dos mitos e também da escrita da história – do indivíduo ou da cultura – enquanto *construções*, a partir de *fragmentos de verdade histórica* (Freud, [1937]1996), em que os elementos ficcionais que as permeiam apontam para a verdade do desejo humano embutido na circunscrição e na reconstituição temporal que propõem.

É interessante constatar que onde reside o compartilhamento é também justo ali que a diferença se estabelece, pois a historiografia busca traços como índice de presença, o que implica a necessidade de positivar e preencher o que escapa com o imaginário do historiador e da cultura, na qual ele está imerso. Já a psicanálise rastreia a presença de uma ausência, pois propõe que aquilo que opera para constituir o sujeito é a

inscrição de um traço apontando para uma falta, referida a um desencontro inaugural. O contexto, a história e a temporalidade são contudo as coordenadas fundamentais que um sujeito poderá contar para relativizar o código que o precede, e assim viabilizar uma posição enunciativa.

Tempo: nascimento e morte. Este, entendemos, é o tempo do real, enquanto pura fluência. Para construir o *entre* nascimento e morte – tudo o que temos –, somar-se-ão o tempo do simbólico e o tempo do imaginário. O tempo do simbólico é aqui compreendido como o tempo enquanto referido à ordenação, a uma convenção simbólica compartilhada por uma cultura. É na linguagem que lhe vem do Outro, que um bebê torna-se humano. É pelas marcas deixadas pela presença/ausência do Outro primordial que um ritmo inscreve a música da língua, como intervalos em um fluir ainda indiscriminado de sons. Estes intervalos marcam a modalidade vocativa da língua, o que para sempre denunciará alguém pelo sotaque, no encontro com a alteridade das comunidades linguísticas (Costa, 2010). O simbólico é anterior aos falantes e recorta o real. A linguagem está antes do sujeito, o nome ao nomeado, assim como as convenções que organizam o tempo cronológico, dividindo-o em dias, meses e anos, por exemplo. Já o tempo do imaginário pode ser pensado como o tempo da pessoalização desse código, das atribuições de imagens que criam sentidos e predicados (como bom ou mal, feio ou bonito, etc.), para um *eu* que emerge na dialética com o *outro*.

A temporalidade, como concebida e operada pela psicanálise, pressupõe, portanto, dimensões não lineares. Ao propor o conceito de *posterioridade* (*Nachträglichkeit*) para explicar a formação dos sintomas histéricos, já em seus primeiros trabalhos, Freud ([1895] 1968) indicou que não é o acontecimento em si mesmo que tem uma ação traumática. Esta se realizaria, no caso dos sintomas histéricos, apenas em um segundo tempo (só-depois), por sua revivescência sob a forma da fantasia, quando o sentido sexual é assumido pelo sujeito, no momento da adolescência. Já Lacan retoma e generaliza este esquema freudiano da posterioridade do sentido, fazendo dele o tempo de retroação de um significante sobre o outro, ou seja, convertendo-o em esquema explicativo da significação, ao indicar que é apenas quando

uma frase se encerra que ela encontra sua significação, a qual retroage a seus primeiros termos (Lacan, [1960]1998).

Com a noção de tempo lógico, trabalhada no texto “O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada” ([1945]1998) – que não deve ser confundida com uma lógica do tempo –, Lacan apresentou uma lógica da ação e da deliberação, que se apóia em três tempos: o instante de ver, o tempo de compreender e o momento de concluir. Esta dimensão do tempo lógico constitui um valor paradigmático de múltiplas aplicações no campo da psicanálise; mais adiante exploraremos algumas de suas possibilidades.

Walter Benjamin é outro autor que subverte a linearidade do tempo, em sua filosofia da história, ao conceber que a relação entre passado e presente se instaura graças a uma dialética em suspensão, ou seja, sem uma síntese possível que a harmonizaria, conforme nos diz Jean-Marie Gagnebin (1994). Trata-se de um movimento dialético porque a junção entre o passado e o presente se faz em uma intensidade temporal diferente de ambos; e é dialética, também, porque o passado não ressurgue como repetição de si mesmo, e o presente, nesta relação de interpelação pelo passado, tampouco pode continuar igual a si mesmo. Portanto, para este autor, não se pode dizer nem que o passado ilumina o presente, nem que o presente ilumina o passado, pois o passado se torna anacrônico, enquanto o presente se apresenta reminiscente.

Para Benjamin, em “Sobre o conceito da história” (1985a, p.231), “a história universal não tem qualquer armação teórica. Seu procedimento é aditivo. Ela utiliza a massa dos fatos para preencher o tempo homogêneo e vazio”. Para ele, existem duas histórias coexistindo – a dos vencedores e a dos vencidos – e sendo construídas dialética e concomitantemente, uma a antítese da outra: a dos vencedores – a história do progresso contínuo, do capitalismo, da técnica, dos meios de comunicação, do fascismo, etc. E a história dos vencidos – a história descontínua, permeada de tragédias, da qual restariam somente ruínas. Resgatar os fragmentos da história destes, na concepção benjaminiana, é acessar os sonhos e as aspirações de gerações massacradas no passado, explodindo o *continuum* da história, em um movimento dialético a partir do presente.

“O passado só se deixa fixar, como imagem que relampeja irreversivelmente, no momento que é reconhecido” (Benjamin, 1985a; p. 224).

Algo se perde, necessariamente, no movimento dialético do tempo. E, à medida que o trabalho da memória não recuse o confronto com o que restou enquanto indício de tudo o que foi perdido, novas imagens podem se produzir; a estas, Benjamin chamou de *imagens dialéticas*. Este conceito de *imagem dialética* foi proposto pelo filósofo como o que possibilita sustentar o paradoxo de conceber uma *figura inédita inventada de memória*. É de se perceber que “memória” é aqui pensada não como instância que apenas retém, mas também como a que suporta uma perda, onde contudo alguma coisa resta, um traço, um fragmento, que permite recolocar algo novo em jogo e transformar o mesmo em diferença. Compreende-se, dessa forma, por que somente a imagem que se dialetiza em dupla distância – do que é e do que se perdeu – é capaz de figurá-la (Gagnebin, 1994).

A partir desses pressupostos minimamente situados, pode-se dizer, portanto, que o tempo, quando concebido como composição que reúne diferentes temporalidades, está submetido ao descontínuo, em que o “traumático” se construiria em uma defasagem temporal, na medida em que, no funcionamento do psiquismo, o momento posterior atribui significação ao anterior. Isso implica – como aponta Costa (2001, p. 27), que “a representação que fazemos do passado carrega uma escolha interpretativa, que indica também a forma como nos contamos nesta escolha. Nesse sentido, se uma gênese pudesse ser levada em conta, ela seria *a posteriori*: do presente para o passado”. Do que decorre a impossibilidade de se afirmar um absoluto *isto é*, enquanto certeza de nossas leituras do mundo, como também o pontua Rosa Fischer (2007, p. 65), pelo fato de nossa memória “acionar sentidos que escapam a interpretações simplistas, ligadas a rastros de ausências”.

Quais “imagens dialéticas” podem emergir no encontro entre questões do presente e o estudo da história? Benjamin (1985a) situou o esquecimento como inscrevendo o vazio de tudo aquilo que não foi lembrado e, com isso, introduziu uma cesura específica no discurso da história. Para nós, o estudo da história veio contribuir para resgatar fragmentos do que ficou esquecido, ensejando novas possibilidades

interpretativas. *Ocuparmo-nos do legado histórico, portanto, não pressupõe um sentido único: este adquirirá todos os sentidos que vierem a ser-lhes atribuídos pelo encontro com cada história individual nele inscrita.* A singularidade com que os acontecimentos históricos são recordados e recontados por cada um foi também já apontada pela psicanalista Carmen Backes (2000, p.150), conforme a citação:

Os acontecimentos, os fatos, serão, como os elementos de uma escritura, transformados em palavras e rearranjados, compondo uma nova versão. O que surge da reunião desses vários elementos é um novo mito, um novo objeto, até então ausente, embora não inexistente. Cada sujeito, inserindo-se na história, vai descobri-la numa recomposição do passado com o presente, escrevendo-a de novo. Desde um olhar psicanalítico, o tempo linear é subvertido, como também a causalidade, que diz ser o passado causador do presente ou do futuro. Ao contrário, o presente e o futuro articulados compõem o passado, pois o desejo trabalha a temporalidade a seu modo, dando às lembranças um outro estatuto.

Esta exploração da interface entre psicanálise e história levou-nos a constatar que quem se propõe a trabalhar com a história, seja este um historiador ou um psicanalista, necessariamente estará submetido a um funcionamento imaginário, que tenderá a eliminar a incerteza que o simbólico humano não dá conta de recobrir. No entanto, a aceitação desta condição, que parcializa uma impossível imparcialidade absoluta, permite-nos propor esse ensaio de aproximação entre psicanálise e história, que visa refletir sobre o sujeito que se produz *entre* a história individual e a história da cultura.

Estamos cientes do grau de dificuldade próprio à tarefa que nos propomos aqui, para melhor compreendermos os sintomas sociais que hoje testemunhamos: nada menos que uma tentativa de dar contorno aos possíveis encontros de uma história secular com histórias individuais do presente, ou seja, histórias que transcorrem sob condições próprias do tempo atual. Decidimos, assim, lançar mão de duas estratégias que consideramos como fundamentais para nos autorizarmos o empreendimento do trabalho. A primeira delas é aceitar nossas limitações e, portanto, ressaltar nossas condições de tão somente indicar alguns caminhos possíveis; e, a outra é a de não trabalharmos sozinhos.

Dessa forma, pelo lado da historiografia estaremos em companhia dos autores que se debruçaram sobre os documentos que permitiram a proposição de novas versões para a escrita da história da cultura e das relações sociais, no Brasil e em Porto Alegre. Deve ser dito ainda que penetramos de forma tateante e temerosa neste campo do saber, pois partimos (já demasiado atrasados!) de conhecimentos quase nulos, relativos não apenas à historiografia, mas também, por consequência, aos embates entre os diferentes pontos de vista e de análise dos historiadores. É assim que, a cada novo livro que nos chega às mãos, somos levados a interrogar tudo o que havíamos desenvolvido até então. Este processo, que se figura a nós como infinito, e que determina a necessidade de cautela e consciência quanto à fragilidade de nosso lugar, ao mesmo tempo nos aponta uma direção, sem dúvida fascinante, para a continuidade do trabalho que aqui se inicia.

E, pelo lado da psicanálise, não trabalhar sozinho revela a opção de não deixarmos de nos servir das produções teóricas, as quais, já laboriosamente trabalhadas por autores, em seus fundamentos, podem permitir-nos avançar sem a necessidade de refazermos todos os seus caminhos. Servirmo-nos dessas produções não implica, no entanto, desresponsabilizarmo-nos pelas interpretações e enlaces que delas viermos a fazer. A sustentação de alguma dimensão de autoria, de nossa parte, estaria pressuposta justamente na escolha e articulação dos operadores conceituais psicanalíticos que – sob nossa responsabilidade na interpretação – julgamos pertinentes para encaminhar o problema aqui delimitado. Estes operadores devem ser explicitados antes de nossa entrada nos registros históricos que circunscrevem nosso tema, visto que configuram elementos de corte, os quais estarão incidindo no terreno da história. Nessa direção, na próxima seção pretendemos trabalhar alguns pressupostos psicanalíticos, para destacar as operações psíquicas que articulam o campo do sujeito ao campo do Outro, em uma lógica referida ao tempo. Pretende-se, assim, estarmos contribuindo para a continuidade da transmissão da psicanálise e também abrindo novas perspectivas de interlocução.

No entanto, devemos antes reconhecer, que mesmo no campo da psicanálise, apesar da maior familiaridade com os conceitos, não fomos poupados de tal limitação. Aliás, descobrimos que a escrita de uma tese dá visibilidade a todas as lacunas em nossa compreensão da teoria, as quais constantemente estão a exigir longas horas de estudo,

para que, *só depois*, possamos retroagir ao trabalho com o texto e ensejar novas formulações. Tarefa, sem dúvida, não isenta do prazer de aprender, mas que também não se nos assoma como possível de ser aqui concluída. O tempo, no caso desta tese, está em causa nos conceitos que articula, mas também se apresenta como o inapelável real de uma data marcada para seu término.

2.2. Os tempos do Outro e do sujeito

No início, o nascimento. Há, no entanto, alguma coisa prévia ao início no nascimento: uma ordem humana a antecipá-lo. O nascimento de um bebê no mundo humano pode ser suposto, idealmente, como fruto de um desejo referido ao encontro entre um homem e uma mulher. Dizemos “idealmente”, pois, obviamente, nem sempre é pela via do encontro entre o desejo (sempre fadado ao desencontro) de ambos os seres humanos, que uma concepção se realiza. Estas condições inaugurais não são, contudo, como o sabemos, sem consequência para um recém-nascido.

A psicanálise tem nos ensinado que a transmutação de um organismo biológico em um sujeito social decorre da incidência de algumas operações psíquicas, sustentadas por seus semelhantes, em posições que não são quaisquer. De início, é necessário que este organismo encontre alguém – uma alteridade estruturada – que, esperando-o, acolha-o com palavras, e não apenas garanta sua sobrevivência, acudindo-o em sua inermidade; mas exerça uma função maternante. E para que alguém possa agenciar tal função, que implica a inscrição da língua materna, este alguém deve ser capaz de atribuir – a este que nasce – um lugar simbólico na rede de sentidos que constitui a sua (agente) própria realidade psíquica. É nesta condição que tal alteridade poderá supor intencionalidade subjetiva nas manifestações do recém-nascido, transformando seu grito em apelo.

Explicita-se, assim, a existência de Outro lugar, ocupado pela alteridade estruturada, que produz uma antecipação de sujeito onde, de fato, este ainda não se

constituiu. E este lugar fala “tu és”, indicando o poder da linguagem no Outro, pelo fato de o Discurso estar em anterioridade ao nascimento do ser e, por isso, portar tudo o que da ordem da significação pode lhe chegar. A dessimetria do encontro, entre o ser e o Outro, impossibilita portanto o estabelecimento de uma relação sem fissuras, ajustada com a realidade. É um encontro em que algo sempre sobra ou falta, devido ao enigma que – no lugar Outro – sempre se renova, implicando que a verdade que aí comparece só pode ter estrutura de ficção (Lacan, [1956] 1998).

É a esse Lugar que lhe confere existência que o ser endereçará seu amor, fabricando um Outro personificado, pelo efeito da palavra e pela dependência absoluta do ser à alteridade. No entanto, em nenhum dos significantes que vem do Outro, o ser localizará aquele que o contenha em plenitude. O sujeito, enquanto *falta-a-ser*, não encontra o que lhe falta no Outro, pois este oferece apenas significantes, os quais não se detêm em nenhum sentido, relançando-o sempre para mais além. A inscrição da falta no Outro – que Freud chamou de castração – o faz inconsistente e sem garantias. As formas do ser lidar com esta falta estão imbricadas, portanto, nas teorizações ou ficcionalizações, demandadas pela sua inclusão na linguagem do Outro. Entretanto, é preciso aqui considerar que o Outro pode vir a se apresentar e a demandar sob várias faces, a depender da temporalidade, da historicidade e do contexto que situam cada nascimento. Apresentar-se-á, sabemos, em sua face mais obscena, nas situações extremas de confronto do ser com o gozo mortífero que O habita.

Paradoxos das figurações do Outro, das quais procedem as leituras que escrevem destinos, por ser do estatuto desse lugar, e do que nele se desenrola, que está pendente a própria condição de vir a surgir um sujeito. Para além de suas encarnações, no entanto, o Outro – enquanto lócus da linguagem submetida à ordem simbólica – designa o lugar do saber coletivo, da memória fundamental dos humanos, depósito do *tesouro do significante*, como o definiu Lacan ([1957-58] 1999). E, como aponta Jerusalinsky (2008b, p. 136), “as leis desse grande Outro são leis que afetam, que ordenam, que dizem, que impõem, e estabelecem como se produzem as representações do mundo em que vivemos”.

Para que um *ser* venha a se tornar *humano*, é condição necessária que ele participe, de alguma forma, do armazenado no saber coletivo. Esta condição é operada pela transmissão da linguagem, com a qual, em uma dinâmica de alienação/ separação, o ser se defronta ao código que o precede. A condição de alienação lhe permite se incluir na linguagem, mas esta, contudo, porta lacunas que apontam para uma incompletude; são estas lacunas, entretanto, que podem dar lugar às pontuais separações que condicionam a emergência de um sujeito desejante. Fazemos observar que, sob esta perspectiva de leitura, própria à psicanálise, explicita-se já uma indicação ética de que o que precisa fundamentalmente de amparo são os movimentos do desejo, que implicam no constante trabalho de inscrever, no laço social, as marcas dos sujeitos que os agenciam.

Para encaminhar as questões que interrogam e orientam esse trabalho, comecemos por perguntar: como se acessa a memória fundamental, o saber coletivo nela armazenado, do qual o ser depende para viver em um mundo humano? Em outras palavras: como o ser se inscreve na linguagem?

Às condições de permeabilidade do Outro (que pode se apresentar como montanha compacta e intransponível) acrescem-se as condições biológicas e genéticas que afetam o ser enquanto organismo, dotando-o de maior ou menor capacidade de absorver, incorporar e acessar essa memória fundamental. No entanto, a psicanálise veio apontar que a corporalidade do sujeito humano não é ditada por uma lógica puramente orgânica. O ingresso na linguagem submete o organismo à arbitrariedade de uma lógica do desejo, desnaturalizando-o por uma operação de recorte dos orifícios que o une ao Outro e inscreve o corpo pulsional.

Na descoberta do inconsciente, Freud decifrou que a memória armazena as lembranças dos objetos, não sob a forma de objetos, mas de imprecisos traços linguísticos associados a restos sensoriais enlameados de pulsão. Seu interesse, nos primeiros estudos, esteve justamente em compreender o processo pelo qual as experiências humanas eram inscritas no aparelho psíquico, e de que modo essas percepções eram registradas, e depois transliteradas, dando origem às imagens e ideias elaboradas pelo psiquismo.

Os processos de funcionamento da memória e o modo como as percepções humanas se registram foram trabalhados já em 1895, no “Projeto de uma Psicologia para Neurologistas” (1968). Nesse trabalho, Freud construiu a hipótese, nunca abandonada, de que o recalque originário operaria como um primeiro processo de clivagem inscrevendo um conjunto de traços mnêmicos que fundaria o inconsciente e tornaria possível todos os recalques posteriores. Nesse momento mítico da estruturação psíquica, o inconsciente surge enquanto efeito das falas sobre um sujeito, como um conjunto de inscrições das representações pulsionais, que ficaram banidas do sistema consciente: como uma escrita, portanto.

Lacan (2003), em “Lituraterra” virá a chamar de *letra* estas inscrições que situam o inconsciente como *litoral* entre corpo e linguagem, e correlativamente, Gozo e Saber. Será na condição de a *letra* em instância no inconsciente – enquanto inscrição do primeiro tempo de um jogo pulsional – chegar ou não à condição de literalidade trazida pela relação ao significante, que se produzirá ou não um *sujeito*; este, contudo, só poderá ser reconhecido pelo retorno *a posteriori* do efeito da *inscrição* – na dimensão, portanto, do ato – de sua *letra* nos discursos organizados pela cultura (Costa, 2008).

Estamos cientes de que, ao leitor não situado no campo da psicanálise, torna-se necessário trazer aqui mais elementos. Retomaremos, portanto, a questão da inscrição do ser na linguagem. A dificuldade é que esta questão, aparentemente simples, traz em seu bojo toda a arquitetura conceitual da psicanálise. Tentaremos articulá-la da forma mais sintética, e nos aspectos que se fazem mais relevantes à continuidade de nosso trabalho, pois dependemos da constituição de um solo conceitual mínimo, para sermos acompanhados em seus desdobramentos.

Para se inscrever na linguagem, ou seja, o *ser* se tornar *humano*, é preciso, como já o esboçamos anteriormente, que seu grito seja tomado por algum semelhante como apelo. Que algum outro antecipe ali um sujeito que demanda algo: alimento, calor, frescor, aconchego, qualquer coisa... Neste primeiro momento mítico, pré-subjetivo, é de forma passiva, não pulsional, que o sujeito ainda inconstituído registra a diferença de estados do organismo: da descarga orgânica da tensão ao apaziguamento garantido pela

maternagem. Não há aqui ainda, para o bebê, separação entre ele e este Outro primordial; ele é “um-com-o-todo”.

É dessa polaridade mínima, que contém a diferença entre dois estados registrados pelo organismo – enquanto presença e ausência –, que se inscreverá uma matriz simbólica da alternância entre os dois estados (Vorcaro, 1997). Podemos asseverar, também, seguindo a proposição de Ana Costa (2008), que o ritmo da voz deste outro – na função de Outro primordial – se inscreve corporalmente pela presença de intervalos, o que torna possível, depois de determinado som, a antecipação do momento seguinte. É de se notar que, para a autora, “já então se trata de inscrição, por causa deste intervalo de ausência e presença [na linguagem]” (idem, p. 103). Este intervalo é, então, constitutivo, por permitir uma condição de separação de nossa alienação estrutural ao Outro.

Sabe-se que a condição de presença e ausência constitui a estrutura mínima de um símbolo, pela inscrição da diferença, em que algo que se coloca em negatividade afirma uma positividade. É isso que está indicado na expressão “matriz simbólica”, e que vem a ser requisito para que um “eu” rudimentar de prazer se constitua, na expulsão de algo atribuído como “não-eu”. No texto “A Negação” ([1925] 2007), Freud articula a passagem – facultada pela operação da negação – desse estado de indiferenciação primordial entre “sujeito” e “objeto” à sua separação, através da intermediação de dois juízos – que operam em dois tempos lógicos –, os quais são suporte da faculdade do pensamento.

O primeiro é o *juízo de atribuição*, em que se trata – como o dissemos – de atribuir um “não eu” ao que causa desprazer e coincide com o “mau”. O segundo é o *juízo de existência*, em que o “eu” busca reencontrar o objeto desejado e representado psiquicamente no “eu” do prazer, e certificar-se de que ele continua tendo existência na realidade. Este juízo permite, através dessa “prova de realidade”, verificar o grau de distorção da representação em relação à percepção real, para então corrigi-la. Conforme bem aponta Poli (2005, p. 76-77),

A sutileza da argumentação freudiana demonstra que, nesse segundo tempo, interno ao universo representacional, a separação entre subjetivo e

objetivo incide sobre o *topos* da representação. Ela é *também* “exterior” se pode ser reencontrada e ela é *apenas* “interior” se não pode ser reencontrada. De qualquer modo, o “interior” de que se trata aí diz respeito ao mundo representacional, à construção e registro dos traços mnêmicos. Por consequência, a relação do sujeito com o “mundo externo” se dá sempre pela mediação do *vel* da representação.

Como se depreende do que situamos anteriormente, é pelo desamparo e dependência originários do bebê, que a ausência se registra. Para Freud ([1921] 2006), é bem por isso que esse ser de paixões absolutas e revoltas se submete à autoridade daquele que lhe ameaça com a perda de amor. Já fizemos observar, no capítulo anterior, que a atribuição de “maldade” a um desejo agressivo se dá pela influência da autoridade externa; a capacidade de distinção moral entre bem e mal não é intrínseca ao humano, segundo o psicanalista vienense. Opera-se, então, uma clivagem interna ao “eu”, já que alguns desejos devem ser excluídos da realização. Dessa clivagem, origina-se o “supereu”, com a função de reproduzir internamente o conflito com a autoridade externa. Esta reprodução interna do conflito consiste em se identificar à autoridade e tomar o “eu” como um objeto – e *no* “eu” realizar, em parte, os desejos agressivos que a submissão à autoridade comportou. Os modos de lidar com esse inapelável confronto com o Outro, inscrito no psiquismo, escrevem as estruturas lógicas denotadas do exercício clínico.

A matriz da inscrição do Outro no psiquismo é trazida pela percepção do semelhante. Esta, que é secundária à percepção do outro como objeto, vem a ser fundante para o processo de rememoração das experiências. No texto do “Projeto de uma Psicologia para Neurologistas”, Freud ([1895] 1968, p. 922-23) propõe que, quando o objeto apresentado à percepção é um semelhante,

[...] o interesse teórico que se lhe dedica fica explicado pelo fato de que ***um objeto semelhante foi, ao mesmo tempo, seu primeiro objeto de satisfação, seu primeiro objeto hostil e também sua única força auxiliar.*** Daí que seja em seus semelhantes que o ser humano aprende pela primeira vez a (re)conhecer. Os complexos perceptivos emanados de seus semelhantes serão então em parte novos e incomparáveis, como por exemplo, suas feições características, na esfera visual; mas outras percepções visuais (os movimentos de suas mãos, por exemplo) coincidirão no sujeito com sua própria recordação de impressões visuais muito similares emanadas do próprio corpo, recordações com as quais se acharão associadas outras recordações de movimentos experimentados por ele mesmo. Igualmente ocorrerá com outras percepções do objeto; assim, por

exemplo, quando ele emite um grito, evocará a recordação do próprio grito do sujeito e com isso a de suas próprias vivências dolorosas. *Dessa maneira, o complexo do semelhante se divide em duas porções. Uma das quais dá a impressão de ser uma estrutura constante que persiste coerente como uma coisa [als Ding], enquanto que a outra pode ser compreendida por meio da atividade da memória, quer dizer, reduzida a uma informação sobre o próprio corpo do sujeito* (grifos nossos).

A descoberta desse duplo eixo da percepção do Outro, na relação primária, assenta os andaimes da estruturação do psiquismo para a psicanálise, pois indica que “há divisão, diferença na abordagem do julgamento” (Lacan, [1959-1960] 1997; p.68). Há uma parte – a Coisa – que o significante não alcança, e que permanece “exterior” no “interior”, em posição de *extimidade* – neologismo lacaniano que indica a coalescência entre o mais estranho e o mais íntimo. A Coisa, como objeto, pertence ao registro do real e, como tal, está aquém ou além da linguagem (por isso Lacan diz que só pode ser nomeada, pela linguagem, como impossível). Mas é em torno dela, “enquanto Outro absoluto do sujeito, que se trata de reencontrar” (idem, p. 69), que se orientará a ordem significante, pela existência da linguagem, e, nela, o encaminhamento do sujeito; contudo, não é o objeto Coisa – objeto perdido em sua própria natureza – que viremos a reencontrar,

[...] mas suas coordenadas de prazer, é nesse estado de ansiar por ele e de esperá-lo que será buscada, em nome do princípio do prazer, a tensão ótima abaixo da qual não há mais nem percepção nem esforço. No final das contas, sem algo que o alucine enquanto sistema de referência, nenhum mundo da percepção chega a ordenar-se de maneira válida, a constituir-se de maneira humana (idem).

Desse modo, os primórdios da constituição do sujeito estão no modo que se constituiu sua relação com o Outro. Da topologia desse lugar que, ao se constituir como sujeito, ele simultaneamente cavou no Outro, depreende-se também o que o sujeito Dele colocou diante de si, Nele se enlaçando. O *supereu* é a instância que condensa o trato com as fronteiras, onde se confundem os limites entre individual e social, privado e público, sujeito e código, eu e outro. Remete, igualmente, à face mais dura do Outro, por ser testemunha permanente do não comparecimento do dom de amor, que não cessa de faltar ao encontro desejado. Lacan, no seminário *A Relação de Objeto*, propõe que a origem do *supereu* tem relação com a passagem do objeto real da necessidade, pela via da simbolização, ao objeto simbólico. É deste caráter de objeto que o *supereu* retira sua

força, diante do qual o sujeito tem que se situar de modo a suportar seu peso. Diz Lacan ([1956-57]1995, p. 178), sobre a formação do *supereu*:

Cada vez que há uma frustração de amor, esta é compensada pela satisfação da necessidade. É na medida que a mãe falta à criança-que-a-chama que esta se agarra ao seu seio [...] [portanto] um objeto real assume sua função como parte do objeto de amor, assume sua significação como simbólico, e a pulsão se dirige ao objeto real como parte do objeto simbólico; este se torna, como objeto real, uma parte do objeto simbólico. [Isto podendo ocorrer] [...] qualquer outro objeto capaz de satisfazer uma necessidade real pode vir colocar-se em seu lugar, e, principalmente, este objeto já simbolizado [...] que é a palavra. Na medida em que a regressão oral ao objeto primitivo de devoração vem compensar a frustração de amor, essa reação de incorporação dá seu modelo [...] **à incorporação de certas palavras dentre outras**, que está na origem da formação precoce daquilo a que se chama o supereu (grifos nossos).

O *supereu* apresenta-se, pela “incorporação de certas palavras entre outras”, sob a feição de imperativo, como “voz da consciência moral” que acompanha o sujeito, como a “continuação da severidade da autoridade externa à qual sucedeu, e que, em parte, substituiu”, como disse Freud ([1930] 1996, p. 131), em “O Mal-Estar na Cultura”. Esta, amalgamada à pressão de um gozo que resiste à renúncia, sustenta o *supereu* enquanto feroz mandamento de gozo, no cerne da relação do sujeito com o objeto. E, como os desejos proibidos, do *supereu* não podem ser escondidos, haverá exigência de punição, tendo ou não se concretizado um ato transgressor. Gozo e punição em alternância, escravizando o sujeito ao mandato de enunciados insensatos, isto é o *supereu*, quando o sujeito não construiu os meios de lhe fazer frente. Por isso, podemos considerar o *supereu* – que se constitui no exato ponto de articulação do individual com o coletivo – como a instância mais primitiva e mais decisiva, enquanto face do Outro de um sujeito. Nas palavras de Lacan ([1956-57] 1995, p. 216):

Esse supereu tirânico, fundamentalmente paradoxal e contingente, representa por si só, mesmo entre os não-neuróticos, o significante que marca, imprime, impõe o selo no homem de sua relação ao significante. Há no homem um significante que marca sua relação ao significante, e a isso se chama o supereu. Existem, mesmo, muito mais de um deles, e a isso se chama sintoma.

Embora em alguns momentos os conceitos de “supereu” e “ideal do eu” são utilizados como sinônimos na obra de Freud, em outros, o supereu é apresentado como a instância encarregada de comparar o “eu” com o “ideal do eu”, e de censurar e punir o

“eu” quando este estiver muito aquém dos ideais, ou de premiá-lo com seu amor, quando conseguiu deles se aproximar. O “ideal do eu” é entendido aqui como um precipitado da antiga imagem dos pais, uma sobrevivência da enorme admiração sentida pela criança por seus pais, na época em que lhes atribuíam todas as perfeições; perfeição na qual se identificou unificando seu eu ideal, sede do narcisismo primário com que se ofereceu para completar o desejo do Outro. É desse investimento do ideal que o *supereu* preserva laços com a consciência moral, lugar da voz social, como o entendemos, constituindo-se, portanto, como o ideal de uma família, uma classe ou uma nação.

Lacan virá propor distinguir-se mais radicalmente supereu de ideal do eu: o supereu ficará mais do lado do gozo, enquanto o ideal do eu, mais do lado significante. No seminário de 1964, *Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise*, Lacan (1988) vai associar o ideal do eu à identificação primária ao traço unário, ou seja, ao traço da identificação primordial ao nome-do-pai, a um S1. Já no seminário sobre *A Identificação*, Lacan ([1961-62] 2003) havia chamado de *traço unário* o traço distintivo, de pura diferença que, vindo do campo do Outro, inscreve o apagamento da Coisa, marcando a divisão do sujeito pela própria linguagem, onde algo, que diz respeito ao objeto, se perde deixando apenas estilhaços, nos parciais objetos pulsionais que então se constituem. A tentativa de reencontrar o objeto (pela via da representação) impõe trajetos pulsionais que produzem traços da atividade de um sujeito – e estes traços é que serão armazenados na memória inconsciente.

Essas primeiras marcas registradas no psiquismo dizem do lugar do *sujeito* enquanto *objeto* do desejo do Outro. Que ele tenha passado pela experiência do desejo do Outro – ter sido incluído neste para dele se sacar – é condição para que o sujeito possa experimentar o que pode ser considerado o *seu* desejo (Costa, 2001). E, para que ele possa se sacar (emergir) desse desejo do Outro, é necessário, ainda, e radicalmente, que esses traços que posicionam o ser como objeto no desejo do Outro (enquanto objeto fálico), sejam recalcados. É o encontro com a Lei o que pode deslocar o sujeito de tal posição, que é o lugar originário da criança no desejo materno, e permitir-lhe, “em nome do pai”, que se dedique à busca do falo, enquanto significante alvo do desejo. Assim, tem-se que deixar de ser o falo para poder procurá-lo...

O que movimenta a operação do recalque é a descoberta da criança de que seu Outro primordial deseja *além* dela, de que mesmo ela se fazendo falo para completar o desejo materno, há Outro entre ela e o Outro Primordial. Um Outro em suposição de *saber* sobre o Gozo que pode vir a preencher a falta do Outro primordial. Esta descoberta da castração do Outro (que pode não acontecer, ou mesmo ser recusada, gerando consequências psíquicas radicais) – vivida no acidentado transcurso dos tempos edípico – e da qual resulta o destacamento do objeto *a*, adquire sua contundência no corte da miragem de completude narcísica – incidindo, portanto, na criança e na mãe –, até então embalada na língua materna, que foi batizada por Lacan de *lalangue*, a língua que escreve o corpo pulsional. O impasse desse momento é bem descrito por Jerusalinsky (2008, p.89-90), no livro *Saber Falar: como se adquire a língua?* – como um

Momento extremamente delicado em que se decide se o sujeito ficará indefinidamente preso no impasse de desejar o desejo da mãe, ou marchará de costas ao fantasma materno assumindo – embora ainda de modo ficcional – o *sinthoma* – que o olhar paterno lhe oferece, e se aventurando nessa ordem simbólica onde nada é o que parece, onde tudo é um enigma a ser decifrado.

Essa operação radical de corte na relação dual é chamada de *metáfora paterna*. A figura da metáfora indica que algo foi substituído por outra coisa, produziu-se nova significação, a qual tira, contudo, seu sentido de certa alusão ao termo que recalca. S1 é como Lacan chama o que resulta da operação de corte que a língua de todos – os nomes-do-pai – impõe à *lalangue*, a língua do gozo, fundando o sujeito. Como já mencionado, é a identificação primária ao traço unário paterno (e não à sua imagem) – enquanto ideal do eu – o que dá sustentação à produção do significante da falta do Outro e o encontro com o desejo.

A busca do falo, o significante do desejo, engendra um sujeito a ser representado por um significante em relação a outro significante, um a um, perfazendo e desfazendo séries de significações que tem apenas a duração de um instante. Quanto mais apagado o traço transportado na cadeia significante, mais potência de significação. Quanto mais sígnico é o traço, mais carrega um cadáver insepulto, que apresentará sua face de espectro, no encontro com o sujeito. O traço unário, em sua face significante, é portanto

significante não de uma presença, mas de uma ausência apagada que, a cada volta, a cada repetição, se presentifica como ausência. Nas palavras de Lacan (1988, p. 242):

O traço unário, no que o sujeito a ele se agarra, está no campo do desejo, o qual só poderia de qualquer modo constituir-se no reino do significante, no nível em que há relação do sujeito ao Outro. É o campo do Outro que determina a função do traço unário, no que com ele se inaugura um tempo maior da identificação na tópica então desenvolvida por Freud — a saber, a idealização, o ideal do eu.

Em uma forma resumida, podemos dizer que, a partir desse momento, corpo e gozo se descompletam para sempre, e o que restou como índice dessa perda real de um gozo interditado, não cessa mais de se repetir como procura do que se perdeu, dirigindo-se para objetos substitutos do objeto perdido, tendo acesso ao simbólico através da metáfora paterna, sustentada pelo recalque. A criança se inclui na língua de todos na tentativa de recuperar o objeto de puro gozo, que deixou em seu lugar um corte para sempre aberto, uma ferida sem cura, marca do enigma sem decifração.

Este objeto, resto não simbolizável do apagamento da Coisa pelo traço unário, que Lacan nomeou de objeto *a* (para indicar a inscrição no inconsciente de uma *letra sem sentido*), insistirá em *extimidade* à cadeia significante, como inextinguível repetição (algo é pedido novamente), apresentando-se ao sujeito sob duas modalidades: em sua face de falta, que busca um endereço para amarrar a *letra sem sentido* referida a esse objeto, permitindo a inclusão do traço que *causa o sujeito de desejo*, no mundo da significação humana, ou seja, na cultura; e em sua face de resto, de lixo, quando se apresenta como compacidade sinistra que obtura a falta e dispensa a busca de um endereçamento (Costa, 2008). Causa de desejo ou lixo, as duas orientações do objeto *a*, este objeto radicalmente inassimilável, no encontro do sujeito com o Outro – índice da falta e do excesso.

Essa insistência, que caracteriza o inconsciente em sua alienação na linguagem, impõe um contínuo trabalho de representação da pulsão. Pulsão pode aqui ser definida, conforme a proposição de Ana Costa (2009, p. 28), como “a possibilidade de um exercício que esburaca o corpo, constituindo apoio para a troca com o outro”. Esse trabalho é decorrente da premência da demanda subjetiva de atualizar constantemente a pulsão (no corpo e com outro), no exercício de circuitos que se produzem em torno dos

objetos que compõem o campo relacional primário, a saber, o seio, o cocô, o olhar e a voz. Lacan ([1964]1988) denominou objetos pulsionais a estes objetos que recortam os orifícios corporais – através dos quais constituímos nossa erótica – e indicam o caráter coletivizável de nosso corpo. A pulsão está de tal maneira associada à demanda, que faz funcionar o corpo pulsional, que chega a confundir-se com esta. “Demanda” precisa ser entendida aqui como premência “interna”, mas também como a demanda do Outro (como vindo de “fora”), porque a satisfação (parcial) inclui sempre um signo do corpo do Outro (Costa, 1998).

Ana Costa (1998; 2001; 2004) acentua a necessidade de compreendermos a pulsão como não referida apenas ao corpo individual, mas a um corpo social (comum ao sujeito e ao Outro), não constituído de uma vez para sempre, mas constantemente refeito, na relação com os semelhantes e com os discursos. “Os orifícios são as portas – os veículos de passagem – que colocam em causa interior e exterior, que colocam em causa nosso encontro com o outro – naquilo em que esse encontro é possível, ou mesmo resistente, impossível” (Costa, 2004, p.166). Dessa forma, não são exclusivos do corpo próprio, mas se fundam numa espécie de “corpo coletivo” e, na medida em que se apresentam no campo relacional, precisarão sempre desse suporte para existir.

A memória inconsciente da experiência desses objetos – perdidos nos relações primárias – funciona como matriz da reconstrução dos orifícios nas relações secundárias, que fundam novos sítios do sujeito em relação a seu desejo. Este corpo ficcional, “corpo coletivo”, é sempre resultante de uma ilusão compartilhada. É importante ressaltar que, para a autora, “o “coletivo” aqui não diz respeito a uma reunião de indivíduos, mas a uma acentuação daquilo que pode promover ou ser resultante de um laço, de uma ligação” (Costa, 1998, p. 29). Contudo, porque a construção dos orifícios depende da experiência dos intervalos, que unem e separam, sua possibilidade de funcionamento e eroginização, segundo Costa, só pode ser suportada e amparada numa relação singular, pelo amor, tanto com os semelhantes quanto com os discursos.

Nesse laço com o outro/Outro, a circulação dos objetos pulsionais se orienta dentro de uma dialética fundamentada na polaridade atividade/passividade. Essa

dialética, cujo exercício sustenta nosso corpo pulsional, em sua tentativa de constituir bordas, foi justamente evidenciada por Freud ([1920] 2006) no jogo do “fort-da”. Trata-se do registro de uma observação de Freud do jogo (vocalizado como *fort* e *da*, aqui e ali) de seu neto, em que este pôde simbolizar a ausência de sua mãe (seu Outro primordial) brincando de lançar (*fort*) e puxar de volta (*da*) um carretel, transformando em atividade o que havia sofrido de forma passiva. Costa (2001) faz notar que se o menino pode transformar sua perda em representação simbólica é porque a mãe havia lhe transmitido a mesma perda, de um objeto que ele representava para ela. A repetição, ilustrada pelo jogo, seria, então, a própria memória desta perda vivida no campo relacional mãe-criança. A autora entretanto aponta: a dialética, que sustenta as condições de separação do Outro, não as resolve completamente. Uma suspensão, uma dúvida, sempre se mantém, impelindo dessa forma o sujeito à repetição. Se entendermos por laço social aquilo que faz funcionar a pulsão, diz a psicanalista, podemos perceber que o automatismo de repetição é a constante convocação ao *eu* em se representar.

É assim que o filhote vai dando passos em seu processo de “humanização”, pelo exercício da relação com o Outro (o que está fora de “mim”). As experiências parciais do pulsional vão sendo unificadas por um sentido de totalidade conferido pelo Outro, ao tomá-lo como Um, tanto na estrutura unificadora do espelho, como na atribuição de um nome. Esta totalização da imagem do corpo, enquanto Um, se expressa de maneira paradigmática, no chamado estádio do espelho.

O que Lacan ([1949] 1998) chama de estádio ou fase do espelho é o momento em que o bebê – mergulhado na impotência motora pela “*prematuração específica do nascimento no homem*” (p.100) – reconhece, em uma experiência jubilatória, sua imagem especular, desde que autenticada pela confirmação da alteridade referida ao simbólico. Este momento, que ocorre entre os seis e os dezoito meses, e dá à criança a forma intuitiva de seu corpo, bem como a relação deste com a realidade – que, ao mesmo tempo, por esta mesma operação, também se configura –, deve ser compreendido, segundo o psicanalista francês, como uma identificação; ou seja, “a transformação produzida no sujeito quando assume uma imagem” (idem, p. 97). Pelo

fato de depender do reconhecimento da alteridade, a realização das imagens torna-se alienante.

Sob o modo espelhado da identificação, tais imagens vêm formar o *eu* e despertar o desejo pelo desejo do outro, fonte da “paixão desvairada, que especifica o homem, por imprimir na realidade sua imagem” (idem, p. 119), mantendo-o no fundamental desconhecimento do que o constitui. “Assim, a função da agressividade e a natureza paranóica do conhecimento revelam-se diretamente resultantes da experiência especular, participando da constituição de um eu que a virtualidade do modelo torna para sempre ilusória” (Kaufmann, 1996; p.158).

O *eu* é, portanto, esta imagem ideal com a qual se confunde, ou seja, é como “outro” que o *eu* se vê primordialmente, o que acarreta o drama concomitante do ciúme e da rivalidade. Este “eu ideal” é também a imagem refletida no espelho do olhar parental, com o qual o *infans* se identifica, ou seja, “assume a imagem”. Esta discrepância estrutural o expõe a um mal-estar permanente “entre a expressão de um ser fictício e o indizível de um ser pressentido” (Kaufmann, 1996; p. 161).

A captação imaginária do duplo manifesta-se também nas relações com os semelhantes, o que se evidencia nos fenômenos marcados pelo *transitivismo*, que ancora a função do eu na relação social: a criança que bate, por exemplo, diz ter sido batida; a que vê o amiguinho cair, chora. A constituição desse espaço que não é *nem eu, nem ele*, mas um espaço transativista, é aberto na relação primordial da criança com o agente materno, quando, por exemplo, ao dizer: “não precisas chorar”, ela se adianta ao choro do filho, ao vê-lo levar um tombo e não apresentar reação alguma. A mãe antecipa, nas palavras, a certeza de um choro, que era dela, sustentando, portanto, o afeto de dor em um real, mas que ela supõe (formulando a hipótese no Outro) como sendo da criança (Bergès e Balbo, 2002).

Compreendemos esta inauguração imaginária como articulada e articulando-se ao simbólico. Nesse sentido, vale nos determos um pouco mais sobre uma especificação da noção de transitivismo, como trabalhada por Bergès e Balbo (2002), no livro *Jogos de Posições da mãe e da criança*. É de se sublinhar o transitivismo como um golpe de

força, pelo qual a mãe força a criança a se integrar ao simbólico, ao obrigá-la a levar em conta os afetos pela mãe nomeados ao designar as referências da criança em referência as dela própria; nega assim o real experimentado pelo outro, mas o força a fazer a experiência, pois por um efeito de espelho, ele deve experienciar o que foi suposto por um outro, especialmente se esse outro é a mãe. Acompanhem os autores (Bergès e Balbo, 2002; p. 11):

Essa força transgressiva antecipa e condiciona o que, em seguida impele a criança a entrar, por bem ou por mal, no campo da fala e da linguagem e, enfim, no campo da linguagem escrita. Compreendemos bem que esse golpe de força deve parecer chocante a um ambiente tão “sensitivo”, tão superprotetor em relação à criança. Ora, um golpe de força está longe de ser sempre brutal, e a clínica o testemunha de saída; que se pergunte então o que se tornaria uma criança que nada viesse a constranger! Para manter um certo rigor conceitual, o golpe de força em questão não é da ordem do traumatismo, mas diz respeito ao real; esse real necessário ao acesso ao simbólico e ao enodamento dos três registros que são o do imaginário, o do simbólico e o do real. Esse golpe de força é, nesse sentido, nada mais nada menos que um golpe, forçando a criança ao enodamento borromeano.

É assim, que onde existiu um sentido de antecipação de que haveria um sujeito, pela suposição de algum saber transgressivo à criança (“você está com frio?”, “quer mamar?”), exatamente ali o sujeito houve de surgir. Tal espera do Outro indicou a presença do desejo, índice da falta (castração) no mundo humano. Evidentemente, se o Outro não se apresenta como não-todo (se o Outro se apresenta como sabendo “Tudo” de “mim”), nenhum sujeito há de surgir, conforme apontado por Bergès e Balbo, no mesmo livro.

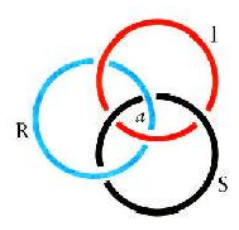
O mencionado jogo do “*fort-da*” é emblemático do momento em que a criança se institui como sujeito, ao acessar o processo de simbolização. Lacan, no seminário sobre *Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise*, trabalha magistralmente, no jogo, a inscrição da divisão (*Spaltung*) no corpo, quando dele se destaca o objeto que se foi, mas do qual fica um “nadinha”, de que a criança assegura a posse, o domínio, em seu brincar. O que se estabelece nesse jogo está indicado nesta iluminada elaboração teórica do autor ([1964] 1988, p. 63):

[...] não é de saída que a criança vigia a porta por onde saiu sua mãe, indicando assim que espera revê-la ali, mas, anteriormente, é o ponto mesmo em que ela o deixou, é o ponto que ela abandonou perto dele que ele vigia. A hiância introduzida pela ausência desenhada, e sempre aberta,

permanece causa de um traçado centrífugo no que o que falha não é o outro enquanto figura em que o sujeito se projeta, mas aquele carretel ligado a ele próprio por um fio que ele segura – onde se exprime o que, dele, se destaca nessa prova, a automutilação a partir da qual a ordem da significância vai se por em perspectiva. Pois *o jogo do carretel é a resposta do sujeito àquilo que a ausência da mãe veio a criar na fronteira do seu domínio – a borda do seu berço – isto é, um fosso, em torno do qual ele nada mais tem a fazer senão o jogo do salto.*

Esse carretel não é a mãe [...] – *é alguma coisinha do sujeito que se destaca embora ainda sendo bem dele, que ele ainda segura.* É o caso de dizer, imitando Aristóteles, que o homem pensa com seu objeto. *É com seu objeto que a criança salta as fronteiras de seu domínio transformado em fosso e que começa a encantação* [...] O conjunto da atividade simboliza a repetição, mas não, de modo algum, a de uma necessidade que pediria o retorno da mãe e que se manifestaria muito simplesmente pelo grito. É a repetição da saída da mãe como causa de uma *Spaltung* [divisão] no sujeito – superada pelo jogo alternativo *fort-da*, que é um aqui ou ali, e que só visa em sua alternância, ser o *fort* de um *da* e o *da* de um *fort* (grifos nossos).

A intenção do trabalho conceitual, realizado até aqui, é de situarmos a construção da “realidade psíquica” de um sujeito, como dependente de um trabalho do desejo, que cifra no inconsciente o jogo de enlace e desenlace entre sujeito, Outro e objeto *a*. O que está posto em causa é a possibilidade de amarração – de *enodamento* – das três dimensões incessantes e indestrutíveis que compõem a realidade psíquica: uma dimensão **Real**, em que qualquer coisa jamais cessa de existir (*Há*); uma dimensão **Simbólica**, em que qualquer coisa jamais cessa de se escrever (*Há discernível*); e uma dimensão **Imaginária**, que jamais cessa de se representar (*Há semelhança*), conforme precisão de Ângela Vorcaro (1997).



Vimos que o objeto de satisfação do *infans* só pôde se esboçar no Simbólico ao emergir enquanto falta radical, em que algo do Real veio ao saber, mantendo contudo uma face de sua verdade enquanto perdida e engendrando a busca do reencontro da Coisa, a qual, enquanto fragmento do Real presente no âmago do Ser, *não* cessa de *não* se escrever. A amarração dessas dimensões se dá na constituição do *nó borromeano*¹²,

¹² A topologia borromeana foi trabalhada por Lacan no Seminário *RSI*, de 1974-75, para mostrar outra forma de operar com o espaço habitado pelo sujeito. Esta implica uma geometria tridimensional, cujos pontos se determinam pela cunhagem de três círculos vazados, enganchados e inseparáveis, escrevendo um nó que faz a amarração de três dimensões distintas e descontinuas (RSI). No caso de

cernindo a *extimidade* dessa *letra sem sentido*, que depende de um endereçamento a ser sempre feito no jogo pulsional com o semelhante – “pois aquilo que seria o suporte de uma unidade está sempre sendo furado, porque permanentemente nosso corpo está sendo furado por essa insistência na constituição dos orifícios pulsionais” (Costa, 2008; p.97). *O suporte do corpo se dá, portanto, no entrelaçamento dos registros RSI, implicando tanto o traço simbólico, quanto o orifício pulsional e também a unificação imaginária, que se fazem na relação ao Outro.* A desnaturação do sujeito pela linguagem é, assim, o pressuposto do inconsciente que, transindividual, implica uma escrita que denota o encontro com a alteridade.

Assim, cada sujeito só poderá singularizar seu lugar na estrutura que o precede se, conduzido pela operação de separação, possa vir a se sacar do lugar que soldava o corpo ao significante, e do qual se oferecia como *falo imaginário* para preencher a falta do Outro primordial. Isto é, tendo aceitado o corte (castração) que definitivamente disjunta corpo e significante, ao separar o sujeito ainda inconstituído de sua Coisa (objeto *a*), que, contudo o habita em *extimidade*. É em se “aventurando nessa ordem simbólica onde nada é o que parece, onde tudo é um enigma a ser decifrado” (Jerusalinsky, 2008; p.89-90), que ao sujeito só resta lançar-se no movimento de construir narrativas ficcionais, como versões da “realidade psíquica”. É através delas que ele poderá buscar responder aos enigmas que lhe vem do Outro, pela falta estrutural de significação em torno da qual um discurso se organiza.

A forma como uma resposta a estes enigmas será elaborada pelo sujeito está suposta à amarração da *letra sem sentido* – objeto *a* – em um endereçamento ao Outro, pois é neste ponto que uma narrativa poderá encontrar suporte enunciativo. Nesse sentido, aponta Poli (2005, p. 221), “uma narrativa das origens não é nem individual, nem social”, posto que situada pelo “princípio da conjunção alienante em que sujeito e Outro se sobrepõem”. A incidência da operação de *separação* a esta conjunção *alienante* vem, conforme suas palavras, “da possibilidade de construção de um lugar e

um nome ao sujeito da enunciação, a construção ficcional de um Eu narrador” (Poli, 2005, p.221).

Antes de prosseguir, devemos aqui sintetizar – embora já tenhamos trabalhado nessa direção – que, conforme Lacan ([1964] 1988), o encontro do Sujeito com o Outro é regido pela *lógica do significante*, que advém da construção de uma representação que inscreve um sujeito à pulsão, pela *dinâmica* de *alienação* e *separação* ao Outro, portador de um Sentido que o antecede. A face de *alienação* se apresenta por meio de significantes que interpenetram o campo do Ser e o campo do Sentido, produzindo o lugar do *não-senso* (*nonsense*). Por isso, o encontro da criança com os significantes dos adultos que a precedem engendra enigma, falta de sentido. A *separação* é o movimento que questiona o desejo do Outro: “ele me diz isso, mas o que ele quer?”, tão bem exemplificados pelos insaciáveis “por quês” da criança, constituindo a afirmação do desejo do sujeito.

De posse de uma definição mínima da dinâmica de alienação e separação ao Outro, podemos acompanhar a proposição, de Maria Cristina Poli (2005), de considerarmos o desdobramento dos diferentes tempos do processo de alienação/separação na trajetória de um sujeito. Em tal processo, distintas versões da “realidade” correspondem a momentos, também distintos, da produção de “narrativas das origens”, que se constituem *de discurso e pulsão*. Enquanto discurso, diz a autora, apresenta-se como *corpus* representacional, que corresponde à duplicação imaginária, demandada pelo registro da *falta-a-ser* tanto no sujeito como no Outro, implicando em *alienação*; e enquanto pulsão, como *estrutura* da narrativa, que aponta a temporalidade pulsional, que situa os jogos posicionais entre sujeito, Outro e objeto *a*, implicando em *separação*.

Na elaboração dos conceitos freudolacanianos, feita pela autora, a formulação de versões da “realidade psíquica”, que ocorrem no processo histórico da vida de um indivíduo, não conta com qualquer garantia prévia de que o sujeito possa construir o suporte que o levará de um tempo a outro das versões da “realidade”. Cada um dos tempos de construção das “narrativas das origens” implica no movimento de duas versões, em que uma está referida à *alienação* na estrutura, enquanto a outra se apresenta como recurso de *separação*. Estas “versões da realidade” a serem construídas,

no desenrolar da de uma vida, são: *cena primária / teoria sexual infantil; romance familiar / mito individual; fantasma / tragédia; e sintoma / sinthoma*.

É importante esclarecer que o norte destas formalizações, propostas por Poli, está suposto na escuta clínica de cada sujeito, em sua singularidade. Quando um processo de análise acontece, a temporalidade da apresentação paulatina, de cada uma das versões mencionadas, desdobra-se no campo relacional, instituído pela transferência que opera na relação analítica. No âmbito da psicanálise, considera-se que a operação subjetiva pela qual um sujeito produz uma “passagem”, que se conclui na inscrição do *sinthoma*¹³ (enquanto nome próprio de um sujeito) – a qual se configura como operação própria da adolescência –, depende de uma ultrapassagem que “só é possível ser feita um a um; mesmo que, para tanto, seja imprescindível a companhia de outros” (Poli, 2005; p. 229). Isso não implica que tal “passagem” apenas possa se realizar em um consultório, ainda que esse se constitua em endereço privilegiado para tal. O que nós gostaríamos de destacar aqui é que a passagem à inscrição do nome próprio depende da inserção em um campo relacional que possibilite construí-la, sem contar com qualquer determinismo prévio, na estrutura ou no discurso do Outro que o condicione.

Das trilhas abertas por Poli (2005), partamos de que o percurso significante, que conduz de uma “versão da realidade” a outra, é o que nos permite reconhecer a efetividade da transmissão, que se apresenta na inclusão do sujeito em uma genealogia. Esta se configura na possibilidade de o sujeito passar de apenas ser *contado*, visto que criado pelo campo do Outro, para se incluir na realidade na condição de *contador*, de sujeito que cria, na báscula da *alienação/ separação*, através de um exercício de *ficcionar* as origens referidas aos enigmas trazidos pelo sexual.

Para que uma genealogia seja significante, é preciso passar das teorias sexuais, em que a criança é o produto do pulsional, ao romance familiar, em que o originário é descompletado e em que a criança é o produto do

¹³ Para Lacan (1975-76), fazer *sinthoma* (transpondo o sintoma) é fazer-se um nome (enquanto um quarto nó que amarra RSI) na construção de uma versão de realidade que altere as próprias condições de representação estabelecidas no Outro, como forma de fazer frente ao real do Outro sexo (não-todo inscrito na ordem fálica), que se mantivera insubsumível às condições de representação (Poli, 2005).

desejo, até o mito individual do neurótico em que a criança é o produto de três gerações. E ele deixa, neste momento preciso, de ser uma criança (Douville, *apud* Poli, 2005; p. 223).

Assim, se na “cena primária” o sujeito é contado pelo Outro (posição de alienação) – por sua impossibilidade de se representar na cena que o gerou –, na “teoria sexual” ele se conta para outros, apropriando-se dos significantes do campo do Outro, em posição enunciativa, enquanto autor de uma teoria (posição de separação). Trata-se, então, “de que a realidade psíquica dê conta da definição das bordas do corpo próprio na medida em que é sobre elas que se dá o apoio do processo de alienação/separação” (Poli, 2005; p. 227).

Já no “romance familiar”, a construção de um *suporte fantasístico* se apresenta como a face “alienada” da *versão* púbere das origens, quando este se confronta com o desejo que o habita; o “mito individual”, por sua vez, se apresenta como a face de “separação” dessa *versão*, compondo a interface entre “mito coletivo” e “fantasia individual”. Acompanhemos Poli (2005, p.226):

No “mito individual”, um sujeito se produz na autoria de uma versão das origens. A partir da inclusão do significante fálico no ordenamento do discurso e da pulsão [apoiado na metáfora fálica alcançada pela operação edípica], o lugar do sujeito é representado na ficção de um “eu” (je/ moi) duplicado: ele conta sua história e é contado por ela. O menos e o mais incidem aí na clivagem do eu, situando o sujeito como autor (I) e como produto (*a*) de uma história de vida. Trata-se da versão púbere das teorias sexuais infantis, pois é, também aí, a pulsão epistemofílica que vai propiciar material para a formulação do “mito”.

Na confrontação com o enigma do Outro sexo, com o desejo que no feminino não se subsume todo à lógica fálica (o matriarcado está subtraído à escrita da História, assim o entendemos), o “fantasma” vai se constituir como *versão* de uma tentativa de resposta a uma demanda suposta; a “tragédia” situa o seu pólo de separação, no qual um sujeito se conta, prioritariamente, pela história de seus sintomas clínicos. O sujeito, suspenso diante do enigma e capturado no *fantasma*, é assim conduzido, no movimento de separação, a representar o que existe enquanto fora da ordem fálica (*ex-sistindo* a ela), como sintoma clínico, pois “o trabalho da metáfora fálica não é mais suficiente para esta expressão da falta-a-ser no discurso” (idem, p.228).

A formulação do *sinthoma*, para Lacan – conforme enunciado no Seminário 23, trabalhado por Poli (2005) –, vem a ser o movimento de inscrição do *nome próprio*, pela proposição de uma versão de realidade que altere as próprias condições de representação, permitindo que algo do enigma do Outro sexo se inscreva, pela ultrapassagem dos limites de representação oferecidos por uma cultura. E, mesmo que a formulação do *sinthoma* “esteja sempre referida à língua, é da ordem do mais singular e, portanto, impossível de ser inventariada” (idem, p.229). O *sinthoma* se situa como *possibilidade* em um ponto de “impasse” da operação adolescente, no sentido de que se trata de uma inscrição significativa, que pode ou não acontecer.

Entendemos, por esse caminho, que o agenciamento do desejo em um laço com os semelhantes e com os discursos – na mediação da operação de alienação/ separação – abre a possibilidade de uma ficção das origens passar a ter sua validade reconhecida (pelo outro/Outro), enquanto *autenticação* necessária para a inscrição singular do sujeito; ou dito de outro modo, amarrando o fragmento do real, inscrito no inconsciente como *letra sem sentido*, em seu *nome próprio*. Concordamos, assim, com Poli (idem, p. 196), quando propõe que “a construção de uma narrativa ficcional, no lugar do puro exercício da lógica fálica, é o elemento necessário para o apaziguamento do sadismo superegótico”. Na medida em que o supereu retorna como saber, na ferocidade da consciência crítica e da culpa, a produção de uma versão mítica sobre o Real vem a ser a possibilidade de produzir um saber que não dispense o sujeito que o enuncia, mas o nomine.

O nome próprio é trabalhado por Lacan, no Seminário *A Identificação* ([1961-1962] 2003), como o ponto de amarra, onde o sujeito se constitui, sendo traço representante do enigma, do ponto indefinível do desejo do Outro, pelo radical desconhecimento do que somos – como objeto – para o Outro. A especificidade do nome próprio se faz no arraigamento do sujeito no campo da linguagem, campo do Outro por excelência.

Aprendemos nesse seminário, com Lacan, que pela afinidade do *nome próprio* com a *marca*, com a *designação direta do significante como um objeto*, pela vertente nomeante (e não instrumental) da língua, ele tem valor de *traço unário*, e carrega

identidade e diferença. Enquanto indica um lugar próprio, o traço unário é identidade, e enquanto permite situar o sujeito como um entre outros, é diferença, pois ele pode ser contado (enquanto número) na diferença aos seus pares, seus “iguais” (Costa, 2001). É de se perceber que o *nome próprio* é ainda o exemplo paradigmático do traço unário, porque se trata de um traço distintivo, que não se traduz de uma língua a outra, mas se transfere como tal (Lacan, [1961-62] 2003).

Destacamos, aqui, ainda, um assinalamento de Ana Costa (2001) sobre a vigência do *nome próprio* – como registro significante e operador de circulação social –, obedecendo aos sistemas simbólicos próprios de diferentes contextos históricos. Diz a autora: “Nesse sentido, trata-se mais de pensar *na peculiaridade desses contextos e na forma de saída* para reconhecimento, circulação social e amparo simbólico, que o sujeito encontra em cada um” (idem, p. 147, grifos nossos).

Parece-nos que, com essa frase, reencontramos nossas questões iniciais, agora re-situadas pelo talvez longo (e sempre incompleto) trabalho com os conceitos psicanalíticos, extraídos dos autores que tomamos (por conta e risco) para subsidiá-las. Abrimos mão de vários outros caminhos possíveis e perseguimos, com essa costura teórica, o traço, o pontilhado, a malha significante que tece as possibilidades de “reconhecimento, circulação social e amparo simbólico”, e pode vir a recobrir algo que se apresenta como uma quebra, uma violenta ruptura que abre um fosso. Lacan apontou a existência do *fosso*, que se coloca para todo e qualquer sujeito, e a importância de um *carretel* na mão, para se suportar a dor de atravessar as operações simbólicas que se fazem na estrutura da metáfora, implicando, portanto, o luto pelo objeto que cai para que um sujeito possa se apropriar de novas possibilidades de significação.

O que acontece, perguntamos nós, quando os seres humanos se defrontam com uma face obscena do Outro, cujo gozo se expressa justamente arrancando o *carretel* do outro (e quem sabe sua mão, se lhe der vontade)? Quando seres humanos se deparam com um Outro com poder de expropriar nomes, em suma, com um Outro que escraviza? Será que devemos supor a violência desse encontro como a morte da ordem significante? A impossibilidade absoluta para o advento de um agente de enunciação?

Estaríamos diante da potência de uma pulsão de morte, capaz de não deixar quaisquer centelhas vivas?

Trazendo estas indagações para o contexto de realidade da história brasileira, podemos considerar que a condição “escrava” foi atribuída a milhares de seres humanos, que partilharam, assim, de uma experiência comum. Estes formavam a assim chamada “comunidade escrava”, e a generosa bibliografia historiográfica, que há poucas décadas vem sendo produzida com determinação, identifica os modos pelos quais muitos conseguiram resistir à escravização, compartilhando recordações que deram vida ao simbólico, no laço entre semelhantes.

Essa, ao menos, foi nossa conclusão, quando descobrimos que, entre outras estratégias, os cativos colocaram o catolicismo a seu serviço para, pela relação de compadrio, formar uma intensa rede de parentesco na comunidade escrava. Os que soçobraram foram justamente aqueles que não conseguiram se inserir ou tecer relações suficientemente fortes, para assegurar sua pertença a uma construção narrativa a se *retercer*. Trata-se de *recordações* e novos traços, criados no tempo de *reconstituição* do sujeito, pois entendemos que o sujeito, como *efeito de linguagem*, não pode senão se *reconstituir*, enquanto *re-petição* do traço, sempre que as possibilidades de algum exercício pulsional se apresentem e alguma ordem simbólica sancione. Talvez por isso a disseminação da língua portuguesa, no território brasileiro, foi trabalho dos cativos, já que eles precisaram criar um solo linguístico comum para se situarem na nova terra. E sabemos que toda língua tem uma vertente instrumental, mas também comporta uma vertente nomeante, a ser exercitada.

O que aprendemos, sobre a constituição do sujeito e sobre a construção de “versões da realidade” e de um Eu narrador, pode indicar os caminhos que deram possibilidade a alguns, ou quem sabe a muitos, de *retercer* esse outro *fosso* aberto, agora pelos próprios homens, no decorrer da história. Trata-se de um tempo em que homens “possuírem” escravos foi tido como “natural”. Em nossa época e contexto social, a escravidão já não é “natural”, no sentido de que não é mais admissível publicamente. Mas até pouco mais de cem anos era escandalosamente “normal”, como nos testemunha a história e praticamente todo nosso acervo literário. E se a escravidão “a céu aberto” foi

banida em nosso país em 1888, conhecemos, contudo, as transmutações que a mantêm em vigência até os dias de hoje.

Entendemos, então, que não é só pelo lado dos descendentes de escravos que a “questão” do “tempo da escravidão” se coloca, pois diz respeito mesmo ao âmbito de nosso laço social, do sujeito que somos *entre* o individual e o coletivo. Consideramos que contabilizar os legados dessa história, encará-los mais de frente, destacar os desafios que eles nos colocam e pensar as melhores estratégias para enfrentá-los, possa ser um trabalho necessário para propiciar a elaboração de sua carga traumatogênica. E, ainda mais do que isso, acreditamos que eles possam nos apontar ensinamentos preciosos, para melhor lidarmos com formas modernas de escravização.

Para trabalharmos nessa direção, e no apoio dos “fragmentos de verdade histórica” rastreados, propomos, então, mais uma versão narrativa da sempre irrecuperável escrita da Verdade do Real. São estes que dão a consistência de *possíveis* às construções de novas imagens dialéticas que visam ressignificar suas lacunas – conforme o texto freudiano “Construções em Análises” ([1937] 1996) e a inspiração benjaminiana nos sugere formulá-lo.

2.2. Sujeito e exclusão na história da cidade de Porto Alegre

Esta narrativa começa com um rio, este elemento constante na fundação das cidades na história da civilização, visto ser ele o grande fornecedor das condições mais favoráveis ao povoamento de um território – seja por prover as necessidades básicas ligadas à sobrevivência, seja pela condição de navegabilidade, grande facilitadora, em tempos pré-automotores, do ir e vir de cargas e passageiros. É por um rio, então, que adentraremos na cidade que vem se construindo, no paralelo 30° do hemisfério sul do planeta, em uma região que equilibra o limite entre continente e costa, e entre zona temperada e zona tropical. É no desenho de suas margens caprichosamente recortadas

por pontas e enseadas, que se distribui o solo resultante de uma longa história geológica, iniciada no Pré-Cambriano, há 800 milhões de anos atrás, da qual se originaram diferentes estruturas de rochas e depósitos sedimentares, que o tempo foi definindo como morros, planícies e terraços, e cobrindo-os com peculiar vegetação¹⁴.

Como poderia ser descrito o que este solo testemunharia no decorrer dos séculos? Temos uma aproximação: trata-se da descrição narrada no Capítulo VII / O Delírio, do livro *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, de Machado de Assis. Nela, Brás Cubas, montado em um hipopótamo – descendente do cavalo de Aquiles e/ou da asna de Balaão –, tem um encontro com Pandora, que lhe descortina a vista dos séculos a passarem...

[Pandora] arrebatou-me ao alto de uma montanha. Inclinei os olhos a uma das vertentes, e contemplei, durante um tempo largo, ao longe, através de um nevoeiro, uma coisa única. Imagina tu, leitor, uma redução dos séculos, e um desfilar de todos eles, as raças todas, todas as paixões, o tumulto dos impérios, a guerra dos apetites e dos ódios, a destruição recíproca dos seres e das coisas. Tal era o espetáculo, acerbo e curioso espetáculo. A história do homem e da Terra tinha assim uma intensidade que lhe não podiam dar nem a imaginação nem a ciência, porque a ciência é mais lenta e a imaginação mais vaga, enquanto o que eu ali via era a condensação viva de todos os tempos. Para descrevê-la seria preciso fixar o relâmpago. Os séculos desfilavam num turbilhão, e, não obstante, porque os olhos do delírio são outros, eu via tudo o que passava diante de mim – flagelos e delícias, – desde essa coisa que se chama glória até essa outra que se chama miséria, e via o amor multiplicando a miséria, e via a miséria agravando a debilidade. Aí vinham a cobiça que devora, a cólera que inflama, a inveja que baba, e a enxada e a pena, úmidas de suor, e a ambição, a fome, a vaidade, a melancolia, a riqueza, o amor, e todos agitavam o homem, como um chocalho, até destruí-lo, como um farrapo. Eram as formas várias de um mal, que ora mordía a víscera, ora mordía o pensamento e passeava eternamente as suas vestes de arlequim, em derredor da espécie humana. A dor cedia alguma vez, mas cedia à indiferença que era um sono sem sonhos, ou ao prazer, que era uma dor bastarda. Então o homem, flagelado e rebelde, corria diante da fatalidade das coisas, atrás de uma figura nebulosa e esquiva, feita de retalhos, um retalho de impalpável, outro de improvável, outro de invisível, cosidos todos a ponto precário, com a agulha da imaginação; e esta figura, – nada menos que a quimera da felicidade – ou lhe fugia perpetuamente, ou se deixava apanhar pela fralda,

¹⁴ Conforme dados do *Atlas Ambiental de Porto Alegre* (Menegat, 1998).

e o homem a cingia ao peito, e então ela ria, como um escárnio, e sumia-se, como uma ilusão.

(Machado de Assis, [1881] 1999; p. 30-31)



Antes da chegada dos portugueses ao Brasil, a região onde hoje se ergue Porto Alegre era habitada por tribos indígenas de matriz guaraníca. É destes habitantes primeiros que o “rio” Guaíba ganha seu nome, o qual significa “lugar onde o rio se alarga”. Portanto, não é casual que todos os nomes com os quais a cidade já fez par contivessem a palavra “porto”: Porto de Viamão, Porto do Dornelles, Porto dos Casais, nomes que aludem ao Guaíba como viabilizador de transporte. E é como rio que é reconhecido por sua população, apesar de o *Atlas Ambiental de Porto Alegre* (1999) afirmar que se trata de um lago.

Às margens do volumoso lago Guaíba, então, a cidade de Porto Alegre vem tecendo sua história. Foi em decorrência das aguerridas disputas entre Portugal e Espanha, pela posse das terras do sul do continente, que ela nasceu como uma mescla de porto, acampamento militar e povoamento. A chegada de casais açorianos, em meados do século XVIII, veio concretizar a implementação de uma política de imigração do governo português, que visava fixar sua presença neste território. A data oficial da fundação da cidade é 1772, ano em que a povoação foi desligada do município de Viamão. No ano seguinte, foi alçada à condição de capital da Província de São Pedro do Rio Grande, sucedendo os municípios de Rio Grande e Viamão nesta posição.

Sua população foi formada por portugueses colonizadores, açorianos, imigrantes estrangeiros – notadamente alemães e italianos –, aportados no século XIX, e ainda por africanos, “imigrados” a “ferro e fogo” pela escravidão, e indígenas remanescentes do extermínio deflagrado no processo de colonização, grande parte também escravizada, ou relegada, pela estrutura da sociedade sul-rio-grandense e porto-alegrense, ao lugar de errante em busca de trabalho e subsistência (Monteiro, 2006). Por volta de 1775, fortificações foram erguidas em torno da então Freguesia de São Francisco do Porto dos

Casais, para protegê-la das invasões castelhanas. Estas “formavam um muro alto de duas fileiras paralelas de toras de madeira, preenchidas com terra socada, completado por um fosso escavado pelo lado de fora que circundava a vila” (Monteiro, 2006; p. 249). Ampliadas no início da Guerra dos Farrapos (1835-1845) para proteger a cidade do cerco farroupilha, as fortificações foram derrubadas com o término dos conflitos. Perduraram, contudo, no imaginário da cidade ainda muito tempo, a delimitar uma região considerada central e nobre (Pesavento, 2001).

Interessa a nossos propósitos de pesquisa situar, inicialmente, a Porto Alegre do século XIX, e a Porto Alegre do final do mesmo século. Ou seja, do período anterior à Abolição da Escravatura e à Proclamação da República no país, ao momento que configura a passagem de um ordenamento social sob legislação imperial – estabelecido sob a figura do senhor e escravo – para o ordenamento que promulgava a equiparação de todos os habitantes da cidade, enquanto “homens livres” e “republicanos”. Quais parâmetros – ou, em termos psicanalíticos, ideais – passaram a organizar as relações sociais na cidade, então? Ou, antes: houve transformações nestes ideais, ou apenas a criação de novos dispositivos que assegurassem a vigência dos mesmos? Como se reconfiguraram normas e exclusões neste período? É possível encontrarmos correspondências entre os princípios que as ordenaram, então, e os que normatizam a sociedade na organização atual? Em resumo, o que a cidade herda deste tempo histórico, no que diz respeito à organização das relações sociais e à construção de suas memórias?

Nossa entrada na historiografia do período depara-se, já de início, com a desconstrução de uma ideia que teve larga vigência nesta região sulina, uma concepção de que o Rio Grande do Sul tivesse ficado imune às mazelas do sistema escravista brasileiro. Tal crença foi alimentada pela historiografia gaúcha “tradicional”, com a difusão da ideia de que a formação social do sul do país se deu em uma “democracia pastoril”, em que os poucos escravos que aqui se teve foram muito bem-tratados, gozaram de espaços de liberdade e desfrutaram de uma relação afável com seus senhores. “Numa espécie de limpeza étnica historiográfico, ignorou-se simplesmente a presença maciça do trabalhador escravizado desde as origens do Rio Grande luso-

brasileiro, de forma sistêmica em praticamente todas as atividades socioprodutivas essenciais da região” (Maestri, *apud* Lima, 2006; p. 6).

A visão de que este Estado foi construído e formado por homens brancos e livres exerce, ainda hoje, forte influência no senso comum. A desconsideração da escravidão africana e da participação do negro na formação do Rio Grande do Sul assume toda a sua dimensão preconceituosa nestas palavras do general historiador João Borges Fortes, em 1932 (*apud* Aladrén, 2009; p. 110, grifos nossos):

Para o sul do Brasil a solução tinha aspecto diferente; não era bastante atirar naquelas terras os negros brancos dos resgates da África que não poderiam realizar a obra transcendente de fixar uma civilização, sendo eles pela sua própria natureza apenas instrumentos humanos de trabalho, incapazes de compreender o espírito civilizador de sua tarefa. A colonização exigida era aquela que se compenetrasse do importante destino que lhe ia caber, de prolongar a pátria lusitana nos desertos onde ia se instalar, inspirada na convicção de que além de buscarem a própria felicidade iam os colonizadores receber também o legado de conservarem ilesos os ideais portugueses. A missão de ocuparem, guardarem, defenderem e aumentarem o patrimônio territorial e moral de sua pátria era uma missão de tal maneira transcendente que os índios animalizados e os negros escravos seriam incapazes de realizar. [...] Era do Arquipélago dos Açores que devia sair a sementeira para fixar a raça e o ideal lusitano no Sul do Brasil. ***Víamo-nos, assim, libertados, quer da mácula dos degredados, quer da chaga da escravatura, com todas suas tristes e vergonhosas consequências.*** Podemos os descendentes dos casais regozijar-nos dos ancestrais de nossa raça, límpida nas suas origens.

Registramos aqui, nas palavras de Borges Fortes, a presença de uma “tradição inventada”, como propõe Sandra Jatahy Pesavento (1993), de uma memória que implica controle, manipulação e reconstituição do passado, visando a determinados fins.

Essa memória social, assim construída, implica um processo seletivo, de textos e imagens, que ressalta certos dados e elimina ou desconsidera outros, como se não tivessem importância ou jamais tivessem existido. [...] Poder-se-ia questionar se a história alguma vez deixou de ser representação, visto que o passado chega até nós enquanto discurso e imagem de algo que já ocorreu e que não é possível resgatar na sua concreticidade. [...] Essas representações são produzidas num campo de lutas que ocorrem no âmbito das práticas sociais. Ou seja, a “realidade” é um lugar de luta permanente para definir a realidade, uma luta para fazer existir ou inexistir aquilo que existe. Toda a construção imaginária de uma sociedade traz, pois, no seu bojo, uma vontade e uma ação de construir um poder simbólico, que responde a interesses de grupos sociais precisos. (Pesavento, 1993, p. 385-86)

Segundo o historiador Gabriel Aladrén (2009), no livro *Liberdades Negras nas Paragens do Sul: alforria e inserção social de libertos em Porto Alegre, 1800-1834* – é apenas desde a década de 1960 que a visão tradicional da história gaúcha passa a ser duramente criticada, e os historiadores reconhecem e pesquisam a escravidão negra no sul do Brasil. Os estudos historiográficos recentes que se debruçam sobre esse período – a partir de documentação disponível em fontes cartoriais, como arquivos de cartas de alforria, processos criminais, registros paroquiais –, fornecem-nos uma reconstituição histórica do período pré-abolicionista no Rio Grande do Sul e em Porto Alegre.

Do século XVII até quase o final do século XVIII, parece não ter havido uma absorção realmente significativa de mão-de-obra cativa pela economia rio-grandense, embora esta já se fizesse presente de forma não apenas acessória. Neste período, as lavouras de trigo foram as que mais a utilizaram, pois, no geral, os produtos da atividade agrícola no Estado não se adaptavam à grande plantação escravista, tal como desenvolvida em outras regiões do país. A atividade pastoril, baseada inicialmente na exploração predatória do gado, também não demandava grande incorporação do escravo ao sistema produtivo, embora a literatura aponte sua presença em números modestos (Lima, 2006). Entretanto, mesmo estes dados já têm sido contestados por estudos mais recentes, que comprovam a disseminação da posse de escravos na sociedade, em todas as atividades produtivas do Rio Grande do Sul colonial (Aladrén, 2009).

Parece haver unanimidade, contudo, quanto a terem sido as modificações no processo produtivo das charqueadas, a partir de 1780, quando estas passam a funcionar com técnicas e ritmo industrial, que o contingente de escravos no estado do Rio Grande do Sul foi, então, substancialmente incrementado. Pela exportação de seus produtos, que foram crescentemente absorvidos – para alimentar os escravos de outras regiões do país –, as charqueadas passaram a constar como uma das principais atividades econômica, da província – senão a principal –, que se transforma então, segundo Lima (2006), em um dos maiores centros escravistas da sociedade brasileira.

A região de Pelotas foi a que concentrou o maior número de charqueadas. Chegou a incorporar trinta estabelecimentos contíguos, cuja intensidade de produção, em jornadas extenuantes, era alicerçada totalmente na mão de obra escrava (Lima,

2006). O regime de trabalho era pesadíssimo, comandado pela disciplina e rigor feitorizados, que alternava o trabalho no espaço charqueador com atividades anexas, na estância, na construção civil, e nas olarias. A ameaça de mandar um escravo para o sul configurava, no Rio de Janeiro, uma das formas de intimidação e, quando se concretizava, de duro castigo, tal a fama de horror que granjeou entre a população escravizada. De acordo com o historiador Mário Maestri (2008), em 1833, dos 10 873 habitantes de Pelotas, 5623 eram cativos, 1137, libertos, 180 índios, e, apenas, 3911, livres. O medo de uma insurreição, conforme revelado nos documentos oficiais pesquisados pelo autor, tinha, portanto, uma quantitativa razão de ser, o que parece ter justificado, pelo que depreendemos dos textos, uma particular dureza na forma de enfrentá-lo.

A riqueza oriunda deste sistema produtivo impulsionou o desenvolvimento de uma malha de distribuição e circulação de mercadorias, e, nesta esteira, proliferou o surgimento e crescimento de vários núcleos urbanos. Assim, em números absolutos, a população negra escrava, no Rio Grande do Sul, passou de 5.102, em 1780, para 98.450, em 1874 (Lima, 2006). As cidades, enquanto entrepostos comerciais, no Brasil escravista, possuíam funções administrativas e desenvolviam diversas atividades produtivas de bens de consumo e prestação de serviços. Dessa forma, a mão-de-obra escrava passa a se fazer presente nos mais variados ofícios e no sistema de uso das residências senhoriais.

Aqui gostaríamos de abrir um parêntese. Ao propormos uma reflexão que situa na escravidão o foco escolhido para contar a história da cidade de Porto Alegre, uma interpretação – alheia a nosso propósito – poderia entendê-la como situada em uma suposição maniqueísta, tendenciosa e redutora, de que os escravos negros seriam as vítimas de cruéis senhores brancos, e ponto. Por isso, um esclarecimento se faz necessário.

A escravidão é – constatamos – um tema realmente mobilizador de emoções, e por isso nos exige a constante precisão de seu enfoque. O *sistema escravista*, entendido como sistema de forças em constante conflito e tensão, é, aqui, para nós, o elemento de análise. Negros alforriados também compraram e usufruíram da força de trabalho

escrava (Moreira, 2002; Aladrén, 2009; Lima, 2006; Maestri, 2008). Como vimos no capítulo anterior, brancos também conheceram a escravidão em nosso país. Em um sistema escravista, a tendência dominante é o desejo de escravizar, o qual independe da cor da pele. A contundência destes fatos nos permite esboçar ao menos duas conclusões: a primeira diz respeito ao grau de naturalização que esta prática alcançou, e a correlativa potência de subjetivação que demonstrou. A segunda, de que o componente racial não dá conta da complexidade em questão, embora também não julguemos que ele possa ser desconsiderado. O componente racial nos parece apontar, sim, é para estigmas que à escravidão ficaram associados, gerando perversas *re-atualizações* na sociedade de classes que despontou após a abolição.

Conforme indica a historiadora Hebe Mattos (*apud* Aladrén, 2009, p. 10), “[...] sempre relacionais, as identidades e classificações racializadas davam forma a uma sociedade que, também nas paragens do Sul, continuava a se estruturar a partir de hierarquias fundadas no estigma da memória do cativo, apesar das promessas de igualdade civil trazidas pelos novos estados independentes”. E ainda Aladrén (*idem*, p. 10), “[...] as categorias utilizadas nos mapas populacionais, bem como o uso cotidiano que se manteve após a Independência, atualizavam o estigma do passado escravo e operavam como [...] maneira de inserir os pretos e pardos em uma posição específica e subordinada na hierarquia social”. E, por último, Moreira (2003, p. 151)

O item cor é algo problemático nas análises historiográficas. Se ele incomoda quando não aparece discriminado nas fontes, deve porém ser tratado com cuidado quando é citado. Lembremos que certos símbolos “branqueavam” os indivíduos, como possuir propriedades, título acadêmico ou cargos públicos, entretanto, outros inversamente provocavam o “enegrecimento” da pessoa, como a passagem pela prisão (por sentença judicial ou simples correção policial), moradia em habitações populares (cortiços), vestuário que denotasse poucos recursos etc.

Não vemos, portanto, como minimizar o fato de o sistema de domínio escravista, ter perpassado, até a data de sua abolição, toda história do Rio Grande do Sul e da cidade de Porto Alegre, quando se busca entender o processo de exclusão social que opera no presente (ainda que certamente não o esgote). Por isso elegemos o *sistema* escravista como elemento de destaque em nossa análise, por ele ter estado em vigência

desde os primórdios da fundação da cidade e ter configurado, até o final do século XIX, a escravidão enquanto ordem dominante e naturalizada no espaço social.

E, embora do ponto de vista do lado mais frágil desta relação não tenham ficado registros explícitos da experiência da escravidão, o desenvolvimento de um meticuloso trabalho historiográfico, que recolheu indícios nas entrelinhas dos documentos que restaram, veio permitir algumas valiosas inferências implícitas norteadoras. Destacamos aqui, além dos trabalhos que se debruçaram sobre nossa realidade local, o de historiadores que localizaram seu interesse em outros pontos do território nacional, do qual ressaltamos o instigante livro do historiador Robert Slenes (1999), publicado sob o belo título *Na Senzala, uma Flor: esperanças e recordações na formação da família escrava – Brasil Sudeste, século XIX*.

Bem sabemos do risco de imprecisão que corremos ao cotejar dados oriundos de experiências contextualizadas de forma diferente, como é o caso do trabalho de Slenes, que partiu de estudos sobre a família escrava sob o sistema de *plantation*, que vigorou na região sudeste do país. Mas a força de sua argumentação sobre como os escravos poderiam também ter interpretado a experiência da escravidão e elaborado estratégias de, diríamos, sobrevivência psíquica, a partir de sua herança cultural africana, permite a definição de parâmetros para conjeturarmos as probabilidades de sua constituição em solo gaúcho. Referimo-nos, em especial, ao seu minucioso trabalho de resgate do significado simbólico do fogo sempre aceso nas habitações escravas do sudeste do país (conforme comprova a ampla bibliografia a que somos conduzidos por seu trabalho), e sua vinculação ao culto dos “ancestrais fundadores”, disseminado na África central, mas salpicado em todo território africano. Outra preciosa indicação do autor, nesse sentido, vem do fato de que a provável maioria dos escravos enviados às Américas já trazia uma longa experiência no desenvolvimento de estratégias de fuga à captura de escravos, intensificada na África pelo tráfico transatlântico a partir do século XVII. Nas palavras de Slenes (1999; p. 178-79, grifos nossos):

Antes de serem capturados e trazidos ao Sudeste do Brasil [lembramos aqui que a grande maioria dos escravos do sul entrou pelo porto do Rio de Janeiro], muitas das pessoas desterradas da África Central, talvez a maioria, já eram praticamente “quilombolas” – inclusive no sentido original da palavra, já que moravam em aldeias que eram pouco mais do que

“acampamentos (de guerreiros)”. As continuidades nesta história, contudo, mostram que *os “objetos” do tráfico não eram simplesmente “vítimas”. Eles reagiram e, ao levantar seus “mocambos” nas choupanas africanas, nas senzalas e nas aldeias de fugitivos no mato brasileiro, mostraram que sua cultura lhes dava condições para enfrentar o vendaval de forma resoluta e criativa.* Os escravos no Brasil definitivamente não tinham ilusões sobre as condições em que viviam como cativos, da mesma forma como na África eles e seus pais [...] conservavam a memória da época relativamente pacífica e próspera, anterior aos distúrbios causados pelo tráfico transatlântico. Mesmo assim, eles teriam reconhecido nas senzalas brasileiras uma gramática do espaço que não lhes era totalmente estranha e teriam elaborado maneiras de usá-la em seu proveito.

É assim que o autor rejeita a metáfora “brecha”, para qualificar a resistência tecida no cotidiano das lutas “miúdas” dos cativos com os seus senhores, sugerindo a figura da “trincheira”, como a que melhor vem representá-la. Em seu argumento,

O muro inabalado do escravismo, com brecha minúscula ou inexistente, nada mais é do que o quadrado trancado das senzalas – não a construção real, “remodelada” pelo escravo e crivada de “buracos” por onde se fugia a toda a hora, mas aquele quadrado-prisão perfeito do imaginário do fazendeiro. Ora, quem entra neste “edifício de erros” perde de vista o essencial: a luta entre senhores e escravos para definir o grau de dependência ou autonomia destes – uma luta em que as relações entre as duas partes e, portanto, as próprias formas de reprodução ou não do “sistema” estavam constantemente sujeitas à redefinição (Slenes, 1999; p. 199).

É preciso aqui esclarecer que estudos como o de Slenes são frutos de uma nova abordagem historiográfica sobre a escravidão brasileira, iniciada a partir da década de 1970; até então, a historiografia brasileira havia negado a existência de qualquer agenciamento escravo. As relações entre os cativos foram historicamente classificadas como promíscuas, em virtude do contexto violento e desumano da escravidão, e a família escrava e as relações de parentesco praticamente não tinham visibilidade neste contexto. A ideia em dominância era a de que a violência do sistema escravista havia solapado totalmente as condições humanas dos negros, espoliando-os de todos meios morais, sociais e familiares. Apenas no contexto explícito de resistência à escravidão, alguma manifestação humana dos cativos era considerada, sendo que o seu cotidiano seria marcado pela total desumanização.

Estas teses são oriundas da chamada Escola Sociológica Paulista¹⁵, que até a década de 80 produziu as obras mais significativas sobre a escravidão e as relações raciais no Brasil (Aladrén, 2009). A partir de pesquisas em novas fontes documentais, não privilegiadas por esta Escola – tais como registros paroquiais de batismo, casamento, óbitos, inventários *post-mortem*, listas nominativas de habitantes, processos criminais, entre outros –, outras interpretações ganham lugar. Desde esta nova abordagem, a família escrava, as organizações comunitárias dos cativos, os costumes africanos e o parentesco passam a ser objetos privilegiados em estudos que ressaltam a conquista de alguns espaços de autonomia e a participação dos escravos na sociedade escravista.

Essa recente corrente de estudos historiográficos sobre a escravidão, no entanto, tem sido criticada por autores como Maestri (*apud* Lima, 2006; p. 5); o historiador julga que, por essa vertente, de forma lenta, mas insistente, “o cativo perde a pecha de regime despótico, baseado na violência e na coerção física, transmitida pela tradição e reafirmada por estudos historiográficos baseados em vastíssima documentação”. Embora o empenho em resgatar a subjetividade dos escravos traga este risco – e concordamos que este não deve ser relegado – de suavizar o cruel sistema escravista, os estudos a que tivemos acesso enfatizam também o que lhe fez limite. Assim, se apontam que vários cativos conseguiram desenvolver seus valores culturais, sublinham que este recurso não era acessível a todos, pois não desconsideram que a escravidão era regida por relações desiguais, em que uma parte determinava as condições de vida da outra. Ponderam entretanto que, apesar dos limites impostos sobre suas vidas, muitos cativos conseguiram organizar as suas redes de solidariedades e preservar as suas heranças culturais.

Em nossa percepção, como já antecipamos, a estratégia mais potente desenvolvida pelos escravos, e que possibilitou a formação de fato de uma noção de

¹⁵ Representada por autores como Florestan Fernandes, Fernando H. Cardoso, Octávio Ianni e Emília Costa (Aladrén, 2009).

“comunidade escrava”, deu-se pela apropriação do “rito de compadrio”, oferecido pela Igreja Católica brasileira, em sua incauta intenção de “salvar as almas” dos infiéis. Segundo o historiador Juliano Viana de Paula (2009), estudos atuais demonstram que o apadrinhamento de crianças cativas era uma prática frequente, a qual ocorria pelo ato sacramental do batismo. A Igreja Católica, hegemonicamente atrelada à elite dos senhores, via, neste rito de ingresso no mundo religioso, a oportunidade de os escravos recém chegados do tráfico atlântico virem a refundir a sua identidade em novos espaços sociais, e assim melhor se adaptarem à nova “vida”. Afinal, o suicídio por “banzo” – a nostalgia mortal dos escravos negros africanos arrancados de sua terra – não deve ter sido considerado um bom destino para o “investimento”...

Os cativos colocaram, então, o catolicismo a seu serviço, aproveitando desse sacramento católico para estabelecerem, entre si e por sobre as fronteiras dos planteis, fortes laços parentais. A escolha de padrinhos ou compadres entre os escravos pode ser considerada como estratégia de fazer aliados no tempo da escravidão, tanto ao se ligarem às pessoas da mesma condição, para constituir famílias e comunidades, quanto estreitando a ligação com indivíduos de condição superior, que lhe proporcionassem apoio e proteção. Mais do que incorporar os cativos ao rebanho de um Deus-Pai de filho Branco, o ato sacramental do batismo trouxe a possibilidade de multiplicar os laços de parentescos espirituais, dentro e fora do cativo (Paula, 2009).

Estudos de diversas regiões escravistas brasileiras apontam variações na distribuição entre as duas estratégias, quais sejam, a preponderância da escolha dos cativos em privilegiar laços de parentesco rituais na própria comunidade ou com o mundo dos senhores livres. Há variações regionais importantes mas, de forma geral, a partir de nossa leitura de Juliano de Paula (2009), pode ser dito que quanto maior a escravaria maior o percentual da relação de compadrio entre os próprios cativos, e, em todas as regiões brasileiras, esta opção tende a ser hegemônica.

Esta é uma constatação importante para nós, porque, infelizmente, não detectamos em nossa pesquisa senão projetos de investigação do tema das relações de compadrio no Rio grande do Sul e em Porto Alegre, que localizamos na UFRGS, pela Internet. Por outro lado, isso ressalta que pesquisadores gaúchos contemporâneos estão

interessados nessa questão, o que promete uma melhor elucidação das características majoritárias que o compadrio assumiu no Rio Grande do Sul. E o que pudermos acessar de informação, sobre o Estado, interessa diretamente a nossa pesquisa sobre Porto Alegre, a cidade mais endereçada pelo êxodo após escravidão, como veremos mais adiante.

A vida nas senzalas gaúchas e mesmo suas características físicas, sua gramática espacial, também não foram por nós localizadas – e nisso, deve ser levada em conta nossa limitação em termos de tempo. O único registro que encontramos foi na tese de doutorado em Arqueologia: *A Experiência da Paisagem Estancieira: um estudo de caso em arqueologia fenomenológica Estância Vista Alegre, Noroeste do Rio Grande do Sul*, em que Clarissa Rahmeier (2007, p 145), descreve a única senzala sem alteração significativa em sua estrutura original, por ela localizada, como tendo piso de chão batido, paredes de cacos de telhas e tijolos, argamassa de baixíssima qualidade, tamanho reduzido e, ainda, a ausência de divisões em seu interior.

Localizamos, contudo, um interessante estudo sobre os quilombos no Rio Grande do Sul, de autoria de Mario Maestri (2008). Embora este disponibilize poucos dados sobre a organização da vida e dos espaços das senzalas, e também dos quilombos, por não constarem dos documentos senhoriais pesquisados – sobretudo Atas da Câmara Municipal de Porto Alegre e de Pelotas, cruzando dados com Processos Criminais, entre outros –, registra a constante preocupação da classe senhorial em destruir quilombos, que estavam sempre a renascer. Os quilombos “teriam sido frequentes nas cercanias dos principais centros urbanos – Rio Pardo, Porto Alegre, Rio Grande – e nas matas próximas às principais concentrações de cativos – serra dos Tapes e distrito do Couto” (idem, p. 323). Houve ainda importantes redutos quilombolas próximos a Santa Cruz do Sul e Santa Maria. Em geral, os quilombos gaúchos eram de pequeno porte: com exceção de um caso que teria chegado a ter 150 membros, os demais dificilmente ultrapassavam 30 fugidos.

Desse estudo de Maestri, é de nosso interesse ressaltar ainda a desproporção entre o grande número de homens em relação ao de mulheres, de forma geral, mas sobretudo nos quilombos, o que fazia a “quase obsessão” dos quilombolas em libertar

ou sequestrar “crioulas” ou “pretas”. É de destacar, também, que entre os aquilombados e os trabalhadores escravizados “existia uma identidade, social e cultural, de fato, que levava a que uns e outros dialogassem com singular facilidade e frequência, mesmo quando um cativo se opunha à fuga ou ao aquilombamento como solução de seus problemas” (Maestri, 2008, p. 308-09). O autor também menciona a manutenção de relações de intercâmbio entre quilombolas e o mundo livre (donos de armazém, por exemplo, que compravam ou trocavam produtos com estes). Chamou-nos, ainda, a atenção a inserção de “desertores” e “paisanos” nos quilombos, o que, segundo Maestri (idem, p.318), se deve ao fato, de que

O recrutamento forçado, o soldo ínfimo e sempre atrasado, o trabalho penoso, o castigo físico, o despotismo dos oficiais faziam com que os soldados desertassem com frequência. A maioria das tropas coloniais e imperiais era formada por negros e mestiços livres obrigados a aceitar tais condições de existência.

Durante a Revolução Farroupilha (1935-1945), multiplicaram-se as fugas de escravos. Tanto os soldados do Império como os farroupilhas que assaltassem fazendas inimigas, libertavam os cativos que aceitavam passar como soldados para o seu lado. Além disso, nas duas fileiras, aconteceu que senhores ou seus filhos, quando convocados, libertassem um escravo para ir em seu lugar. Estes aproveitaram também o momento para escapar e se refugiar nos países vizinhos ou em quilombos.

Maestri (2008) assinala que o padrão geral dos quilombos gaúchos teria cerca de vinte habitantes, e manteve-se ao longo de vinte anos aglutinando os fugidos, sós ou em duplas, a um núcleo inicial. Os quilombolas viviam da caça, da pesca, da coleta e da agricultura, e residiam em dois grandes ranchos. O autor aponta ainda a dominância de aguerridos grupos de quilombolas nas cercanias das cidades, que apavoravam os senhores, especialmente em Pelotas, pela consciência de que a proximidade entre as escravarias de charqueadas contíguas trazia o risco de iminente insurreição ou perda de capital, pela proximidade de fronteira com outros países. A isso responderam com extremo rigor em suas charqueadas que, segundo Maestri, eram “verdadeiros estabelecimentos penitenciários” (idem, p. 301).

Este estudo é importante para lembrar-nos que a capilaridade de retecer laços esteve todo o tempo em confronto com forças reescravizadoras de indiscutível superioridade. Contudo, ela existiu, em alguns lugares mais e em outros menos, e compôs redes, criou condições mínimas de circularidade a um discurso. É sem perder de vista esse contraponto, que nos propomos a encarar a dimensão trágica do potencial dessubjetivante imposto pelo regime escravocrata e por seus dispositivos de tornar o outro, “ninguém”. Não por acaso, o primeiro bem de que os escravizados eram subtraídos era de seu nome e de qualquer outra insígnia que apontasse sua origem cultural, pois mesmo a designação de pertencimento à nação africana de onde provinham era substituída pelo local do porto de embarque na África.

É relevante lembrarmos, com a ajuda do historiador Solimar Lima (2006, p. 15), que a história dos escravos é a “história de homens sem sobrenome”, e que seus prénomes eram quase sempre os de seus senhores, e entre milhares de homônimos, a designação “escravo de” garantia a peculiaridade da “carga”, ou da “peça”. É de se perguntar aqui, situados na referência ao que aprendemos sobre a resistência escrava se, a essa linguagem reificadora, que consta nos documentos relativos à época e indicam a disposição senhorial, não se desenvolveram formas linguísticas de contraposição no interior das senzalas. Por que não haveríamos de supor que nomes outros circulassem em cochichos, contrabandeados à ordem dominante?

A questão dos nomes era realmente importante para os escravos. Tanto assim que os dados de Aladrén (2009) – cujo trabalho de pesquisa se apoia em cartas de alforrias, inventários *post-mortem* e em outros registros cartoriais da vila de Porto Alegre e das freguesias de Aldeia dos Anjos e Viamão, no período 1800-1834 –, constata que, após conquistar sua carta de alforria, o escravo imediatamente ia registrá-la, e o fazia agregando um sobrenome, como novo signo distintivo – algumas vezes o do antigo senhor –, em oposição às categorias de cor que os aproximavam do cativo.

A inscrição da marca do nome próprio – conforme trabalhado com os conceitos psicanalíticos – caracteriza, para nós, a tarefa psíquica mais emblemática do esforço de transposição de uma posição de objeto a uma posição de sujeito no discurso e, portanto,

condição para qualquer inserção em um laço social. Podemos questionar, dessa forma, sobre os efeitos psíquicos subsumidos ao ato de inserir, no próprio nome, o nome do amo – justamente quem o tomava por objeto – no lugar patronímico, incorporando, dessa forma, a própria condição do conflito no registro público de nomeação. Esta parece, contudo, ter sido uma opção bastante frequente para os escravos.

No entanto, parece-nos que é de se colocar também a questão se disso decorreria, necessariamente, apenas um índice de desistência, de capitulação subjetiva, ou seria mais fecundo desconstruir a suposição de que o registro público, pertencente aos senhores, corresponderia à totalidade do endereçamento do que constituía o lugar do público para os escravos. Os apelidos¹⁶ – mencionados frequentemente nos documentos cartoriais e criminais –, construídos no regateado espaço público próprio da comunidade escrava, em sua luta diária de escavar e ampliar “trincheiras” que abrigassem sua condição humana, não poderiam estar apontando para a manutenção e/ou criação de outro endereçamento psíquico?

O caso do neto da africana Edwiges, nascido Alfredo da Rocha Viana Júnior, logo após a abolição, e que veio a se chamar Pixinguinha, pode nos ensinar muito sobre as possibilidades de construção de um nome com valor simbólico. Segundo o fascículo a ele dedicado pela coleção: *Nova História da Música Popular Brasileira*, da Abril Cultural (1976), o nome *Pixinguinha* derivou de *Pizindin*, apelido dado pela avó quando ele era pequeno, que significa “menino bom” no dialeto africano. Isso porque, mesmo que contrariado quando mandado dormir – e ele querendo continuar a participar das serenatas que o pai flautista promovia, madrugada adentro, na própria casa –, o menino obedecia sem reclamar. Na rua, o garoto “bom” de jogo de gude e no empinar papagaios era chamado, pelos companheiros – devido às marcas deixadas pela passagem da varíola –, de *Bexiguinha*, apelido que preferia ao de casa (o que pode ser pensado, por um psicanalista, como um movimento subjetivo de separação do infantil). Com o tempo, os apelidos se fundiram em *Pixinguinha*, este nome próprio que carrega um

¹⁶ No romance histórico *O Tempo e o Vento* (O Continente II), Erico Veríssimo (1997), refere à situação de se ter que soprar o nome de registro aos escravos, que só se reconheciam pelo apelido.

registro de valor, advindo, ao que tudo indica, de traços significantes em sua história, e que nos dispensa de qualquer outra apresentação para aqui referi-lo. Inclina-mo-nos a considerar a presença de laços de circulação social, como o caso de Pixinguinha concorre para demonstrá-lo, como um fator de importância crucial na construção do nome próprio.

Retomando o fio de nossa narrativa, aprendemos, ainda, sobre o período da escravidão em Porto Alegre e no Rio Grande do Sul, que a conquista da liberdade, com a obtenção da alforria, era o grande alvo dos escravos, os quais não poupavam esforços e estratégias para obtê-la. Estas podiam ser pagas ou gratuitas. A primeira modalidade parece ter configurado a única via para os escravos africanos, já que pouquíssimos alcançaram a sonhada carta de alforria gratuitamente. Para os “crioulos”, ou seja, os escravos nascidos no Brasil, as relações de proximidade com seus senhores podiam facultar-lhes a manumissão gratuita, embora frequentemente condicionada a longos anos de prestação de serviços, quando não até a morte do senhor. As mulheres e as “crias da casa” foram as que mais se “beneficiaram” desta modalidade. Alforriados no batismo, em geral filhos de escravos da confiança de seus amos, também encontram registro nas documentações (Aladrén, 2009; Moreira, 2003).

Os historiadores, igualmente, não deixam dúvidas de que a estabilidade de domínio, visada pelo sistema escravista, era perseguida pela violência dos castigos físicos e pela “violência latente, não efetivada, porém passível de efetivação a qualquer momento” (Gorender, *apud* Lima, 2006, p. 18). Mas apontam também para a existência de uma via paternalista, que negociava e concedia benefícios – ou seja, preferia “perder alguns dedos para não perder a mão” –, como forma de reforçar a ascendência moral sobre os cativos. No entanto, como vimos anteriormente, alguns autores posicionam essas conquistas no campo de disputas entre escravos e senhores, em que a resistência dos primeiros condicionava conjuntamente a aplicação dessa política de domínio, pois “agiam com objetivo de influenciar e, se possível, subverter os arranjos de sua própria dominação” (Aladrén, 2009; p. 23).

Esses dados e considerações da historiografia, até aqui trazidos, sugerem alguma plasticidade, ainda que mínima, nas relações de dominação vigentes no largo

período em que a escravatura foi legitimada no Brasil. Nas tensões que permearam esse sistema, “projetos de vida”, no dizer de Slenes (1999), “brechas” para o surgimento de um “sujeito de enunciação”, dizemos nós, foram gestados, mesmo que na condição de filigranas apenas tracejadas. Pois subsumida a uma ideologia fundada no princípio da primazia absoluta da vontade senhorial – pela qual todos os benefícios recebidos pelos cativos deveriam ser teatralizados como concessões da vontade do senhor (Aladrén, 2009) –, depreende-se a agência escrava, em seu trabalho de se fazer nome e cultura, enquanto lutava por uma parcela maior de liberdade. O que é diferente de dizer apenas que o escravo conquistava um maior espaço psicológico e margem de manobra. Nesse sentido, só podemos reafirmar nossa concordância com Slenes (idem, p. 208):

Cultivando sua “roça” um dia por semana e tentando formar uma família e um “lar” em torno dela, ele não virava apenas uma sétima parte de um camponês, ganhando com isso um certo espaço psicológico, porém continuando a ser na sua maior parte (ou essencialmente) “escravo”. Ele conquistava “direitos” e formava uma visão de economia moral que ajudava a aglutinar sua comunidade, solidificando a determinação coletiva de colocar limites à exploração colonial. E, mais importante do que isto, ***adquiria condições para (re)criar uma cultura e uma identidade própria*** que tornavam a família e a roça muito mais do que um engodo ideológico, mesmo para aqueles que se empenhavam em melhorar sua situação através de uma estratégia de aparente colaboração com o senhor. Na verdade, o “lar” e a roça constituíam-se como uma encruzilhada da identidade, onde se encontravam tradições africanas de diversas origens: o âmago do processo de criação de uma classe ou, talvez, de uma nação. Garantiram que, mesmo onde parecia não haver chispa alguma, pudesse explodir um incêndio a qualquer instante para devorar os senhores e sua sociedade (grifos nossos).

Traços de agenciamento subjetivo podem ser supostos, ainda, no empenho em acumular pecúlio para a compra da alforria – único e improvável recurso de conquista das almeçadas cartas de libertação para a maioria –, e mesmo na prática das fugas, sempre que estas puderam significar algo mais que uma desesperada *passagem ao ato*¹⁷, que se caracteriza pela falência do sujeito. A importância das alianças horizontais em todo este processo de conquista da liberdade é enfatizada pelos historiadores, por contribuírem com frequência, seja para angariar os recursos necessários para o pagamento da alforria, seja para acobertar as fugas, que também eram constantes.

¹⁷ Este conceito será desenvolvido na próxima seção do trabalho

Lembramos aqui que, do ponto de vista da psicanálise, o semelhante desempenha um papel fundamental na constituição psíquica do sujeito, por ser justamente no encontro com o outro (semelhante) e o Outro (simbólico) que existe a possibilidade de se efetivarem operações subjetivas. É por isso que o trabalho de saída do anonimato, de transposição de uma posição de objeto a uma posição de sujeito no discurso, condição de inserção em um laço social, deve, em nosso entender, ser rastreado nos índices de reconhecimento *do e no* social legitimado *pelos* cativos, porquanto ordenado por referências simbólicas que compartilham de um interdito que as delimita, lugar de resistência do sujeito à imposição à condição de objeto.

É um tanto na inspiração do “coleccionador” de Walter Benjamin (1993), que seguimos, aqui, nossa narrativa, coletando fragmentos, aos quais possa ser suposto algum atributo de agenciamento, esperando que, juntos, eles componham uma “constelação”. Nesse sentido, chamou-nos atenção também que, nos documentos de Porto Alegre, apresentados pelos pesquisadores (Moreira, 2003; Aladrén, 2009; Lima, 2006), apareciam escravos com profissões definidas, como padeiro, alfaiate, sapateiro, pedreiro, carpinteiro, barbeiro, e outras, as quais, em sua maioria, compõem atividades econômicas urbanas. Além de certo potencial identificatório que uma profissão confere, podemos conjecturar alguma facilitação para a inserção do liberto ou fugido na cidade.

Devemos ter ainda em conta que, na Porto Alegre da segunda metade do século XIX, os populares foram pressionados, principalmente através dos Códigos de Postura, para que se inserissem no mercado de trabalho, através de ocupações regulares, para escaparem ao rótulo de “vadios”, que os tornava vulneráveis à ação policial e ao recrutamento compulsório para as forças armadas. Por essa época, a capital apresentava significativo crescimento populacional e econômico, principalmente por consistir em local de escoamento da produção colonial da província.

Este crescimento da cidade provocou um redirecionamento da fuga dos escravos, principalmente via transporte fluvial, em alternativa aos quilombos (Moreira, 2003). É assim que facilidade de locomoção lacustre, entre a região sulina do estado e a atrativa capital da província, fez com que muitos escravos, recém libertos pela Abolição, migrassem para Porto Alegre. Segundo Pesavento (2001), no processo de desagregação

da escravatura, a capital se constituiu no maior centro receptor de negros libertos no Rio Grande do Sul. Dessa forma, por volta de 1880,

Constituiu-se também em Porto Alegre, à revelia das autoridades, uma “cidade própria” dos negros, ao mesmo tempo “cidade esconderijo” e “cidade solidária”, na qual os escravos fugidos podiam misturar-se com os negros livres e pobres em geral, trabalhar no crescente mercado de trabalho informal, encontrar formas diversas de socialização, etc. (Moreira, 2003, p. 68)

É, portanto, uma cidade já dividida que se aproxima da abolição da escravatura. Como se traduz, em números, esta divisão? Podemos ter uma noção pelos dados estatísticos referentes a 1860, trazidos por Moreira (2003), que nos alerta sobre o risco de estarem subestimados. Porto Alegre, neste ano, teria uma população total de 31.339, destes, 21.167 eram livres, 1.514 eram libertos, e 8.658 eram escravos. A proporção entre libertos e escravos representa um claro indicativo de que o benefício das alforrias, pagas ou gratuitas, foi privilégio restrito à minoria, ainda que não insignificante. No entanto, o autor faz notar que, à medida que se aproxima a data da abolição, o número de manumissões foi aumentando de forma acelerada, assim como o de fugas, sob a pressão da radicalização promovida pelo movimento abolicionista. Resumindo: a se confiar nos dados de 1860, e mantendo-se a mesma proporção, temos que, à época da Abolição, aproximadamente um terço da população de Porto Alegre estivera, em algum momento, submetida à dominação própria do sistema escravista.

Nosso interesse com estes dados – voltamos a enfatizar – situa-se em delimitar a heterogeneidade das condições de enunciação, contidas nas diferentes posições passíveis de serem ocupadas por escravos e libertos no contexto escravista. Partimos da hipótese de que sempre que foi possível algum agenciamento em um tecido discursivo, este implicou na inscrição de algum traço de atividade do sujeito do inconsciente. Evidentemente, desde que alguma referência filiatória tenha demarcado uma interdição, criando um ponto de negatividade, a partir do qual o sujeito pode se constituir. O sujeito, que aqui se considera, é o próprio trabalho de se fazer um nome, necessário quando este lhe foi subtraído, e enquanto resistência à imposição de uma condição de objeto.

Ainda que, em um primeiro momento, concebamos estes traços sob forma sígnica, se serializados pela repetição poderiam vir a inscrever o apagamento do referente que a caracteriza, deixando de representar alguma coisa para alguém e, enquanto significante, passar a representar um sujeito para outro significante. Esta qualidade relacional – entre simples marcas diferenciais em relação de significância – permite que um sujeito possa *se* contar em um laço entre semelhantes.

Por outro lado, quando não foi possível a construção de qualquer amparo simbólico que assegurasse algum sentido, somos levados a considerar que, frente ao horror, um mutismo traumático possa ter se produzido, à semelhança do descrito por Freud ([1920] 2006), em “Mais Além do Princípio do Prazer”, e também por Benjamin ([1930] 1985), em “O Narrador”, quando do retorno de emudecidos e traumatizados soldados da I Guerra Mundial. Um horror que podemos supor não apenas referido às condições subumanas e à terrível atmosfera de castigos, próprias da iniquidade da escravidão, mas, sobretudo porque delas se depreende a equiparação a um lugar de objeto-dejeto, em *absoluto* desamparo face ao gozo de um Outro *absolutamente* soberano. É, então, que aquela escritura própria de um discurso colonial, tal como proposta por Charles Melman (1990), e que reserva à violência a primazia no encontro com a alteridade, poderia aqui ser invocada, para traduzir a inviabilidade de enlace social, resultante de tal constelação traumática.

Antes de transpormos o marco que, conforme Décio Freitas (2000), verdadeiramente inscreveu a data do nascimento do Brasil enquanto nação – isto é, a Abolição da Escravatura –, ainda é preciso que conheçamos os desdobramentos do movimento abolicionista em Porto Alegre, no decurso da segunda metade do século XIX. Este movimento, que se fazia sentir de forma efervescente, em todo o país, estava em relação à crescente crítica internacional à escravidão em território brasileiro. Dela se decantou a Lei Eusébio de Queiroz, promulgada em 1850, que proibiu o tráfico negreiro dando, contudo, início a um período de intenso tráfico interno. Momento paradoxal, de torção no discurso que naturalizava a escravidão, de novas correlações de forças no campo da palavra.

Neste momento, criaram-se em Porto Alegre várias associações abolicionistas, nas quais se entrecruzavam oratórias de variados matizes, entre os quais deve ser destacado o da maçonaria. Segundo o detalhado estudo de Moreira, sobre o desenvolvimento do movimento abolicionista em Porto Alegre, no livro *Os Cativos e os Homens de Bem: experiências negras no espaço urbano* (2003, p. 98), “a maçonaria serviu como espaço privilegiado de homogeneização da elite gaúcha, garantindo o contato entre os vários setores da classe dominante local, tanto rural como urbana”.

Em 1869, com alguns membros diretores comprovadamente maçons, foi estabelecida a Sociedade Libertadora, por “cidadãos nacionais e estrangeiros”, que tinham por objetivos “humanitários e patrióticos” alforriar crianças menores de cinco anos¹⁸ (idem). Um ano antes, um grupo de jovens intelectuais e aspirantes havia já fundado a Sociedade Parthenon Literária, que veio a se constituir como importante espaço para a divulgação das ideias abolicionistas e do ideário da emancipação feminina, na Província. Esta sociedade porto-alegrense promoveu um campo de intercâmbio cultural que catalisou e impulsionou a incipiente intelectualidade rio-grandense.

Seria total imprudência, de nossa parte resumir aqui, em um único viés, as intenções e disputas entre os diversos atores sociais que, através dessa entidade, se expressaram, e os efeitos político-culturais que imprimiram, não apenas no espaço social da época, como no que dela fez descendência. Contudo, de forma geral, pode-se afirmar que o Parthenon Literário propunha-se como “existência civilizadora”, como elemento propagador de progresso. Esta sociedade fundou uma Biblioteca, e um Museu, ofereceu aulas noturnas, editou uma revista de grande destaque, além de ter organizado os saraus, que consistiam, no dizer de Moreira (idem, p. 100), em “local de sociabilidade entre indivíduos bem pensantes e sintonizados com as ideias progressistas do século, além de privilegiado ponto de namoros e casamentos entre as famílias de bem do meio urbano”. É de se registrar, ainda, que foi ocupando a tribuna em um sarau,

¹⁸ Entre 1869 e 1871, Moreira (2003) detectou sete alforrias conseguidas pela via da Sociedade Libertadora, em sua pesquisa cartorial.

que a professora Luciana de Abreu proferiu um discurso, tido como inaugural, sobre o direito à educação para as mulheres (Silveira, 2008).

Entretanto, como local aglutinador da elite porto-alegrense da época, o Parthenon não se furtou a ações impregnadas de filantropias humanitárias, de cunho benemérito, que indicavam “a configuração de um discurso de alteridade, onde o outro é reconhecido não como sujeito, mas como objeto de caridade e cuidados especiais” (Moreira, 2003, p. 105). Este é um sentido possível para se interpretar o empreendimento dessa sociedade em buscar a alforria¹⁹ de crianças (a maioria parda) e mulheres (estas, com o “detalhe” de terem de pagar parte da alforria com o seu próprio pecúlio). Afinal, era a concepção de um abolicionismo gradual, em versão sulina, a vertente que dominava nos discursos emancipacionistas da Sociedade Parthenon Literária, e que visava à libertação de crianças do cativo, para que tivessem uma educação rural que as instrísse para as lidas do campo (Silveira, 2008).

Contudo, a promulgação da Lei do Ventre Livre, em 1871²⁰, veio arrefecer esse entusiasmo abolicionista inicial, que se manifestara em todo território brasileiro, tal a divisão que gerou entre os que a rejeitavam e os que a defendiam. Esse discurso só veio ressurgir cerca de dez anos depois, com criação de duas associações nacionais, em 1880: a Associação Central Emancipadora e a Sociedade Brasileira Contra a Escravidão, esta última fundada por Joaquim Nabuco, que divulga seu Manifesto Abolicionista, e se torna o maior porta-voz do abolicionismo parlamentar (Moreira, 2003).

Na capital da Província do Rio Grande do Sul, o início da década de 80 marca igualmente essa retomada, com a criação da Sociedade Emancipadora Rio Branco,

¹⁹ Três mulheres e 12 crianças, 11 menores de cinco anos, que incluía uma recém-nascida, e apenas uma de 8 anos de idade.

²⁰ As ambiguidades da “Lei do Ventre Livre” deixaram espaço para que se desenvolvessem artimanhas com o fim de driblá-la e manter o aproveitamento espoliativo da mão-de-obra infantil. Sinalizando de forma inexorável a crise do sistema escravista, “suscitou também toda uma gama de “iniciativas” entre os fazendeiros das diversas regiões seja no sentido de “adiar” o fim do escravismo, seja no sentido de pensar formas de substituição do trabalho escravo” (Zero, acesso em 21/07/2010).

composta de alunos e professores da Escola Militar de Porto Alegre, cujos discursos tiveram presença constante, na imprensa local, até 1888. O nome do Visconde de Rio Branco já indicava a filiação desta Sociedade a um projeto de abolição lenta, gradual e controlada, significada pela Lei do Ventre Livre, defendida e promulgada com o auxílio de Rio Branco. Como os estatutos desta sociedade não foram encontrados, Moreira (2003) depreendeu sua estrutura de funcionamento de comunicados gerais feitos a seus associados, através de anúncios em jornais da época: os associados indicavam os nomes de cativos que possuíssem pecúlio “reunido por seu trabalho” e a Sociedade concorria com a “quantia que lhe faltar” (Moreira, 2003; p. 108). A estratégia de obtenção dos recursos, para esta causa “nobre”, era a mobilização da caridade pública, marcadamente via jornais. Nesse momento, a participação do *belo-sexo* foi conclamada para a organização de bazares, bailes assistenciais, chás e quermesses, facultando às mulheres a ocupação de posições de maior visibilidade no espaço social.

Nosso objetivo em trazer estes dados quanto ao funcionamento de tais sociedades está em que nos permitem traçar o panorama das representações dominantes no cenário urbano e os interesses que as animavam, frente à perspectiva da abolição da escravidão, do qual este recorte do jornal *Mercantil*, de 31-1-1881 (*apud* Moreira, 2003; p. 110, grifos nossos), é emblemático:

[...] – a causa da justiça triunfa e o presente esforça-se por conseguir por adquirir o perdão de um passado do qual não lhe cabe a mínima crueldade. *Assim é que de todas as partes levanta-se a propaganda para remir o escravo. Este, vendo-se livre sem ser por meio da revolução, como nos EUA, não pode absolutamente deixar-se apoderar de um orgulho pernicioso à boa marcha da sociedade. Antes, devendo a sua liberdade às associações de caráter absolutamente particular, ficarão mais do que nunca ligados à raça dominadora pelos laços estreitos da gratidão, a cujo domínio impérios não se podem furtar nem mesmo os irracionais.* As gentis rio-grandenses não querem ficar aquém dos que por todo o Brasil praticam a mais bela das virtudes – a caridade. Pressurosas em fazer o bem continuam a eficazmente auxiliar a Sociedade ‘Rio Branco’ enviando-lhe muitas ofertas de que se publica hoje uma parte:[...]. [E se listavam no jornal os nomes das famílias que fizeram doações à causa nobre...].

Embora outros recortes apontem pensamentos de feições menos racistas, de forma geral, conforme extraímos do texto de Moreira, os discursos que predominavam em tais sociedades previam a inevitabilidade da abolição e procuravam determinar

previamente o estágio posterior das relações de trabalho entre amos e serviçais, então livres. O cunho filantrópico humanitário, religioso e de condenação moral revestia, muitas vezes, argumentos em voga, que apontavam o cativo como improdutivo economicamente, em comparação com o sistema de trabalho desenvolvido no exterior. Interesses de cooptação de um eleitorado negro – que conquistou em 1881 o direito a votar, *desde que* comprovada a renda compatível com o estipulado em lei – também estavam em jogo. No caso da Escola Militar, é importante salientar que esta surgiu em um meio ainda essencialmente rural, como era o da província sulina, compondo um espaço de socialização e transmissão de ideias, que se caracterizavam como reformadoras, autoritárias e antimonárquicas, situadas no interior do Estado, de acordo com Moreira (2003).

Entretanto, esse tipo de afirmação deve ser tomado com cautela. Descrições e interpretações de caráter mais generalizante não devem nos fazer esquecer que as sociedades abolicionistas configuravam importante segmento do espaço social e cultural da época, conforme o já mencionado quanto à Sociedade Parthenon Literária. Mesmo que destaquemos a hegemonia do tom de seus discursos, devemos supor que outras inflexões tenham, com tal tendência dominante, disputado espaço – quiçá oriundas de diferenças de pensamento brotadas na própria elite, ou, com maior probabilidade, nela infiltradas. Como não conjecturar a presença de mentes menos gananciosas e mais visceralmente convictas da iniquidade do sistema escravista, com disposição a fazer certa dissidência no coro dos contentes?

Considera-se que é apenas levando diferenças em conta que se pode legitimar o apontamento de uma tendência dominante na proliferação dos discursos. E estes, conforme aponta Moreira (2003), eram veiculados nos jornais da época e reverberavam em todo corpo social, alcançando mesmo quem não sabia ler. Pois os bares, constituindo o foco central da convivência social no espaço urbano, “representavam pontos privilegiados de informação. Boatos eram transmitidos, pasquins anônimos circulavam veiculando injúrias, e periódicos tornavam-se acessíveis aos ouvidos populares por sua leitura em voz alta” (idem, p. 177). Segundo o autor, a porcentagem de analfabetismo entre escravos, libertos contratados e mesmo indivíduos negros livres,

era enorme. Dos poucos que disseram, nos processos criminais pesquisados, que sabiam ler e escrever, ele faz notar que esses também possuíam uma certa especialização profissional, sugerindo que o distanciamento da imagem do cativo passava pela alfabetização e pela procura de uma identidade profissional .

É de se considerar que entidades emancipacionistas negras, agenciadas por libertos, escravos e simpatizantes, destacaram-se do contexto descrito anteriormente. Destas, a de maior destaque foi a Sociedade Emancipadora Esperança e Caridade, fundada em 1883, que tinha como única finalidade, conforme seu estatuto, “promover a liberação de seus sócios escravos” (Moreira, 2003; p.127), e previa dois tipos de sócios: os sócios escravos e os sócios protetores. Neste segundo grupo, incluíam-se as pessoas livres que quisessem auxiliar a sociedade com qualquer valor, embora Moreira reporte não ter encontrado nenhum registro desta modalidade de sócio.

Já os sócios escravos (de ambos os sexos) deveriam – qual em um clube – pagar uma joia e mensalidades, as quais não sendo pagas por quatro meses, sem reportar motivo justo, acarretariam a perda do direito de sócio e o dinheiro depositado. Este depósito, também não poderia ser retirado pelo associado em hipótese alguma. No caso de o sócio escravo não ser libertado pela sociedade, e sim por algum outro tipo de negociação, o dinheiro já investido deveria ser revertido para algum outro cativo, indicado por tal sócio. Os sócios alforriados pela Sociedade Esperança e Caridade assinavam um termo de compromisso que estabelecia um valor a ser pago dali para frente, até que ficasse liberto o “último de seus companheiros” (idem, p.128).

A Sociedade Esperança e Caridade foi, por estas características, a entidade que mais libertou escravos: 92, conforme Moreira (2003). O dinheiro para a compra das alforrias provinha da surda e persistente luta pela acumulação de pecúlio. “Jornadas de trabalho dobradas, ausência de dias de descanso (seja no domingo ou dias santos), cuidados especiais para não descuidar dos serviços de seus senhores (o que poderia prejudicar a dura negociação pela alforria) eram características dos seus cotidianos” (idem, p.131). A luta contra o cativo sensibilizava também os escravos libertos. Moreira (idem, p. 166) aponta que “os laços entre escravos e negros livres eram fortes e a própria passagem de um para outro estágio muitas vezes eram condicionadas pelos

laços de compadrio, étnicos, familiares, de onde se poderia tirar recursos para a alforria”.

Um artigo da historiadora Maria Angélica Zubaran (2009) apontou-nos ainda a presença de outras duas sociedades abolicionistas negras, em Porto Alegre. Uma foi a Confraria de Nossa Senhora do Rosário, fundada em 1786 e constituída, na sua maioria, por libertos e escravos. A outra foi a Sociedade Beneficente Cultural Floresta Aurora, fundada em 1872, e que veio a ser uma das mais importantes sociedades negras de Porto Alegre, e até hoje em funcionamento. Essa última teve ainda um Centro Dramático, que montava e encenava peças teatrais, com destaque para as de autoria do dramaturgo negro Arthur Rocha, que expressou sua posição antiescravista, particularmente nos dramas *O Filho Bastardo* e *A Filha da Escrava* – títulos que parecem indicar a preocupação do autor, com o legado da escravidão.

Ainda conforme Moreira (2003), a criação do Centro Abolicionista na capital da Província, em 1883, visando à aglutinação dos esforços emancipacionistas, veio a ensejar que membros da elite econômica e política local assumissem a liderança do movimento e encampassem o capital simbólico por ele gerado, assim como os correlativos lucros eleitorais. Apesar de os partidos Conservador, Liberal e Republicano, evidenciarem diferentes versões de discursos abolicionistas, tinham o interesse comum de evitar a desorganização da produção e garantir o controle social sobre o trabalhador. Assim, nesse discurso abolicionista regional, foi consensual a omissão da participação dos africanos e afrodescendentes no processo (Zubaran, 2009).

A criação de símbolos, como bandeiras (com o lema: “A liberdade humana não pode ser comprada ou vendida”), manifestações festivas, e uma versão oficial de narrativas que legassem à posteridade o registro detalhado das ações beneméritas praticadas, foram empreendimentos desta associação. Foi assim que *O Livro de Ouro*, criado por disposição da Câmara Municipal de Porto Alegre para o registro das sessões especiais, destacou a data de 07/09/1884 como data oficial da libertação dos escravos na capital gaúcha, e registrou a proposta para o “Campo do Bonfim” passar a chamar-se

“Campo da Redenção”²¹ (Moreira, 2003; Zubaran, 2009). Na prática, contudo, segundo os registros históricos, esta declaração pouco modificou a vida dos escravos, pois muitos senhores impuseram a condição de que os novos “libertos” trabalhassem de cinco a sete anos de forma gratuita, como forma de indenização. Gerou, no entanto, insatisfação crescente na comunidade cativa, que passou a aumentar a pressão pela abolição de fato.

Concordamos com Moreira (2003), quando este afirma que a criação de um documento de “memória social” visa organizar o que deve ser lembrado e o que deve ser esquecido. No que diz respeito ao abolicionismo provincial, “a ideia era evitar a recordação dos enganos (contratos de prestação de serviço), dos conflitos (a resistência escrava), da participação negra na sua própria libertação (alforrias)” (idem, p.171).

Assim, de forma emblemática, conforme Zubaran (2009, p.8), no jornal *O Século*, do dia 7/setembro/1884, data da “libertação” dos escravos em Porto Alegre,

[...] a liberdade foi representada através da imagem de uma figura feminina, branca, vestida à romana, de sandálias, na cabeça o barrete frígio vermelho, símbolo republicano, na mão esquerda a bandeira do Rio Grande do Sul e no fundo, o sol raiando no horizonte na data da independência corroborava a imagem de uma abolição rio-grandense patriótica. No chão jaziam os grilhões partidos, símbolos da abolição da escravidão. De acordo com José Murilo de Carvalho, “até o final do século, jornais e revistas não se afastaram desse modelo estabelecido pela Revista Ilustrada” para representar a liberdade.

Esta historiadora (idem, p. 5-6) pronuncia-se, então, de forma consonante à interpretação já trabalhada com Moreira (2003),

[...] Interpreto essa narrativa dominante sobre a abolição em Porto Alegre, como “uma invenção branca da liberdade negra”, tendo em vista que foi produto seletivo do imaginário social das elites brancas e que exerceu um impacto considerável na historiografia tradicional sobre a abolição no Rio Grande do Sul. [...] Esse discurso abolicionista regional deixou de fora outras memórias sociais, àquelas construídas pelas narrativas de lideranças afro-brasileiras, sociedades abolicionistas e clubes negros, que co-existiram

²¹ Atual Parque Farroupilha, mas conhecido por toda a população porto-alegrense como Parque da Redenção, o mais frequentado parque da cidade.

com essa versão oficial da abolição e cuja emergência evoca novas interpretações sobre a abolição da escravidão em Porto Alegre.

Estas recentes análises interpretativas contextualizam, portanto, a produção de uma “memória social”, enquanto estratégia, da elite regional da época, para sedimentar uma versão mítica do processo abolicionista em Porto Alegre e no Rio Grande do Sul e, com isso, alijar as vozes destoantes. Forjou-se assim – entendemos – uma forma de sustentação para legitimar a posição de domínio na sociedade de classes decantada do sistema escravista, matriz estrutural da sociedade de consumidores que hoje vivemos. O problema, obviamente, não está no fato da criação de mais um mito, mas sim no fato de que nas mãos da elite política e econômica estavam os instrumentos da esfera pública – que atestam pelo valor da verdade. Portanto, o mito forjado por esta elite veio a decidir *o que ia ou não* ser comemorado doravante, e *quem* escolheria os marcos que passariam a rememorar conquistas.

Esta exclusão – e conseqüente recalque – de outras memórias, da memória oficial e legitimada, condenou à invisibilidade social todos aqueles que constituíram a mais expressiva força de trabalho que construiu a cidade e o Estado. Isso nos levou a considerar a hipótese de que as perguntas sobre a precariedade de mitos de origens, formuladas em nossa introdução, pudessem encontrar, aqui, uma articulação consistente. Pois, quais as conseqüências deste recalque, efetuado na cultura, para os laços sociais vindouros? Para apoiar nossa reflexão vamos seguir a proposição freudiana sobre o conceito de recalque.

Freud, desde seus textos iniciais, salientava que, quando o neurótico se depara com uma representação incompatível aos preceitos culturais assimilados pelo sujeito, “dispõe-se” a separá-la de seu afeto. No texto “O Recalque” ([1915] 2004), ele argumenta que o representante psíquico ideacional que tem sua entrada barrada no consciente se fixaria no inconsciente, permanecendo inalterado. Sobre ele atuaria a pressão de duas forças: uma de repulsão a partir do consciente, e outra de atração, exercida pelo conteúdo originariamente repellido. Continuando a existir no inconsciente, o representante ideacional aproveita-se das representações consentidas para se expressar em novas ligações. Já o representante afetivo do representante ideacional não pode ser

recalcado, seguindo outros destinos. Pode ser suprimido sem deixar vestígios, ou aparecer como um afeto com determinado colorido qualitativo, ou ainda ser transformado em angústia ou medo. Levando-se em conta que “a manutenção do recalque pressupõe um dispêndio de força constante” (Freud [1915] 2004; p.181), a persistência do desprazer indicaria uma falha no processo de recalçamento, sendo os sintomas indícios de um “retorno do recalcado” (idem, p.183).

Portanto, inspirados nos pressupostos teóricos freudianos, podemos propor que o destino do recalque das memórias da escravidão pode ser deduzido, sempre que sintomas sociais manifestem os efeitos do *retorno do recalcado*. Pelo lado dos senhores, vimos que essas memórias implicavam em representações ideativas, carregadas do medo constante de uma sublevação escrava ao seu sistema de domínio. O medo da violência, o temor ao assalto, o perigo das ruas, que passaram a ocupar lugar no imaginário após a escravidão, não poderiam ser pensados como indícios de um retorno dos conteúdos próprios a essa memória? Medo este também justificado pelo incremento (crescente?) da violência da parte daqueles que tiveram sua memória negada pela memória oficial, de quem não pôde vislumbrar outra via como recurso para tentar barrar um Outro não legitimador de qualquer protagonismo. Julgamos poder reconhecer vestígios da permanência desta constelação sintomática disseminada no presente, quando lemos a manchete do jornal *Zero Hora*, no dia 17/05/2010, referida a uma pesquisa da ONU: “Violência assusta 92% dos gaúchos”.

Daremos seguimento à nossa incursão nos registros historiográficos, para, agora, desdobrarmos as consequências da instauração de uma nova ordem social, trazida pela abolição da escravatura e pela instauração do regime republicano, na Porto Alegre do fim do século XIX. Deve ser considerado que a chegada dos imigrantes europeus à capital da Província, a partir de 1824, e incrementada a partir da segunda metade do século XIX, já imprimira um processo de transformação burguesa na região. Segundo os registros históricos, Porto Alegre chegou a ser conhecida como “cidade dos alemães”, pela influência exercida por esta cultura no estilo arquitetônico dos prédios, e na fundação de novas empresas e sociedades. Nesse processo de transformação, configuraram-se os primeiros passos que condicionaram a estrutura de uma nova

“sensibilidade” urbana em oposição a uma “sensibilidade” rural, própria do Rio Grande pampiano (Gastal, 2004).

No transcorrer do século XIX, a cidade já havia testemunhado a emergência de eventos modernizantes, dos quais se destacam: a construção do teatro São Pedro; a iluminação pública trazida pelo Gasômetro; o encanamento da água; os bondes, puxados inicialmente a burro; a estrada de ferro interligando Porto Alegre a São Leopoldo, que possibilitou o transporte da riqueza da região colonial para o porto do Guaíba, rumo à exportação; o telégrafo, unindo a cidade à capital do Império; a abertura do Mercado Público, que veio a qualificar o comércio; a inauguração do Chalé da Praça XV, enquanto importante espaço de sociabilidade; e a fundação da Escola de Engenharia, entre outros. Segundo Suzana Gastal (2004, p. 78), os alemães foram os “principais gestores – com seu trabalho, seus engenheiros e arquitetos – da transformação do vilarejo que era Porto Alegre no início dos 1800, em cidade ‘civilizada’”. A autora aponta, ainda, que uma nova “sensibilidade” se desenha a partir do olhar destes imigrantes “que não se permitirão à convivência “promíscua” com os escravos” (idem, p. 77-78).

No alvorecer do século XX, o censo populacional apontara 73.474 habitantes em Porto Alegre (Monteiro, 2004). Após a queda do Império, o Partido Republicano Rio-Grandense – que teve no positivismo de Augusto Comte a matriz inspiradora de sua conduta política e administrativa – assumiu o governo do Estado e da capital, permanecendo por quarenta anos no poder. O processo de reurbanização de Porto Alegre e a emergência de uma nova cultura urbana burguesa, que se dão sob esta orientação política e administrativa, promovem um reordenamento social, distinto daquele fomentado pela sociedade aristocrática escravista do Império. Nesta última, “as divisões sociais entre livres (proprietários ou não), libertos e escravos eram tão evidentes, [que] por isso permitia que tanto livres quanto escravos habitassem o centro da cidade” (idem, p. 53).

É assim que a abolição da escravidão, a imigração estrangeira, e a nova ordem política republicana inspiraram o anseio, por parte da elite que emergiu neste contexto, de remodelar o ambiente central da cidade, a partir de uma estética referida ao moderno:

a construção de largas avenidas, como a Avenida Júlio de Castilhos, começava a materializar – no traçado de linhas retas, que privilegiavam simetria e claridade – o desejo de refinamento da burguesia cidadina. “Nada de becos escuros e mal cheirosos. As novas elites locais precisavam sentir-se seguras e com liberdade de circulação. E este sentido de ordem, esta nova estrutura de poder, deverá estar clara no cenário urbano” (Gastal, 2004; p. 79-80). Por cenário urbano, neste momento, deve ser entendida a zona central da cidade, mais especificamente o 1º, 2º e 3º distritos, que concentraram investimentos e melhorias tais como água encanada, iluminação pública e energia elétrica domiciliar; benfeitorias, estas, que os nascentes bairros operários tiveram que esperar ainda por muito tempo (Monteiro, 2004).

A segregação dos espaços sociais urbanos de habitação e trabalho foi uma das principais estratégias para reorganizar a divisão social na cidade. Impõem-se agora novos comportamentos que incluem o controle das manifestações do corpo, a “domesticação” da festa – seja ela popular, ou de elite –, e a negação do ócio e do rude. Reformulam-se casas, que passam a incluir espaços de privacidade para a vida familiar, à medida que se distanciam da rua. O dormitório da empregada doméstica passa a ser construído junto à cozinha, de onde a família se afasta. Com a separação entre vida profissional e vida familiar, os demais empregados deixam de dormir nas residências dos senhores e passam a morar em cortiços, que se localizam em regiões próximas na cidade (Gastal, 2004). Algumas vezes próximas demais, como veremos a seguir.

Para compreendermos as implicações de tal reorganização social, acompanharemos a historiadora Sandra Pesavento (2001), no livro *Uma Outra Cidade: o mundo dos excluídos no final do século XIX*, cujo texto articula fragmentos do passado recompondo sentidos às práticas produtoras da exclusão social no presente. Apropriando-se de fartos documentos de pesquisa – como jornais da época, processos criminais e atos administrativos da Intendência –, a autora convida seu leitor a

[...] penetrar nessa Porto alegre do passado pelas portas da exclusão, resgatando espaços, personagens e práticas de uma alteridade condenável e condenada [...] percorrer os territórios da cidade em que estes personagens se abrigavam, adentrando nos lugares de enclave, dos becos da área central contra os quais foi desencadeada uma verdadeira guerra de extinção [...] aos lugares de alteridade, o cinturão pobre e negro que se articulou ao redor

da cidade que se queria bela, branca e higiênica (Pesavento, 2001, p. 23-24).

Lugares de enclave, os becos da área central; lugares de alteridade, o cinturão pobre e negro. Ambos referidos à cidade do “outro”, daqueles que não correspondiam ao ideal social que a cidade de Porto Alegre erigia para si. Duas ideias de Michel Certeau são assumidas pela autora nesse estudo: “a de que uma sociedade se constrói sobre o *silêncio* e a *exclusão* do outro, e a de noção de um *selvagem interno*” (idem, p.12). Pesavento propõe que “cidadania” e “exclusão” podem ser pensadas como partilhas e recortes do real, como *paradigma societal*, em que o olhar e as práticas dos homens são orientados pelas representações da ordem social, relativamente legitimadas e estabilizadas, e que dão sentido e coerência ao mundo.

A ideia de *paradigma societal*, para Pesavento, remete não só a uma construção historicamente dada, como a uma generalização das formas de agir, a um consenso, o que, entretanto, não implica na eliminação da possibilidade de representações alternativas. Remete, ainda, a pensar “a força das representações na construção do mundo, produzindo uma cadeia simbólica de sentidos que se organiza segundo a lógica da diferença e que são dados a perceber como naturais” (2001, p. 8). A diferença social é então apresentada como efeito de uma representação social, que nomeia e interpreta os elementos do mundo vivido, produzindo a prática da exclusão social. Assim, o “excluído”, enquanto alteridade indesejável, afirma a identidade desejada – o “cidadão”.

E, como já vimos, a visibilidade dos indesejados se impunha na Porto Alegre no alvorecer do século XX. Os negros libertos se aglomeravam por diversos locais da cidade – e o Campo da Redenção foi um dos principais redutos –, sem comida, roupas ou remédios, antes obrigação senhorial. E, como bem expresso por Pesavento (idem, p. 13),

Pela sua presença crescente, pela sua expressão quantitativa e pela ameaça de, qualitativamente destruírem ou ameaçarem o padrão civilizacional desejado, eles tornam-se perigosos. Passam a ser nomeados como alvo de uma batalha sem tréguas, pois são os inimigos na *trincheira*. Começam a ser chamados *indivíduos* ou *elementos*, por oposição aos *homens de bem*; se nomeados, o prenome vem seguido por um *de tal*. Sua única possibilidade de redenção será pelo trabalho e a tutela de um patrão, mas, mesmo assim, a condição de pobreza é associada aos perigos, e estes, ao vício, ao crime e à maldade. A figura do *mau pobre* se constrói em termos da exposição de

uma figura inquestionável pela sua força expressiva. Se miserável, esta condição é decorrência da vagabundagem. Ou seja, ele é aquele que resiste à integração social, que não trabalha porque não quer, não se submete porque não teme, de onde vem a ser, seguramente, uma ameaça a sociedade. [...] As teorias científicas e da antropologia criminal do final do século vêm corroborar para a construção destas imagens: rejeitados, rebeldes, degenerados, vagabundos, perigosos, eles são uma incômoda presença. Vigiar? Punir? Educar? Banir? Enfim, o que fazer com este problema urbano que já eclode como uma questão social?”

O “excluído” se configura, portanto, como o portador de uma marca de diferença frente a uma norma social, pela exclusão ao “Ideal” referenciado no olhar e na voz do Outro, é o que depreendemos do pensamento desta historiadora, constatação esta que vem ao encontro dos fundamentos do pensamento psicanalítico.

Abriremos aqui um parêntese para aprofundarmos um ponto que nos parece crucial. Apoiando-nos nas referências conceituais já trabalhadas, podemos dizer que o “ideal de um grupo” (assim como o “ideal do eu”) está, em uma fundamentação freudolacanianiana, referido a um traço que pode ainda arrastar o índice de um “morto não enterrado”. Ou seja, quando apresenta a versão sógnica do traço unário, traço que referencia um sujeito (ou uma comunidade, ou uma cidade, ou uma nação).

Conforme desenvolvemos anteriormente, o traço unário se manifesta de forma sógnica ou significante, por ser o índice de um encontro impossível visto que referido a duas lógicas: a da pulsão e a do discurso. Para um sujeito advir como efeito de uma representação entre significantes, há um luto a ser feito por uma perda que se precisa consentir em pagar com o próprio corpo, como renúncia a um gozo absoluto. Ser um entre outros, fazer laço, só é possível na medida do apagamento do caráter sógnico que um traço unário suporta, permitindo a descolagem de um sentido único que apresenta o traço como *objeto-fetice* (Poli, 2005). Se esta qualidade de laço entre representantes da representação se congela em algum ponto da cadeia significante, um precipitado de sentido unívoco, próprio dessa versão do objeto, impede a qualidade relacional que sustenta o trabalho subjetivo de tecer significação na linguagem.

Esta mesma tensão que habita a linguagem coabita igualmente o tecido social, feito *de* linguagem, pois ambos operam em uma “topologia do limite”, daquilo que faz e desfaz a fronteira entre um indivíduo e os outros (Poli, 2005), situando o lugar de uma

“escolha forçada”. Ou se perde um pedaço do gozo para aceder ao “um entre outros”, que situa uma satisfação pulsional possível, posto que mediada por uma renúncia comum; ou, em nosso contexto, perde-se a confiança de que aquele que caminha em “minha” direção não seja justo o representante do “Mal”. Aqui, propomos pensar esta cristalização do “Mal”, como o Outro figurado no “espectro do escravo não enterrado”, posto não ter sido pago, com a renúncia ao gozo, o reconhecimento da alteridade devido. Há uma prestação de contas, aqui colocada, que é importante de ser assinalada. Por isso, “ele” está pronto para “me” despojar do *objeto-fetice* – que porta o “gozo a mais”, que não admito perder –, e que, para isso, está na iminência de “me” devorar. Por decorrência, exijo segurança, e que se prendam, castiguem, torturem, e exterminem os “suspeitos” de quererem “meu mal”. A seguinte citação de Poli (2005, p.43) ajuda-nos a tornar esta ideia mais clara.

Como suporte de um “traço unário”, o Outro pode vir a encarnar o “ideal do eu” de um grupo, mas pode também encarnar um excesso pulsional não reconhecido e, portanto, ejetado do registro simbólico. É de lá que o sujeito vê seu próprio desejo, este estrangeiro que lhe habita, ser interrogado. O gozo, e não o prazer, é uma resposta possível. O que implica, fantasmaticamente, no registro do *maligno*.

Esta é uma escolha “forçada” que, entende-se, apresenta-se a cada indivíduo e a cada organização social. Afinal de conta, “*Isso*” (um inominável) sempre decide. E o poder desta decisão foi, está, e continuará sendo marcado no vivo dos corpos que compõem o tecido social, apresentando-se como potência para atos de criação ou como potência para atos de violência. Não podemos deixar de considerar, contudo, que esta é uma dialética de impossível resolução, por implicar sempre um resto que continuará a demandar um contínuo trabalho psíquico para melhor equilibrá-la.

Podemos, nesse sentido, acompanhar a formulação de Poli (2005, p.35-36), construída a partir de detalhado trabalho com o texto freudiano, “O Mal-Estar na Cultura”, no livro *Clínica da Exclusão*: de que “os elos libidinais que compõem o ordenamento das relações sociais funcionam como princípios organizadores entre os humanos, tendo como pano de fundo a ordem “perversa” que estabelece na cultura a relação ao ideal”. Por isso, propomos que, no social, tudo o que nos é possível, é reformular pactos, que, sempre imperfeitos, venham a dar guarida para a germinação de

algumas esperanças e de um horizonte de utopia, no sentido que lhe dá Edson Sousa (2002, p.44), de “convite à imaginação”, que permite “que os sujeitos possam fazer dos espaços que vivem um lugar”. Aqui fechamos o nosso parêntese.

Trabalhando a partir de proposições de Robert Castel, Pesavento apresenta, ainda, a possibilidade de distinção entre a figura do excluído e a figura do marginal, ainda que ambas derivem de uma “unidade de vistas” próprias de “uma construção social dada, *a priori*, como exterior aos designados” (2001, p. 20). Esta, consensualmente, define e estabelece uma ordem formal, e cria as normas e regras para preservá-la. A diferença entre essas figuras estaria, fundamentalmente, em que as representações que se fazem do *marginal* implicam certa noção de desrespeito às normas e de uma ruptura do sistema dominante. De onde decorre alguma mobilidade ou volição, que permite maior autonomia ao marginal. Daí se entendem as reações de fascínio e rejeição que suscitam. Afinal, diríamos, toda ordem oscila à beira de um abismo, o que convoca um contraditório horror e fascínio quanto às suas margens. Já o *excluído* nunca o seria por vontade própria, mas por ser assim considerado e designado pelos integrantes da ordem estabelecida.

A sociedade, portanto, normatiza e auto-sanciona os valores que regem a vida dos cidadãos e “exclui, rejeita, ignora, maltrata ou destrói aqueles que não aceita ou que não se enquadram dentro das regras estabelecidas” (Pesavento, 2001; p. 22). Caberia ainda acrescentar as incidências de uma *exclusão no espaço* e uma *exclusão no tempo*, nos desdobramentos da reflexão da autora. Em nossa percepção, o estilo fluido de escrita de Sandra Pesavento possibilita tal condensação de sentidos em um único parágrafo, que vale transcrever mais alguns trechos de sua pena. Assim, acompanhemola, em seu argumento, que principia

[...] pelo que chamaríamos *exclusão no espaço*. Defenderemos a ideia de que um centro urbano, ao constituir-se, *reproduz, na apropriação do solo, a assimetria social que a cidade comporta*. Constituem-se, assim, os lugares da cidade dos outros, designados pelo imaginário da exclusão, *loci* de práticas sociais específicas, e povoados pelos protagonistas da rejeição e/ou marginalidade. Aos lugares de exclusão que definem a moradia, o lazer e a contravenção, acrescentam-se os lugares de ocultamento ou confinamento, reduto também dos excluídos. São eles o hospital, o asilo, a cadeia. Por outro lado, os excluídos do espaço urbano e marginais ante a ordem social que se consolida são também dirigidos por um outro fator de

segregação; trata-se da *exclusão no tempo*. Ou seja, *eles não têm história, não são atores reconhecidos nem sujeitos detentores de um passado constituído pela oficialidade dos centros urbanos que resgatam sua memória*. [...] Na negação da identidade social do mundo da norma, no não reconhecimento de sua presença no tempo histórico, na estigmatização das suas práticas e na exclusão do espaço urbano da cidade dos iguais, *configura-se a dificuldade de realização da cidadania* (idem, p. 23, grifos nossos)

A *cidade dos outros*, inserida na *cidade dos iguais*, em Porto Alegre, eram os becos, espaços de discriminação, lugares malditos da cidade encravados em sua zona central e nobre; mas, era também o cinturão pobre e negro, com seus cortiços, casebres e porões, que se constituiu em seu redor, após a abolição. Deste se destacam a Colônia Africana e o Areal da Baronesa, como núcleos estigmatizados pelas representações construídas nos jornais da época. Se aos becos da área central foi desencadeada “uma verdadeira guerra de extinção”, na virada do século, a Colônia Africana e o Areal da Baronesa enfrentaram a guerra imobiliária, a qual desaloja, sempre para mais longe, os pobres dos terrenos que vão se tornando nobres, à medida da expansão da *cidade dos iguais*.

Entendemos que foi assim que os recém-libertos da escravidão foram reaprisionados em um processo de exclusão, de incisão em todo o tecido social. Foi no desejo de se distinguir dessa população de indesejáveis e de práticas condenáveis (mas que, males dos males, continuava necessária enquanto mão-de-obra barata), que se afirmaram os valores – influenciados em grande parte pela “sensibilidade” da imigração estrangeira – que redesenharam a emergente sociedade de classes porto-alegrense após-abolição, sob as diretrizes político-administrativas republicanas. À margem desse espelho proposto, portanto, estão os “excluídos”, mas também está o “marginal”, esta figura que suscita rejeição e fascínio, e que torna mais complexo o jogo das relações sociais, porque, afinal, como diferenciá-los de antemão?

Enquanto a *cidade dos outros* – dos pobres com precária inserção no enaltecido mundo do trabalho, representados, majoritariamente, pelos libertos e seus descendentes

– era produzida pelas representações sociais e veiculada pela imprensa da época²², que descrevia seus personagens malditos e suas práticas condenáveis, o jornal *O Exemplo* – pioneiro da imprensa negra no Brasil –, surgido em 1892, em Porto Alegre, vinha para contestá-las. Com quatro páginas, era um jornal semanal de tiragem modesta, que saía aos domingos e era vendido pelos próprios editores na sede do jornal ou através de assinaturas semestrais. Circulou entre 1892 a 1930 com vários e longos períodos de interrupção, segundo Maria Angélica Zubaran (2007). Esse recorte aponta o seu objetivo:

Emergimos do meio do povo para rebatermos os golpes de desprezo que os preconceitos estúpidos pensam desferir contra a incerteza de nosso caráter para clamar por justiça, quando qualquer violência venha ferir nossos direitos perante as leis.

(O *Exemplo*, 26/out/1902 *apud* Zubaran, 2007; p. 4)

Era primordialmente um órgão que denunciava publicamente “o preconceito de cor”, que impunha restrições e submetia as pessoas negras na cidade a abusos e humilhações, e também reagia a estigmatização promovida pela imprensa porto-alegrense, conforme podemos observar em outro recorte desse jornal:

O *Exemplo* é a voz do homem de cor preta e todos nós, os negros temos como primeiro dever sustentá-lo a despeito de tudo e de todos, porque ele diz bem alto que não somos como muitos querem, entes que somente nascemos para a passividade da obediência incondicional e armazéns de ignorância, porém **homens para agir e para pensar**.

(O *Exemplo*, 02/10/1904 *apud* Zubaran, 2007; p. 5, grifos nossos)

Além de delatar uma situação presente, o jornal, também, segundo a historiadora, denunciava e rememorava os martírios e os traumas da escravidão, quebrando o longo silêncio que caiu sobre o passado escravista no após-abolição, evidenciando a sobrevivência de lembranças dissidentes, que esperavam o momento propício para se expressarem. *O Exemplo* construía, ainda, modelos de lideranças

²² Os jornais citados por Pesavento (2001) são: *Correio do Povo*, *A Gazetinha*, *O Mercantil*, *Jornal do Comércio* e *Gazeta da Tarde*.

negras²³, referências positivas para essa comunidade, e apontava a escravidão como causa dos seus males, particularmente, da ignorância e da embriaguez, que “desmoralizava o negro” na vida em sociedade. Por outro lado, propunha a instrução e o trabalho como os instrumentos que assegurariam o “desenvolvimento moral” da comunidade, e condenava a conduta daqueles que “cultivavam as diversões” e não se dedicava, suficientemente, tanto a um, quanto ao outro. Zubaran (2007, p. 12-13) observa que, no pós-abolição, em Porto Alegre, a reinvenção da identidade afro-brasileira

[...] esteve estreitamente relacionada ao resgate das memórias da escravidão e da abolição e da reinvenção de sua própria história, tanto no sentido de restabelecer a África como o mito fundador da ancestralidade africana como no sentido de selecionar nas lutas do passado os atributos necessários para enfrentar o racismo e a discriminação no presente. O estudo das representações dos afro-descendentes por ocasião das comemorações dos marcos abolicionistas nos revelou ainda, que esses textos legais foram seletivamente apropriados pelas lideranças negras para a construção simultânea de referências de pertencimento a uma identidade cultural comum como brasileiros e, de outro lado, com referências de pertencimento a uma identidade cultural diferente, como descendentes de africanos. Neste sentido, compartilhamos com Stuart Hall a noção de que a lógica da oposição binária, “as tradições deles *versus* as nossas”, é incapaz de revelar as formas híbridas da experiência da diáspora negra e que um movimento para além desse essencialismo deve deslocar-se para um novo tipo de posição cultural, uma lógica diferente da diferença, uma ***lógica do acolhimento*** (grifos nossos).

O surgimento de um jornal negro, nesse momento de construção social de um “*corpus* representacional”, é, certamente, índice de resistência a tal processo de exclusão. Talvez possamos tomá-lo como emblemático, tanto de um desejo de afirmação, pela via da elaboração do trauma da escravidão, quanto do risco de perpetuar uma certa posição de vitimização/culpabilização no discurso. Tal posição se coloca, a nosso ver, como inevitável em um primeiro momento, como a clínica psicanalítica está a nos ensinar, mas que deve ser transposta para que alguém possa emergir do lugar da queixa e se implicar, enquanto um sujeito que pode vir a se responsabilizar pelos

²³ Entre as lideranças afro-brasileiras apontadas pelo jornal, destacam-se: André Rebouças, Marcílio Dias, Cruz e Sousa, Luís Gama, José do Patrocínio, Henrique Dias e João Cândido (Zubaran, 2007)

próprios atos. E por suposto que não é fácil sustentar esse processo, enquanto se mantêm e se reforçam forças de exclusão e reificação.

Nesse sentido, parece-nos fundamental registrar a importância que atribuímos ao trabalho de resgate de outras memórias e versões dos fatos relativos à escravidão e ao protagonismo do negro – a cor do corpo em atribuição do estigma da exclusão –, para os processos de identificação que subjetivam *toda* a população brasileira (e não apenas os descendentes diretos de afro-brasileiros), implicando mesmo quem nasceu em um século que se julga desamarrado da estrutura escravista do pretérito. A releitura de fatos do passado, sob a perspectiva de uma *re*-escritura que contemple o direito de outras versões interpretativas serem inscritas na história do país, dos estados e cidades, parece-nos mesmo a direção essencial para fazer valer um agenciamento discursivo. Processo em relação ao qual os gaúchos foram atrasados, pela particular virulência com que foi constituído e negado o período escravista em sua história. É por tudo isso que importa sublinhar o fato de que a história do Rio Grande do Sul tem sido mais recentemente questionada pela revisão da – até então recusada – presença dos atos de bravura do corpo de lanceiros negros na Revolução Farroupilha, ocorrida entre 1835 e 1845, e, particularmente, de seu episódio conhecido como “Massacre de Porongos”²⁴, como referência cultural a ser inventariada e incorporada ao *corpus* das referências culturais gaúchas.

Levando-se em conta todas as informações, interpretações e conceitos trabalhados até aqui, pensamos ser necessário agora referir e ressaltar o processo de agenciamento de uma refundação da história, que, hoje em dia, vem se efetuando em todo território nacional, como expressão legítima de uma posição discursiva, que, em nosso entender, articulou séries significantes a partir da inscrição de traços remontáveis

²⁴ Este episódio, reaberto pela historiografia atual, refere-se ao ataque – de cerca de 1000 soldados imperiais – sobre o que restava do exército farroupilha, nos estertores da Guerra dos Farrapos, no local conhecido como Cerro dos Porongos, na região da campanha gaúcha. Este ataque deixou mais de cem soldados mortos e fez mais de duzentos prisioneiros – a maioria, integrantes dos regimentos dos lanceiros negros. A questão que se levanta hoje é se foi surpresa ou um arranjo entre dirigentes farroupilhas e emissários do Império, para liquidar os escravos que haviam se engajado na luta, confiantes nas promessas de liberdade (Hasse&Kolling, 2006).

ao período aqui estudado. Acreditamos ter explanado, minimamente, sobre como o processo de colonização e o regime escravocrata podem ter contribuído para a constituição da subjetividade da população porto-alegrense, e o quanto é complexo o legado que lhes pode ser atribuído. Contudo, para que possamos melhor compreender as situações do presente, das quais partimos, é preciso agora emergir da vertigem dos séculos e articular tais legados aos processos de subjetivação, trazidos tanto pelo advento da atual lógica que rege o capitalismo, quanto pela revolução tecnológica – eventos, estes, próprios dos séculos XX e XXI. E é a partir da história de um bairro da cidade de Porto Alegre, que faremos frente a esse trabalho.

2.4. O bairro Vila Jardim

Em 1920, a população de Porto Alegre contabilizava 179.263 habitantes (Monteiro, 2004). O centro da cidade, onde tradicionalmente se concentravam os becos e cortiços que consistiam nas habitações populares, vinha sendo remodelado para se adequar às novas formas de habitar e conviver exigidas por um novo “padrão civilizatório”. O lugar agora destinado às moradias da população pobre é a zona periférica, que passa a se expandir no ritmo do crescimento da cidade.

Antes zona rural, foi no final dessa década que o bairro Vila Jardim começou a nascer, na região leste de Porto Alegre, pela elaboração de um projeto de loteamento da área. O projeto original previa, no interior de cada quadra, a distribuição de jardins de áreas verdes, ao que o bairro deve seu nome. Tratava-se de um loteamento privado, cujo proprietário firmou um Termo de Compromisso com a Prefeitura Municipal, em 1930, no qual se comprometia a realizar arruamento e calçamento. Embora constasse do acordo inicial que os lotes não poderiam ser comercializados enquanto tais benfeitorias não fossem realizadas, na prática isso acabou não acontecendo. O acordo foi reformulado e reafirmado mais quatro vezes, a última destas já pelos herdeiros do proprietário, que propuseram à prefeitura que realizasse tais obras em troca de cem lotes, que começaram a ser entregues no início da década de 1950 (Silva, 2002).

No entanto, já desde 1947 a Prefeitura apontava a impossibilidade de contabilizar as casas do loteamento, devido a sua grande quantidade e dispersão, por ter se constituído alternativa de moradia para trabalhadores de baixa renda. A falta de infraestrutura urbana, a distância da zona central da cidade, a ausência de transporte público e a presença de áreas passíveis de ocupação, tornavam a Vila Jardim um lugar acessível para quem dispunha de poucos recursos para investir na compra de um local de moradia ou para quem não tinha outra opção, que não a ocupação irregular (Silva, 2002).

A região, onde o bairro se localiza, é marcada pela irregularidade de seu terreno, permeado de altos e baixos. Além disso, o projeto de loteamento não seguiu o tradicional desenho simétrico do quadrado ou retângulo para formar suas quadras e ruas. As “quadras” alongadas ou em curva pouco se comunicam entre si, pela quase inexistência de ruas transversais, e conservaram, por muitos anos, características de zona rural, com produção e comercialização de legumes, verduras, leites e ovos, transportados por carroças.

O termo “irregularidade” é o que também melhor sintetiza o processo de ocupação da Vila Jardim. Abrigam-se sob ele: os moradores que compraram os lotes, porém não conseguiram a regularização imediata de sua situação no Registro de Imóveis, pelos entraves no acordo entre proprietários e Prefeitura; grande número de pessoas que ocuparam os jardins internos do loteamento (chamados “becos” pelos moradores), e também aquelas que expandiram a ocupação das áreas verdes, invadindo terrenos desocupados; e, por último, os que ocuparam leitos de ruas. Todos estes coexistindo, é claro, com moradores de lotes regulares, uma realidade, assim, marcada pela diversidade e desigualdade, já desde seus primórdios (Silva, 2002).

O movimento migratório de famílias de baixa renda, do interior do Estado para a Capital, também teve substancial contribuição para a definição da população no bairro. Os moradores mais antigos relatam que, quando as famílias chegavam a Porto Alegre e procuravam a Prefeitura Municipal, em busca de lugar para se estabelecerem, eram encaminhadas à Vila Jardim, na condição de prestarem apoio eleitoral em momento oportuno.

Esse processo migratório deu-se principalmente a partir da década de 50, quando começa o êxodo rural em direção às cidades gaúchas, provocado pelo empobrecimento dos pequenos produtores. Tal empobrecimento foi gerado pela impossibilidade de fazer frente ao desenvolvimento de uma agricultura capitalista, baseada no latifúndio de exportação, a qual mecanizou a lavoura e passou a utilizar adubos químicos e defensivos em larga escala. A esta migração volumosa e desordenada, Porto Alegre respondeu com um agravamento no déficit da infra-estrutura urbana, e o conseqüente incremento dos chamados problemas sociais (Monteiro, 2004). A contradição entre o anseio de modernidade nos hábitos e formas de consumo da elite e a sempre crescente marginalização da periferia é bem descrita pelo historiador Charles Monteiro (2004, p. 61).

A visão idílica dos anos 1950 como “anos dourados”, dos bailes da Reitoria, das lambretas da juventude transviada, do crescimento econômico e da estabilidade social, presente na leitura de alguns cronistas da cidade, não dá conta do aprofundamento das diferenças de fortuna entre as camadas sociais, altas, médias e populares, bem como do processo de segregação social entre áreas ricas e pobres da cidade. A formação de vilas populares irregulares foi uma preocupação constante dos administradores municipais.

Assim, o espaço do bairro Vila Jardim foi sendo ocupado por pessoas oriundas de diferentes lugares e com distintas motivações e expectativas quanto ao novo local de suas moradias. Atraiu igualmente os parentes daqueles que lá chegavam, configurando pontos de aglutinação entre os semelhantes, tão bem expressas na frequente coabitação de várias unidades familiares, em cerca de três ou quatro casas de um mesmo pátio, compartilhando de um cotidiano comum²⁵. Se não se pode traduzir a decorrente multiplicidade de códigos e valores em uma única forma de ordenamento social, é, no entanto, digno de nota o fato de que a reversão do estado de precariedade, em termos de infra-estrutura no bairro, foi acontecendo através da organização de seus moradores.

²⁵ Em sua dissertação de mestrado, a antropóloga Heloisa Paim (1998, p. 14) localizou sua pesquisa de campo no bairro Vila Jardim, tendo observado, no ano de 1997, que: “Nesse contexto, família e vizinhos muitas vezes se sobrepõem, pois os parentes procuram morar perto, e os vizinhos, na tentativa de reforçar os laços, criam relações de compadrio”.

Este processo é descrito pelo sociólogo Marcelo Kunrath Silva (2002) – a quem recorreremos para trazer grande parte dos dados históricos sobre o bairro – , quando, para analisar o Movimento Social Urbano, tomou o bairro Vila Jardim como seu campo empírico. Aprendemos com o autor que essa organização aconteceu inicialmente de forma pontual, com grupos autônomos interessados em conseguir melhorias, como água encanada, drenagem de esgotos e algumas ações visando à regularização fundiária, tendo a Prefeitura Municipal como lugar das reivindicações. A partir da década de 70, com a chegada dos chamados “militantes católicos” partidários da Teologia da Libertação, em luta contra o autoritarismo da ditadura militar – que o Brasil conheceu de 1964 a 1985 –, constituiu-se como movimento político organizado, que passava a reinterpretar aquelas ações coletivas como práticas que deveriam ser unificadas, dentro de um processo maior de luta contra o capitalismo e a opressão. Evidentemente, este processo se deu dentro de grande tensionamento e disputas de poder entre as dimensões religiosa, comunitária e político-partidária.

Se até 1990 as conquistas efetivas desse movimento podem ser consideradas tímidas, a organização da Associação dos Moradores Divina Providência (AMODIP) e a instalação da primeira Unidade de Saúde, do Serviço de Saúde Comunitária do Grupo Hospitalar Conceição (SSC/GHC) no bairro, em 1986, constituíram as exceções. A Unidade de Saúde Divina Providência erigiu um marco, não apenas por trazer atendimento clínico para dentro da vila, quanto por trabalhar com um conceito de saúde amplo que envolvia a situação de vida de seus moradores, trazendo novos elementos para a análise da realidade do bairro e para a estratégia de enfrentamento de seus problemas. Com esta conquista, o movimento popular passou a reivindicar a expansão do SSC/GHC a toda Vila Jardim, pois até este momento o caráter ativo de participação da população restringia-se principalmente a uma de suas áreas. Nesse sentido, interessa-nos pontuar a instalação, no bairro, da Unidade de Saúde Sesc, do SSC/GHC, em 1990, após três anos de pressão e negociação, e da Unidade de Saúde Barão de Bagé, do mesmo Serviço, em 1991.

No final de 1989, com o início da Administração Popular e do Orçamento Participativo, na nova política da Prefeitura Municipal de Porto Alegre, alterou-se a

estrutura organizativa do então chamado “movimento”, que passa a estender suas ações ao conjunto da Vila Jardim, através do processo de Regularização Fundiária, desenvolvido nos anos 90. Apesar dos inúmeros obstáculos enfrentados, tal processo alcançou várias das “conquistas” almejadas. Além disso, estimulou a produção de novos valores e relações entre os moradores nele envolvidos, segundo Silva (2002, p.101). Destes, o autor destaca: “o aumento da comunicação e do relacionamento entre os moradores dos “becos”, a instituição de uma prática coletiva de troca de ideias e participação, a ênfase na noção de que a união é o meio para alcançar objetivos comuns, o estímulo para a atuação em outros processos coletivos e espaços públicos”.

No entanto, Silva aponta também decepção e insatisfação nos depoimentos colhidos, neste período, no bairro Vila Jardim, e cita quatro fatores para uma crescente desilusão com a realidade social dos anos 90. A primeira diz respeito aos limites do Poder Público Municipal em responder às enormes demandas de bens e serviços públicos dos bairros e vilas populares da cidade. A segunda refere-se ao obscurecimento das perspectivas de integração socioeconômicas de importantes parcelas das classes populares, cuja realidade profissional é – e era mais ainda nesta época – marcada pelo desemprego, informalidade, qualificação insuficiente, baixos salários. Segundo o autor:

Este quadro afeta de maneira particular a juventude das classes populares da cidade. Fortemente influenciados por um padrão de consumo e pelos valores divulgados pela mídia eletrônica (com destaque para a valorização dos tênis, bonés e roupas de marcas estrangeiras, que se tornam um elemento básico de identificação, distinção e hierarquização dos jovens dos bairros e vilas populares da cidade), ao mesmo tempo em que enfrentam um bloqueio no acesso ao mercado de trabalho, devido saturação deste nos seus escalões mais baixos e à falta de experiência e qualificação adequadas, *estes jovens muitas vezes não conseguem ou não desejam reproduzir o projeto dos pais de uma trajetória familiar de trabalho duro e sacrifícios para garantir uma vida “pobre, mas honesta”* (idem, p. 117, grifos nossos).

Dessa forma, para o autor há um descrédito na aposta de melhoria de condições de vida e na aspiração de ter acesso a bens que denotam status de posição social.

O terceiro fator viria como consequência do anterior: o aumento da violência e da criminalidade ligadas ao tráfico de drogas. Embora estes elementos já tivessem reconhecimento por parte dos moradores como existindo em épocas mais antigas, o seu

aumento e o caráter *organizativo* do crime são apontados como recentes, tendo gerado impacto profundo nas relações cotidianas da Vila Jardim, que tende a afastar os moradores das áreas públicas – da “rua” – e estimular o enclausuramento nos espaços privados das residências, enquanto o espaço público é ocupado pelo desenfreamento e o medo.

A existência de espaços “controlados” por grupos de tráfico, dificultando a circulação de moradores e lideranças, e o medo de andar nas ruas, especialmente à noite, momento propício a reuniões, afetou também, obviamente, as possibilidades organizativas das pessoas, constituindo entraves para sua formação e ação. Assim, o quarto fator mencionado como gerador de desencanto nesta comunidade seria a limitação do *movimento* em visualizar estratégias de ação, capazes de fazer frente ao conjunto de problemas que constituem obstáculo ao projeto de melhoria de vida, através do exercício de cidadania.

Este estudo de Silva (2002) foi aqui utilizado com dois propósitos. Primeiro, o de situar uma época, por nós não experienciada, de intensa movimentação política no bairro. É com certa nostalgia que alguns moradores ainda a rememoram. Mais de uma vez ouvimos a explicação de que hoje o bairro está carente de uma pauta comum que justificasse a unificação do esforço coletivo. Ou melhor, essa pauta em comum até existiria, mas diz respeito às questões vinculadas à violência, deflagrada pela “guerra” entre gangues rivais, o que depara esta comunidade com a decorrente “lei do silêncio” por eles imposta. Uma agente de saúde nos fez observar que quando acontece um assassinato por “acerto de contas” na “comunidade”, as ruas ficam silenciosas e vazias no outro dia, mesmo dos muitos cachorros que a frequentam, onde não se escuta sequer um latido. No entanto, recentemente observamos algumas modificações nesta realidade, as quais serão explicitadas mais adiante.

Nosso segundo propósito, para a descrição e análise do movimento social que aconteceu na Vila Jardim, vem de que estas nos permitem esboçar uma leitura interpretativa para o deslocamento do caráter *organizado* de um movimento popular, em direção ao de crime *organizado*. Podemos começar perguntando: se houve conquistas, por que a decepção? Com apoio na psicanálise e no caminho historiográfico percorrido,

é possível conjecturar que essa decepção aponta para o momento de constatação da impossibilidade de vislumbrar formas de transpor obstáculos para realizar a “plena cidadania”, ou seja, de romper os mecanismos de exclusão. Pode-se supor que o traço comum, que sustentava o grupo na direção de um ideal, é então estagnado em sua versão sígnica, colando-se a um sentido prévio, remontado à história, constituindo impedimento ao trabalho do sujeito, que se situa *entre* o individual e o coletivo.

A referência à história, aqui, diz respeito tanto ao recente quanto ao secular. Como destacamos, grande parte dos moradores deste bairro é oriunda ou da expulsão do centro da cidade ou da expulsão do campo. E toda migração, em nosso entender, comporta elementos de idealidade, no sentido da construção de uma ilusão de que “agora sim” vai ser possível realizar a “vida melhor” sonhada. Sabemos pela psicanálise que quando o luto pelos ideais (que se mostram impossíveis) não pode ser realizado, um cadáver insepulto impede as operações de funcionamento do significante, a saber, de metaforizar as significações e deslocar o desejo. O objeto apresenta-se, então, como compacidade sinistra, no encontro com o *Unheimlich* (estranho ou sinistro) – conceito freudiano que designa aquilo que é o mais familiar e o mais estranho, visto que sempre estivera presente, mas de impossível representação.

Este precipitado, que, na situação em análise, aponta para um fracasso, teria sido transmitido inconscientemente para a próxima geração, que, em parte, se toma na injunção de realizá-lo (o ideal dos pais) pelo recurso à violência. Os jovens tomados no endereçamento do imperativo dessa injunção seriam aqueles que não puderam atravessar e transpor os tempos da constituição subjetiva, premidos, ainda, pelo mandato de responder como figuras de exceção (enquanto jovens²⁶ e enquanto

²⁶ Segundo Philippe Ariès (1981), a cada época corresponderia uma idade privilegiada e uma periodização particular da vida humana: situa a juventude como a idade privilegiada do século XVII; a infância como a idade do século XIX; e a adolescência, do século XX. Hoje, o que constatamos no imaginário social é a exaltação da juventude como idade ideal da vida, que os adultos resistem a abandonar e à qual as crianças têm pressa de chegar. Podemos dizer que dos jovens é esperado que deem mostras de seu gozo e de sua exceção à castração.

“excluídos”), ao Ideal do Discurso em posição de domínio, no campo social. O momento particular da história da cultura, que paulatina mas inexoravelmente, vem substituindo valores simbólicos por valores imaginários – pelo constante oferecimento de “objetos-fetiches”, que prometem suturar nossa estrutural *falta-a-ser* –, define a direção dos atos para a expropriação do objeto do outro/Outro e, ainda, o impedimento de ultrapassar o caráter imaginário da relação com o semelhante. Retornaremos a essas articulações adiante.

A construção do *shopping-center* Iguatemi, no final dos anos 80, pode ser considerada, como um demarcador dessa troca de referências do valor simbólico para valores imaginários, inscrita na própria paisagem urbana desta região da cidade. Hoje já não nos surpreende escutar, em nosso consultório da Unidade de Saúde, de pessoas de todas as idades, e dos jovens em sua totalidade, que um passeio ao *shopping* consta de seus programas habituais, ao menos no fim-de-semana. Afinal, este megacentro de consumo localiza-se a não mais de quinze minutos de suas casas.

O efeito deste confronto com o mundo glamuroso dos objetos, que sugerem distinção imaginária aos que os possuem, pode ser constatado também no impressionante endividamento de grande parte da população e, como apontamos, no hábito altamente disseminado de pequenos furtos praticados por crianças e adolescentes (bonés, celulares, correntes, ou seja, insígnias do valor social). Em certo número de casos, isso dá início a uma carreira de criminalidade que, genericamente, tem nos assaltos a ônibus seu próximo passo. Sem dúvida, o bombardeio midiático, propagado por todas as tecnologias, tem uma participação direta na consolidação deste padrão de consumo, via endividamento ou roubo, que promete adequação à imagem projetada pelo ideal social. Por mais pobre que seja, é extremamente raro encontrarmos uma casa sem ao menos uma televisão (e o computador rapidamente tem adquirido a mesma relevância).

O mal-estar na Vila Jardim se dá a ver na proliferação de gangues, ligadas ao comércio de tráfico de drogas e em suas disputas armadas; nos relatos das constantes batidas policiais, que não raro destroem completamente moradias, atrás de armas ou entorpecentes (mesmo que abriguem crianças de todas as idades); na miséria, no

desemprego, na disseminação do abuso do uso do álcool e de outras drogas (em especial o crack), e em todo drama que comporta enquanto violência doméstica e urbana; também se dá a ver na constante ameaça de “remoção” de um lugar cada vez mais valorizado pela expansão imobiliária, e também na demarcação de zonas territoriais, onde a população, presumidamente ligada a determinado grupo criminoso, não pode transitar sob pena de levar tiro (que se não é para matar é dado geralmente nas pernas, gerando um contingente de jovens mutilados); e, ainda, no relato do encontro com os “corpos estendidos no chão” e com o pânico cotidiano quando o barulho de tiros (escutamos sobre crianças que urinam e defecam quando os escutam) rasga o ar.

Esta descrição corresponde ao quadro de mal-estar, com o qual nos deparamos quando iniciamos nosso trabalho na Vila. Houve um tempo em que não era só à noite que as pessoas tinham medo de andar na rua; o constante tiroteio entre gangues rivais acontecia a qualquer momento, com o comando do tráfico nas mãos de adolescentes²⁷. Era uma realidade desoladora²⁸, frente à qual passamos a vasculhar os parceiros dispostos a catalisar as chispas de resistências, perceptíveis aqui e acolá.

Deparamo-nos então, para nosso contentamento, com um movimento vindo da face de esfera pública do Outro, na demonstração de que, quando uma função pública é exercida com sensibilidade social, sabe como abrir portas fundamentais. Este foi o caso da superintendência²⁹ do Grupo Hospitalar Conceição, ao propor parceria e cooperação entre o Ministério da Cultura, Ministério da Saúde, e GHC. Esta proposição viabilizou,

²⁷ A tese de doutorado *O Cotidiano da Vila Jardim: um estudo de trajetórias, narrativas biográficas e sociabilidades, sob o prisma do medo na cidade*, Maria Cristina G. Giacomazzi (1997) já registrava esta passagem do comando do tráfico de drogas para jovens adolescentes, assim como a narrativa de *Cidade de Deus*, tanto no romance de Paulo Lins ([1997] 2007) quanto no filme, de Fernando Meireles e Kátia Lund (2002), também o explicita.

²⁸ É de se destacar, contudo, que, mesmo em seus períodos mais conturbados, a Unidade Sesc jamais foi envolvida diretamente nos conflitos, sendo costumeiramente avisada quando “o bicho vai pegar.” Chegou haver um tiroteio em frente ao Posto, gerando grande pânico nos usuários e na equipe de saúde, mas a determinação de fecharmos a Unidade, se isto voltasse a ocorrer, parece ter surtido algum efeito.

²⁹ Representada naquele momento por Jussara Cony.

em 2009, a constituição de uma Rede de Pontos de Cultura, no território do Serviço de Saúde Comunitária, com o objetivo de ampliar e qualificar os processos de promoção da saúde por meio de atividades culturais.

Os Pontos de Cultura, por sua vez, são a ação prioritária do Programa Cultura Viva, do Ministério da Cultura, e articulam todas as suas demais ações (Cultura Digital, Agente Cultura Viva, Escola Viva e Griô), formando uma rede horizontal de articulação, recepção e disseminação de iniciativas e vontades criadoras, espalhada em diversos municípios do Brasil. Os pontos de cultura são propostos como mediadores na relação entre Estado e sociedade, representados pela figura do agente cultural da própria comunidade que, com os demais agentes que se somam ao processo (oficineiros, coordenadores, e todas as forças vivas que puder articular), impulsionam um conjunto de ações em suas próprias comunidades. O recurso aportado aos Pontos de Cultura (180 mil reais, divididos em três parcelas anuais) é usado para potencializar esse processo, viabilizando a compra de equipamento de informática (que opera com *software* livre), instrumentos, figurinos, matérias-primas, enfim, do material necessário para as oficinas que cada comunidade eleger como de seu interesse, como produções audiovisuais, pontos de cinema, ou montagem de espetáculos, de oficinas de artesanatos, culinária, e outras tantas quanto surgirem.

Dois aspectos merecem ser destacados por sua particular importância no contexto comunitário, em nossa opinião: uma é de que um dos pilares de sustentação do Programa Cultura Viva e dos Pontos de Cultura, é a chamada ação Griô. Segundo o *site* oficial do Ministério da Cultura (2010),

A Ação Griô Nacional é uma rede de 130 pontos de cultura e organizações comunitárias, 750 griôs aprendizes, griôs e mestres, bolsistas e representantes da tradição oral do Brasil, em diálogo com 600 escolas, universidades e entidades de educação e cultura através de projetos pedagógicos de fortalecimento da identidade e ancestralidade do povo brasileiro.

Griô é o “abrasileiramento” da palavra francesa *griot*, usada por jovens africanos que foram estudar em universidades francesas. Movidos pela preocupação com a preservação de seus contadores de histórias, que carregam consigo a tradição oral, diziam: “a morte de um *griot* representa um incêndio em uma biblioteca”.

Griôs, ou mestres do saber, são pessoas que por diversas razões, circunstâncias e habilidades, acumularam conhecimentos que pertencem às suas comunidades, e que

podemos entender como “patrimônio cultural imaterial”. São as práticas, representações, expressões e técnicas – junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares que lhes são associados – que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos, reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural. Este patrimônio cultural imaterial é transmitido de geração a geração.

A inflexão de valorizar e fortalecer os saberes locais, fornecendo-lhes recursos, ainda que modestos, é, a partir do que resulta de nosso estudo, algo a ser defendido e ampliado como direção das ações culturais governamentais (lembramos que, não por acaso, a mente por trás dessa forma de conceber um programa social, é a mente luminosa de um poeta negro). Na gestão de Gilberto Gil, no Ministério da Cultura, foi efetivamente gestado e implementado o Programa Cultura Viva, em nível nacional (embora, como sabemos, já não esteja mais em seu comando). O programa mantém-se vivo e, por colocar em funcionamento projetos locais (e não como impondo um modelo chegado pronto de cima), tem demonstrado grande poder de mobilização em muitas comunidades, o que nos leva a considerá-lo como potente agenciador de transformações culturais – e ao que nos consta –, sem precedência na história do país.

Outro aspecto a ser destacado é a criação da função de agente cultural. No caso dos Pontos de Cultura GHC, foi determinado que esse agente tivesse entre 16 e 24 anos, e se dedicasse a essa função no turno inverso ao da escola, quando ainda estudando, recebendo uma bolsa de 150 reais. No caso do bairro Vila Jardim, que selecionou dois projetos³⁰, tivemos a oportunidade de entrevistar duas agentes culturais jovens e constatar a potência dos efeitos de protagonismo dessa inserção, manifestado na autorização de sua palavra. Testemunhar a entrada de um sujeito no universo amplo da cultura, colher as palavras que narram as transformações operadas por esta inscrição é testemunhar o nascimento da renovação, no sentido que lhe deu Hannah Arendt³¹. Assim, prevê-se que essa função de agente cultural seja sucedida a cada ano, visando-se

³⁰ Constituindo o Ponto de Cultura Ventre Livre e o Ponto de Cultura Vila na Trilha, este último dentro da área de abrangência da Unidade Sesc.

³¹ Trabalharemos mais adiante esta noção no pensamento de Hannah Arendt.

oportunizar tal experiência a um maior número de jovens – e a palavra “experiência” está sendo usada aqui não apenas enquanto mera vivência psicológica³².

Felizmente, portanto, hoje não é apenas violência o que presenciamos na Vila Jardim, mas também uma rearticulação das forças produtivas de Eros, de ligar, fazer rede, de unir pessoas pela possibilidade da ação conjunta em um espaço público. Encontramos aqui nova ressonância em Hannah Arendt (2001, p. 15), para quem

A ação, única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo. Todos os aspectos da condição humana têm alguma relação com a política; mas esta pluralidade é especificamente a condição [...] de toda vida política.

O espaço público seria, para essa pensadora, a obra humana em construção na *polis*, que teria como função principal proteger os cidadãos contra a futilidade da vida individual e a efemeridade de seus atos, visando, através de uma narrativa memorável, imortalizar um *quem* agindo no espaço político. Pois é “com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano; e esta inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato em bruto do nosso aparecimento físico original”, nos diz Hannah Arendt em *A Condição Humana* (idem, p. 189), onde, ela ainda explicita que, sendo a esfera pública “o espaço mundano de que os homens necessitam para aparecer, é, portanto, obra do homem num sentido mais específico que o trabalho de suas mãos ou o labor do seu corpo” (idem, p. 220).

³² Esta diferença foi devidamente explicitada por Walter Benjamin (1985b; 1985c), em textos que demonstram o enfraquecimento – no sistema capitalista – da experiência (*Erfahrung*), em prol da vivência (*Erlebnis*), tendo como paradigmática a passagem da tradição oral à escrita. A *Erfahrung* se situa na interface entre o que é coletivo e o que é singular, entre o que é do conhecimento estabelecido pela tradição e aquele que traz o novo, em uma transmissão que compartilha o vivido. Já a *Erlebnis* é característica do indivíduo solitário da modernidade, visto que os modos de subjetivação próprios do capitalismo privilegiam formas de *relação consigo* pautadas em modos psicológicos individualizantes, nos quais o coletivo se constitui como mero pano de fundo. Referimo-nos, aqui, portanto, à experiência enquanto *Erfahrung*, como aquela que permite que *algo nos aconteça*, como diz Jorge Larrosa (2002), quando aponta o excesso de informação, de opinião, de trabalho, e a decorrente falta de tempo, como os fatores que a tornam tão rara hoje em dia.

É por isso que endossamos anteriormente aquela distinção, proposta por Calligaris (2000, p. 66), “entre um gasto que sustenta uma função simbólica e uma função que pretende ser simbólica à força dos gastos. Os gastos para sustentar uma função simbólica são propriamente os gastos culturais [...]”. No entanto, se podemos hoje visualizar a presença de forças agenciadoras de desejo, não devemos minimizar a grandeza do confronto com as hegemônicas forças dessubjetivantes, que operam igualmente na cultura, na particular configuração social contemporânea. Para dar-lhes contorno, destacaremos algumas de suas manifestações, as quais foram sucintamente descritas em nossa introdução; pela reiteração com que aparecem nas narrativas a que temos acesso pela escuta clínica, elas podem nos servir de apoio para uma reflexão sobre as transformações sociais que vêm ocorrendo nas últimas décadas.

A primeira seria, então, a magnitude da demanda de atendimento psicológico para crianças, via escola ou pedido de familiares, por motivos de “agitação”, “agressividade” ou “indisciplina”, que, juntamente com as ditas “dificuldades de aprendizagem”, perfazem mais de cinquenta por cento de sua totalidade. Que aspectos de comportamento de crianças que, até poucos anos atrás diziam respeito a sua educação, sejam hoje considerados “problemas psicológicos”, parece-nos indicativo de uma transformação social digna de se notar. Phillippe Julien (2000) propõe pensá-la como tributária da paulatina disjunção entre conjugalidade e parentalidade, que veio a se afirmar no século XX.

A disjunção entre conjugalidade e parentalidade, para o autor, se refere ao transcurso histórico no qual [à medida que aquilo que diz respeito à constituição de novas alianças e à relação amorosa foi se tornando assunto de foro íntimo] o acento do saber sobre a educação dos filhos se foi deslocando do lugar parental para o lugar social. É assim que houve a emergência de um lugar terceiro, no campo público, que passou a responder sobre o que é melhor para o bem-estar das crianças e dos jovens, representado por professores, pediatras, psicólogos, assistentes sociais, juízes da infância e da juventude, os recentes conselheiros tutelares, etc.

Com isso, generalizou-se um sentimento de “incompetência” nos pais quanto a responderem pela educação de seus filhos; por isso delegam à escola tal

responsabilidade. A escola, por sua vez, encaminha a criança ao especialista, ou seja, ao lugar designado como de “competência”. É interessante observar, seguindo Poli (2005), que a lei que rege a conjugalidade – a interdição do incesto – é apenas restritiva e não prescritiva, enquanto na parentalidade a sociedade prescreve como ser um “bom” pai ou uma “boa” mãe, podendo chegar a destituí-los, em nome do “bem-estar da criança”.

Não podemos nos furtar de reconhecer, aqui, que certa leitura mais imaginária (imajada, diríamos) da psicanálise, ou mesmo de efeitos produzidos no processo de sua elaboração conceitual – em especial da proposição do Complexo de Édipo freudiano – tenha contribuído para uma idealização da “família” e para uma “edipianização” do social. Vale a pena nos determos um instante nessas considerações, pois elas estão na origem de grandes confusões, tanto no campo psicanalítico, como nas suas relações de interface.

Buscando ser sintéticos, diríamos que a psicanálise levou um certo tempo para descolar a estrutura do mito – que foi por onde Freud introduziu os conceitos de lei e de castração no âmbito do complexo edipiano, talvez limitado pelas condições de enunciação próprias de seu tempo – da estrutura do significante. Lacan deu um passo adiante, ao postular a castração como consequência da estrutura de linguagem ou da pura articulação entre os significantes, propondo o mito como vindo recobrir a falta de um sentido prévio, por meio de um saber suposto. A castração, no nível da estrutura, não carrega nenhum sentido, mas aponta para uma incompreensão radical. O mito, como o que comporta a verdade do sujeito, é uma ficção, um enredo construído como resposta à exigência do significante. O mito do Édipo e o correlato mito da horda primitiva – em que Freud pretendeu construir uma hipótese sobre as origens da sociedade humana e suas instituições (direito, moral, religião) – “são estruturas que organizam discursivamente o jogo de posições do enlace pulsional” (Poli, 2005; p. 221); são composições narrativas que permitiram a Freud “dar corpo representacional à forma pela qual a cultura ocidental moderna organiza a interface entre o discurso que a dirige e o “corpo pulsional” que a move (idem, p. 220).

No plano do mito, o pai comparece como não assujeitado à castração e, sendo eleito o sujeito suposto saber sobre a causa do desejo sexual, intervém, promovendo a

ameaça da castração. Entretanto, no plano da estrutura, é desde sua castração que o pai se apresenta na função de agenciar, de transmitir a castração. A teoria lacaniana, conforme trabalhada no seminário *O Avesso da Psicanálise* ([1969-70] 1992), nos indica que a função do pai é a de ser uma “fixação” (aquilo que fixa), criada por uma necessidade da estrutura, que transforma o “impossível” em “proibido”, enquanto uma impostura que circunscreve e limita o gozo, promovendo a emergência da significação como um efeito de metaforização. Para Lacan, o pai é aquele que desejaríamos que soubesse alguma coisa (e por isso lhe atribuímos uma suposição de saber) sobre o mal-estar na sexualidade. Quanto a isso, entretanto, ele não sabe nada.

O mito pode ser pensado assim, a partir de Lacan, como uma exigência da estrutura, em que, frente a um vazio sem sentido, surge o sentido da proibição atribuído ao Nome-do-pai, presentificando-se, portanto, para o sujeito, apenas como aquele pedaço de sentido que parece sempre insistir em faltar no seu discurso. A função paterna é uma metáfora, e a linguagem fornece, precisamente, a ilusão de que, ao falar, o sujeito se reunirá a esse resto perdido de si mesmo, sendo que este resto foi perdido, originariamente, para que ele próprio pudesse falar. É assim que, na ordem do discurso, trata-se mais de *insistência* significativa do que de consistência. A consistência *possível* está na estrutura do mito, donde retornamos às nossas questões iniciais. Podemos agora consentir com a proposição de Poli (2005, p. 200), de denominar família “o suporte – real, simbólico e imaginário – que um ou mais indivíduo(s) dá a outro para a realização singular da operação de alienação/separação. Trata-se, para Lacan, da função necessária do outro/Outro: do *Tu*”. E, como estamos tratando do encontro de diferentes sistemas simbólicos, é pertinente destacar, de outro trecho de seu ensino, as seguintes palavras de Lacan ([1956-57]1999, p. 186-87):

A primeira relação de realidade desenha-se entre a mãe e o filho, e é aí que a criança experimenta as primeiras realidades de seu contato com o meio vivo. É para desenhar objetivamente essa situação que fazemos o pai entrar no triângulo, embora, para a criança, ele ainda não tenha entrado. O pai, para nós ele *é*, ele é real. Mas, não nos esqueçamos de que, ele só é real para nós na medida em que as instituições lhe conferem, eu nem diria seu papel e sua função de pai – não se trata de uma questão sociológica –, mas seu nome de pai. Que o pai seja, por exemplo, o verdadeiro agente da procriação não é, de maneira alguma, uma verdade de experiência. Na época em que os analistas ainda discutiam coisas sérias, sucedeu assinalarem que, numa determinada tribo primitiva, a procriação era atribuída a não sei o quê, uma fonte, uma pedra, ou o encontro com um

espírito em lugares afastados. [...] *A posição do Nome-do-pai como tal, a qualidade do pai como procriador, é uma questão que se situa no nível simbólico. Pode materializar-se sob as diversas formas culturais, mas não depende como tal da forma cultural, é uma necessidade da cadeia significante.* Pelo simples fato de vocês instituírem uma ordem simbólica, alguma coisa corresponde ou não à função definida pelo Nome do pai, e no interior dessa função vocês colocam significações que podem ser diferentes conforme os casos, mas que de modo algum, dependem de outra necessidade que não a necessidade da função paterna, à qual corresponde o Nome-do-pai na cadeia significante (grifos nossos).

Retornamos desta indispensável digressão, para o reconhecimento de um certo efeito de “normatização”, advindo do campo psicanalítico, cooperando para a nociva emergência da difundida noção de “família desestruturada”, como causa dos males sociais. Pretendemos estar contribuindo para diferenciar uma dita psicanálise que cultua o “familismo”, de uma articulação lógica que nos propicia instrumentos de leitura e operação fecundos. Esta ajuda-nos, por exemplo, a explorar a disjunção entre conjugalidade e parentalidade, para pensar no “sobreinvestimento” da dimensão imaginária, no campo das relações parentais. Se foi a um terceiro que foi delegada a função de barrar o gozo de seus filhos, a muitos pais isso significou a possibilidade de sobreinvestir o narcisismo parental, e endereçar a esse lugar a sua criança. Este é o lugar de “His majesty, the baby”, já assinalado por Freud (2004), em 1914, em seu texto “Introdução ao Narcisismo”. É na dimensão do narcisismo parental, ou seja, em uma dimensão imaginária, que estas crianças “privadas” “dos pais” (também no sentido de terem sido privadas da “encarnação”, nos pais, da lei) desdobrarão, conseqüentemente, seus atos. Como intervir para que elas compareçam no campo “de todos”, ou seja, que ingressem no espaço público?

Um recorte clínico, que consideramos emblemático dessa injunção apontada, trouxe-nos ainda fundamentais respostas clínicas. Este se refere a um menino, de quatro anos, cujos pais “não sabiam mais o que fazer para que ele se contentasse” e parasse de constantemente demandar qualquer coisa. Eles satisfaziam (mesmo que bem pobres) suas vontades, “mas isso não tinha fim!”. Decidimo-nos por conhecer a criança (o que nem sempre acontece, já que, sempre que possível, optamos por reenviar aos pais a *sua* atribuição de responsabilidade).

Ele chega, então, ao consultório e, sem me olhar, encaminha-se sofregamente ao baú de brinquedos e começa a tirar tudo de dentro sem estabelecer propriamente algum brincar e sem, em nenhum momento, considerar minha presença. Só o faz quando assinalo: “aqui quem diz a hora que começa e acaba o jogo sou eu”. Um certo brincar, então, começa a se organizar, tendo como referência o propósito de esconder, um a um, os brinquedos atrás do baú, impedindo-me de olhá-los. Assinalo: “agora eu não posso ver os brinquedos – tem coisas que eu não sei e só tu sabes”. Ele confirma com a cabeça, e neste jogo ficamos durante o encontro – ele demonstrando intenso prazer com a brincadeira. Quando chega o momento, digo que “por hoje vamos ficar aqui”, e pergunto se ele quer voltar. Olha-me e hesita. Leio a dúvida em seu olhar. Ele então diz que “não”. Num primeiro momento, sou surpreendida, tanto porque a resposta não correspondia ao prazer demonstrado na interação que estabelecemos, quanto por não ser usual. Então nos demos conta: o que ele precisava era inscrever o lugar do “não”, apropriar-se dele, torná-lo *seu*. O que faltava para ele se “contentar” era encontrar um adulto que lhe possibilitasse o estabelecimento da *oposição*. Parece-nos, também, um belo exemplo do quanto podem nos ensinar as crianças.

Outro aspecto que se destaca em nossa observação é que, principalmente no contexto escolar, esta “agitação”, “agressividade”, ou “indisciplina” se expressa principalmente em circunstâncias que envolvem disputas entre as crianças – que frequentemente acabam em luta corporal –, e estas são deflagradas sobretudo por situações relacionadas ao poder insultante ou injuriante das palavras. As razões pelas quais a palavra tem esta potência de incitar atos violentos, e o que diferencia a palavra do insulto da palavra da injúria, foi o que aprendemos com Luís Fernando L. de Oliveira (2002), em seu livro *Injúria: A pulsão na Ponta da Língua*.

Neste livro, fundamentado em exame exaustivo da obra freudiana, Oliveira propõe-se a definir os efeitos da injúria, quanto à organização do funcionamento psíquico do sujeito, tendo como foco o exame das condições de possibilidade da operação de representação da pulsão, que se viabiliza pela passagem da pulsão pela língua. Enfatiza que o sujeito da representação acede a seu estatuto próprio no momento mesmo em que procede à representação da pulsão, ou seja, no momento em que

escolhe, sob a pressão da pulsão, um destino civilizado para a moção pulsional agressiva, dispensando o ato destrutor, sendo esta escolha o que permite inscrever a atividade do sujeito em contextos discursivos e sociais.

Oliveira prefere o termo insulto quando o que está em jogo é o fato de estas atingirem as bases narcísicas sobre as quais se fundam as formações do *eu*, ou seja, quando vão de encontro à tendência de conceder ao *eu* os atributos de uma perfeição ideal. Esta é uma expressão de agressividade relacionada ao ferimento narcísico, que pode desencadear ou sustentar o mecanismo da paranóia. Pode-se dizer que geralmente o sujeito sai sem maiores danos de situações relacionadas ao insulto, à medida que possa, a despeito desse ferimento, dar prosseguimento ao processo de representação da pulsão. Já o termo injúria é reservado para as palavras que se impõem ao nível do ordenamento das representações, ao atentado aos próprios fundamentos do sujeito.

Atendo-se, no livro citado, à palavra da injúria, e definindo-a como palavra disjuntiva das representações, Oliveira desenvolve seu argumento a partir da hipótese de que a injúria é um fator de perturbação ou de reajuste da organização das representações. Lembramos aqui que a psicanálise opera com um sentido próprio e preciso de representação³³ enquanto ação subjetiva de representar a pulsão, ou seja, como sugere este autor, do trabalho de atrelá-la à língua, através da constituição e encadeamento das representações. Portanto, para aceder ao universo do discurso, a representação da pulsão é um processo fundamental – condição para a determinação do decurso pulsional do qual depende a organização do funcionamento psíquico do sujeito.

Contudo, esta ação do sujeito está na pendência de alguma confirmação para que seja reconhecida como organizada, e dê lugar a uma inscrição social da atividade pulsional do sujeito. Uma das facetas que a injúria pode assumir é justamente a não confirmação de uma certa seqüência na fala de um sujeito, por parte daquele a quem ele

³³ Diferente, portanto, da noção filosófica tradicional de representação que, de maneira geral, concebe-a como imagem sensorial que corresponderia à coisa percebida, e também de outros usos conceituais pertinentes a outros campos específicos.

endereça sua fala. Respostas do tipo: “isso não tem pé nem cabeça” pode funcionar como injúria, se atinge o fundamento da ação do sujeito de tomar a palavra em nome próprio. É preciso apontar que simbolização e socialização da pulsão, a constituição de seu objeto e a proposição de um posicionamento marcado pelo sexual por parte do sujeito são aspectos próprios da atividade pulsional, sendo, portanto suscetíveis à intervenção da palavra da injúria, quando seu efeito coloca em causa os próprios fundamentos.

A proposta de Oliveira para a palavra de injúria é de que esta tem o poder de suspender o trabalho de representação da pulsão, e que a psicopatologia pode ser também compreendida a partir da resposta dada por cada estrutura, para tentar reorganizar o sistema de representações, do qual o sujeito se serve para proceder uma ação de ordem psíquica. A interferência disjuntiva da injúria no nível das representações coloca em questão a legitimidade das vias de associação das representações, ou de suas conexões, porque estas são sempre restritas e determinadas pela história pessoal e pelos interditos que a cultura impõe ao indivíduo. Evidencia-se, assim, por que razão a interrupção deste processo é vivida como particularmente dessubjetivante.

No entanto, Oliveira chama-nos a atenção para o fato de que esta suspensão do trabalho de representação também pode funcionar como injunção à retomada do processo de representação, tendo em conta o caráter constante da pulsão, exigindo do sujeito um certo trabalho psíquico. Nesse sentido, a injúria não pode ser somente considerada um fator de desorganização psíquica, pois também pode encontrar-se na origem de um reajuste das representações. Esta conclusão é, aliás, uma das contribuições fundamentais do trabalho deste autor.

Contudo, o autor não deixa de considerar também a circunstância peculiar do sujeito que não encontra, frente à injúria e sob injunção à representação, meio qualquer de representar a pulsão. Neste caso, ao deixar de fazer a pulsão passar pela língua, esta só pode lhe aparecer sob a forma de afeto, notadamente sob a forma da raiva, e uma passagem ao ato estará propensa, pelo aniquilamento do sujeito da representação. Oliveira frisa o fato de a passagem ao ato não significar um fracasso da representação, mas ser o resultado de uma impossibilidade total de ação do sujeito da representação.

Nesse agir, pelo fato de a língua ser dispensada, o impulso da hostilidade toma necessariamente a forma da violência. É importante destacar que o ato violento distingue-se da agressividade verbal, por não comportar um endereçamento, a suposição de um saber ao Outro do qual se espera reconhecimento: a passagem ao ato define-se como um estado sem transferência, quer dizer, quando não se espera nada de ninguém e o mundo é percebido como um caos. É significativo também o fato de que a passagem ao ato, conforme o autor,

[...] não resulta de uma escolha do sujeito, que, num certo momento, dispensaria a representação da pulsão e escolheria a via do agir impulsivo. A peculiaridade dessa circunstância está sobretudo na falta de escolha de um sujeito que perde seu estatuto próprio ao colocar a pulsão em ato sem representá-la (idem, p. 223).

Entendemos, portanto, que a violência deliberada não pode ser compreendida pela via da passagem ao ato, pois aí sim implica na escolha de prescindir da via da representação da pulsão. Contudo, para ambas as situações, pode-se afirmar que a não-representação da pulsão – descolada, portanto da linguagem – mantém esta no escopo da pulsão de morte, levando o sujeito às margens da civilização.

O estudo sobre a injúria torna-se importante para a leitura de situações sociais, que se mostram facilmente banalizáveis se não se lhes atribui à devida dimensão. Como exemplo, trazemos o caso de um menino de dez anos, em situação de grave precariedade em termos das funções parentais (a mãe morreu de AIDS há dois anos, o pai foi assassinado, “aquele que eu tenho como pai” está preso, o irmão é viciado em crack, e ele é cuidado hoje pela avó, a qual começa a apresentar sintomas de demência). Observávamos que, mesmo assim, ele demonstrava discernimento para proceder a escolhas que o preservavam de situações de maior periculosidade. Eis que, subitamente, este menino passou a ter comportamentos violentos na escola. Quando o escutamos novamente, depois desses episódios, ficamos sabendo: o que motivou a mudança de comportamento foi que uma nova professora tinha lhe dito que ele “devia estar numa jaula”, após uma situação em que todos faziam bagunça e ele foi, por esta, apontado como o responsável: “acho até que ela é racista, eu já vi que ela não gosta de pretos”. Obviamente, a sua cor.

Para dar prosseguimento à descrição dos elementos que se mantêm em certa constância em nossa percepção e análise do que se apresenta no bairro Vila Jardim, devemos fazer referência a certas disfunções na apropriação da linguagem, em seu estatuto simbólico e não imaginário, com agravamento na situação da escrita das crianças. Isso não significa desconsiderar a existência de singularidades que, encontrando o Outro em condições de permeabilidade, puderam contar com aporte discursivo³⁴ que garantiu amparo ao ingresso no mundo formalizado dos símbolos. No entanto, acreditamos que esse testemunho faça parte da experiência de qualquer profissional, o qual trabalhe com crianças ou adolescentes vivendo em situação de precariedade social.

Recorreremos novamente à clínica, não sem antes esclarecer que a intervenção clínica que procedemos consiste em convidar a criança ao jogo e à interação. É pela especificidade da infância, de querer ser *outra coisa* e de querer estar em *outro tempo* (desejo de ser grande), que o brincar infantil é determinado, segundo Freud ([1908] 1989). Lugar de encontro entre o singular e o coletivo, como bem o colocou a psicanalista Ieda Prates da Silva (2000, p. 209):

[...] esta transição das crianças entre a insuficiência frente ao Real, e o recurso da potencialidade posta em jogo no brincar, constitui um significativo trabalho psíquico, com possibilidades criadoras. Estas possibilidades estão marcadas naquilo que a criança realiza e que lhe permite um reconhecimento de sua singularidade, mas que também a insere em uma coletividade. Ela produz algo que é compartilhado pelo outro (o semelhante).

Assim, é na indissociabilidade entre a singularidade e o partilhar que as crianças percebem facilmente a disponibilidade do adulto para a troca, e endereçam o analista para a transferência que ali se atualiza. Neste campo transferencial, constamos situações que revelam o quanto estas disfunções se cunham em um campo relacional. Para nós é

³⁴ Numa conversa com cerca de quinze alunos de sexta e sétima série da Escola Fundamental, a única que declarou gostar de ler foi uma menina, que também referiu que a avó, analfabeta, contava estórias para ela desde que era pequena. É de se registrar que esta menina era uma das melhores alunas da classe.

paradigmático o caso de um esperto menino de onze anos, ainda cursando a Segunda Série do Ensino Fundamental.

Este garoto – o qual nos foi descrito por seus avós maternos (que o criam, pois os pais “não querem saber dele”), como um “capeta incorrigível”, com expulsões de várias escolas, alguém que “não pára” em coisa nenhuma – apresentava dificuldades no processo de alfabetização e mantinha-se incapaz de interpretar a escrita. No decorrer dos atendimentos, descobrimos que ele “adorava” ônibus, compreendia sua complexa mecânica, conhecia perfeitamente os itinerários, e tinha o mapa de Porto Alegre inscrito em sua mente. Tratava-se de um saber advindo da experiência, já que este se constituiu pela relação que o menino estabeleceu com os motoristas de ônibus, que lhe permitiam circular pela cidade sem pagar passagens (por ele trabalhar nos terminais, varrendo os veículos no final do dia). Contudo, o menino não dominava nem a tabuada do número “dois”. Brincamos com situações de pagamento, e ele não sabia dar o troco, embora achasse que sabia. Quer dizer, ele não transitava na linguagem matemática, não compreendia seus enunciados. No entanto, a autenticação, no campo transferencial, desse saber (como algo de valor aos olhos do Outro), deu possibilidades para que ele se apropriasse de um saber *que já era dele* e passasse a dá-lo “a ver”.

A diferença foi notável – e realça a importância da acolhida do Outro como fator determinante para as aquisições subjetivas –, quando este menino mudou de colégio, e a nova professora, descobrindo seu talento de “entendedor” de transporte público, o convidou para dar uma aula para a turma sobre o assunto. A autorização para ocupar um lugar de valor possibilitou a ele se tranquilizar minimamente quanto ao seu lugar, podendo começar a prestar atenção nas explicações da professora – o que se confirmou ao final do ano letivo, com sua aprovação para a terceira série.

Outro ponto a ser aqui registrado é o que se relaciona à esfera da configuração familiar. A importância da mãe para crianças e jovens de periferia, assim como a raridade da figura paterna, têm sido elementos já observados por diversos autores, e também documentados por MV Bill e Celso Athayde, em variadas regiões do país, no contundente filme-documentário *Falcões – Meninos do Tráfico* (2006), que juntamente com o antropólogo Luiz Eduardo Soares (2005), no livro *Cabeça de Porco* – atestam

esta composição familiar em todo território nacional. Mesmo assim, ficamos realmente impressionados em testemunhar a intensidade que podem assumir alguns efeitos derivados desta esfera.

Explicamo-nos: depreendemos de nossa escuta no bairro que, quando algum jovem está jurado de morte por algum grupo rival, essa condenação é circunscrita ao território, quer dizer, o alvo não será caçado pela cidade, onde quer que se encontre. Ou seja, o que ele não pode mais, de fato, é permanecer no bairro. Esta saída, no entanto, parece ser, na maior parte das vezes, intolerável, já que a execução de vítimas, que ficaram alojadas na casa da mãe³⁵, é notícia frequente. E mais, a execução muito dificilmente se dará na casa materna, mas num momento em que o sujeito, já exausto de permanecer “entocado”, der uma saída pela redondeza – aí ele será executado. Esta “crônica da morte anunciada” tem assim seu texto encenado, por vezes num “toma lá, dá cá” dos grupos, em que uma morte sucede à outra.

Tivemos a experiência de escutar a angústia de uma mãe que tentava desesperadamente convencer o filho a se esconder em outro bairro (com abrigo à sua disposição), e o fracasso de sua tentativa na confirmação do que mais temia: ter que segurar o filho morto nos braços. A mãe é, portanto, peça chave neste drama, tanto pela disposição sacrificial do filho (podemos pensar que este “oferece” sua morte a ela) quanto pela consideração de sua não-presença na escolha do momento do assassinato, indicando certo “respeito” pela figura materna no exercício desta “*vendeta*”.

O desespero das mães, em situações como a acima descrita, encaminha-nos para outra constatação a ela relacionada, que é o altíssimo índice de depressão nas mulheres desta comunidade, convivendo com uma sensação de “encurrallamento”, por uma situação para a qual elas não veem saídas. Em que pese a presença de outros determinantes, há um agravamento trazido por lutos (na posição de mães, tias, irmãs,

³⁵ O pai está, geralmente, preso, ou morto, ou indiferente, ou é desconhecido. Contudo, não raras vezes, uma alusão à figura paterna se manifesta na fala dos pacientes, quando indicam a presença em suas vidas “daquele que eu tenho como pai” – personagem a ser escolhido nos laços comunitários.

comadres, etc.) que nunca se concluem, posto que constantemente realimentados, e também pela constante preocupação com os filhos menores, o medo de eles entrarem na “guerra”, como se referem, ou de serem, os filhos ou elas próprias, vítimas inocentes de todo este processo.

Contudo, ainda assim, se consideramos a composição de um campo relacional – no qual a responsabilidade individual se entrelaça com a responsabilidade social –, a atribuição de uma vitimização ao lugar materno não nos ajudará a compreender a implicação subjetiva e os efeitos decorrentes deste lugar e, muito menos, nos permitirá uma escuta clínica que não a reforce. É de se fazer observar, também, que através do testemunho do trabalho de luto, nesta clínica, revela-se muitas vezes o lado oculto das notícias das páginas policiais do jornal, quando podemos constatar, como no caso acima mencionado, o quanto era importante o lugar que aquele jovem, mortificado pela *vendeta*, ocupava frente aos irmãos menores, e a dor e o ódio que essa execução deixou em seu rastro.

À diferença de Freud, que atribui uma importância ao irmão apenas no complexo edípico, como intruso ou rival na disputa pelo amor da mãe (e, mais tarde, do pai), Lacan, já desde “Os Complexos Familiares” ([1938], 2002), como nos textos sobre “A Agressividade em Psicanálise”, de 1948, e “O Estádio do Espelho”, de 1949, enfatiza a *identificação* como o aspecto determinante da rivalidade entre irmãos. O autor introduz na organização narcísica infantil a confrontação com a máxima semelhança e inevitável diferença desse duplo, que vem ameaçar e desestabilizar a identidade imaginária da criança em relação à sua imagem especular.

Para Lacan, o ciúme entre irmãos está fundado na identificação mental do sujeito para com o semelhante, e não na rivalidade pelo amor dos pais. É em relação à própria imagem narcísica que primeiramente o outro é rival. Disso decorre que a presença do outro se marcará em uma relação povoada de ambivalência, pois a identificação com a imago do semelhante, que sucede o estágio do espelho, contém a agressividade associada à rivalidade e à dependência do desejo do outro. Por um lado, tal identificação promove o deslocamento do encantamento alienante em relação à própria imagem para uma objetivação do eu, e, por outro, comporta o fantasma persecutório do duplo, que

localiza no outro uma ameaça constante, sempre que algo falhar nesta operação. Uma oscilação entre estas duas tendências parece-nos de fácil observação, especialmente na infância.

Quando o período de adolescência se aproxima, o grupo adquire um valor que, embora já intuído pela criança, passa a ter uma vigência inquestionável e facilmente observável. É no grupo que os sujeitos saídos da infância irão buscar reconhecimento de novos traços identificatórios; é nos laços de cumplicidade que o poder de verdade absoluto das palavras dos adultos, na infância, poderá ser relativizado, o que também permite o descolamento da autoridade das figuras que a encarnam. Como bem expressa a psicanalista Maria Rita Kehl (2000, p. 45-46):

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

Estes seriam efeitos de uma função fraterna³⁶, exercida como suplência à função paterna, fundadora do sujeito do desejo inconsciente. Assinala a autora, ainda, que esse poder contestador e criativo das alianças entre os irmãos está reconhecido no senso comum, já que, por parte dos pais e educadores, serão empregadas táticas de *dividir para governar*, incentivando a fantasia infantil de que só haveria lugar para o reconhecimento de *Um* no amor parental, o que sustentaria a permanência das grandes rivalidades fraternas.

O argumento de Kehl se sustenta ao dissociar a lei, suportada pela função paterna, que exige dos membros da fratria a renúncia a certas satisfações pulsionais, em nome do amparo que a coletividade deve assegurar a todos, das interdições arbitrárias

³⁶ Em sua dissertação de mestrado “O Laço Fraternal em *Cidade dos Homens*”, Suzana F. Schwertner (2005), tece importantes considerações entre este conceito, próprio da psicanálise, e o campo da produção cultural.

que partem das autoridades, comprometidas com a manutenção dos poderes disciplinares. Assim, a “desobediência civil coletiva, organizada e atuada em nome de ideais alternativos aos vigentes, pode ser transformadora da cultura e se tornar legítima se for capaz de renovar os termos do pacto civilizatório” (2000, p. 44).

É oportuno observarmos aqui, com a autora, que o compartilhamento de experiências, que permite a troca de impressões e reflexões sobre o vivido, contribui para alterar o campo simbólico, já que questionam verdades tidas como absolutas pela cultura.

São estas experiências compartilhadas que legitimam os sujeitos em sua condição de criadores de linguagem – desde gírias e neologismos que se produzem a partir de turmas de adolescentes e jovens, procurando nomear vivências singulares e inscrevê-las no campo do Outro, até a produção de novas narrativas que forneçam sentidos para as experiências que a cultura ainda não classificou. (Kehl, 2000; p.42)

Contudo, a saúde das fratrias, para a autora, depende de sua não-cristalização, pois seu risco seria transformar um campo de experimentação em campo de certezas, o que produziria fatalmente segregação e intolerância. Cumprida sua função de criadora de linguagem ou respaldo para experiências com os limites (o que pode ser considerado o mesmo), o destino da fratria deve ser sua dissolução, ou ao menos seu esgarçamento. Quando tal não acontece, o imobilismo destas formações degenera facilmente para a produção de gangues, seitas, ou clãs, contrariando justamente as condições de sua origem.

Para podermos dar por concluído este capítulo, é necessário ainda situarmos a incidência – nos processos de subjetivação e na formação de sintomas sociais – de aspectos próprios de nossa configuração social atual, no contexto que estamos tratando. Já mencionamos anteriormente alguns efeitos trazidos pela modificação da posição discursiva que organiza a relação entre o sujeito o objeto, em nosso tempo e em nossa ocidental sociedade capitalista de classes, em sua versão neoliberal.

Nesse sentido, retomaremos apoio em outro artigo de Alfredo Jerusalinsky (2000), que situa como paradigma de análise as profundas modificações introduzidas na esfera do trabalho – no mundo ocidental capitalista, a partir da modernidade –, e o

consequente deslocamento produzido da importância do sujeito, enquanto transmissor de um saber, para o lugar do objeto, como detentor de um saber. O que equivale a dizer que, cada vez menos, o sujeito é orientado pelo Outro, e, cada vez mais, é orientado pelo objeto. Isso está associado, conforme a análise do autor, tanto a uma ruptura na transmissão dos ideais entre as gerações – com a decorrente ruptura dos mecanismos de amortecimento dos processos de transformações econômico-sociais –, como a uma quebra dos sistemas de valor nas equivalências do trabalho. Com isso, a representação do sujeito, no discurso social, viria se problematizando no mesmo ritmo dessas transformações; pois, se o valor simbólico de um ato de produção não é mais assegurado pelo Outro – o que garantia que as relações sociais pudessem se desdobrar no campo da palavra –, e a representação do sujeito no campo da alteridade tende a se obturar, a ordem do ato emerge como forma privilegiada para o sujeito lidar com esse fracasso e se fazer valer. De onde Jerusalinsky (idem, p. 47) conclui que:

Quando o sujeito consegue se sobrepor ao efeito de angústia que tais fracassos lhe impingem assistimos, evidentemente, à produção de novos sintomas. Sintomas que reordenam o enlouquecimento, a neurose e a perversão, em sistemas que procuram alguma forma de legitimação social. Mas, quando uma e outra vez suas recomposições imaginárias, as novas cenas, as invenções de novos percursos, se precipitam ao valor zero do corpo de cada um, o sujeito, mutilado do significante que lhe dá seu valor próprio, bate em retirada. Ou seja, confessa-se incapaz de reinventar um modo de resolver esse desengate que tem sofrido no seu laço social.

Em nossa época, portanto, é preciso considerar o declínio dos ideais e a ascensão dos objetos de consumo – a profusão de objetos ofertados para o gozo –, e, ainda, que, correlato ao declínio desse Outro do ideal, surge um confronto não mediado com a figura feroz do supereu, que exige satisfação aos seus insensatos mandatos de Gozo (Lacan, [1953-54] 1994). Se o objeto, como falta, era buscado no campo do Outro, porque ele se constituía como alteridade, quando o Outro ali não se articula mais, o outro será visto como estranho e não como semelhante, e, por isso, torna-se eliminável. A desestabilização do laço que amarrava os campos do sujeito e do Outro, pela inflexão neoliberal de um pensamento único, ou seja, em que a lógica do capital e do lucro é apresentada como a única possível, foi apontada, como já o mencionamos, por Lacan, como própria da emergência de um novo discurso: o *discurso do capitalismo*.

Esta modificação no discurso que organiza a relação entre o sujeito e o objeto, em nosso tempo, tornando mais difícil a representação do sujeito no campo do Outro, traz, como mencionado por Jerusalinsky, o incremento da angústia. Segundo Lacan ([1962-63] 2005), que dedicou um seminário para trabalhar este afeto, a angústia surge quando aparece no enquadramento, não algo novo, inesperado, mas o que já estava ali, velado, por trás. A angústia acontece quando, súbito, de repente, há o encontro com o *(Un)heimlich*, o familiar/estranho referido por Freud ([1919] 1996). É o surgimento desta *presença*, no enquadre, o que causa o fenômeno da angústia. Por isso, para Lacan, a angústia é um afeto que se apresenta ao sujeito quando a *falta de objeto* – a negatividade que causa o desejo – vem a faltar, mostrando-se como *senal* de um encontro com o real, isto é, com o que na estrutura não pode ser simbolizado: o objeto *a*. Nesses momentos, o próprio sujeito aparece como objeto; ou seja, é desvelada para o sujeito sua vertente de objeto do desejo do Outro. As diferentes saídas frente a essa injunção serão determinadas por circunstâncias distintas, no que diz respeito à possibilidade de simbolização.

Assim, surge articulada no dispositivo simbólico, quando a *fantasia* – que na estrutura articula a presença do objeto em conjunção e disjunção com o significante – possibilita a substituição metafórica, do encontro com o objeto não simbolizável, por um sintoma. Já para o sujeito que não encontra o apoio simbólico para inscrever a castração como falta, Lacan ([1962-63] 2005) aponta o recurso ao ato, que se produziria em duas modalidades: o *acting-out* e a *passagem ao ato*, de distinção fundamental para a clínica.

O *acting-out* refere-se a uma ação que se aproxima do sintoma, já que nela existem coordenadas simbólicas, ainda que inoperantes. Servindo-se do recurso da *fantasia*, esse tipo de atuação mostra uma cena dirigida ao Outro, representando uma história em ato, em que o Outro é convocado para, em cena, lhe ser mostrado o objeto da angústia, que, contudo, não passa de uma falácia colocada em seu lugar. O *acting-out*, para Lacan, é um apelo em ato para que um outro produza uma ordem que organize o mundo do sujeito, refaça o enquadre desarranjado. Há, portanto, ainda, suposição de saber no Outro; trata-se de uma suspensão do valor propalado no código para nele se

inserir, ou se reinsserir. É de se salientar que a delinquência, sob os pressupostos da psicanálise, deve ser entendida e trabalhada nesta referência.

Na *passagem ao ato*, a angústia do encontro com o objeto se sobrepõe ao sujeito, ele fica identificado ao objeto causa de sua angústia e, ao pretender expulsá-lo da cena, pode expulsar, inclusive, a si mesmo, como nos demonstram os casos de suicídio. Nos casos de *passagens ao ato* contra outrem, nele pode estar sendo atacado seu eu, seu supereu, ou a si mesmo como objeto. Considerando-se a temporalidade lógica – instante de ver, tempo de compreender e momento de concluir (que trabalharemos no próximo capítulo) –, podemos afirmar que, no *acting-out* o sujeito ficaria paralisado no instante de ver e, na *passagem ao ato*, passaria, instantaneamente, ao momento de concluir – ambos elidiriam os processos de simbolização e subjetivação, presentes no tempo de compreender.

Depreende-se, a nosso ver, desse percorrido teórico, que o sujeito em psicanálise é, antes de tudo, uma *posição* subjetiva, pois ele é sempre da ordem de uma resposta à interpelação, que se joga no campo do Outro. Essa posição é contingente às condições e ao contexto do encontro com o Outro, mas ela é também da ordem do necessário. Ou seja, ou há atividade do sujeito de enunciação, ou este é reduzido ao lugar de objeto alienado ao saber maquínico da estrutura social, colocando-se como instrumento do gozo do Outro, em sua face de supereu.

O discurso em dominância sendo o *discurso do capitalismo*, isso significa dizer, em nosso entender, que a impessoalidade da grande corporação tecnoburocrática está no comando, na posição de agente, visando à produção, não de um sujeito de desejo, mas de insaciáveis consumidores dos objetos-fetiches, produzidos pelo saber científico-tecnológico financiado pelo capital. É a proposição de uma nova economia psíquica, a qual desloca o saber sobre o gozo da alteridade para o objeto, e em que o tipo exigido não é mais o da sublimação e da renúncia, mas aquele que usa os objetos de consumo curto, rápido e descartável, produzidos para gozar.

Dany-Robert Dufour (2005) sustenta a idéia de que o neoliberalismo vigente busca acabar com o sujeito crítico (kantiano) e com o sujeito neurótico (freudiano),

herdado pela modernidade. Quer dispor de um sujeito *a-crítico* e, tanto quanto possível, *psicotizante*. Isto é, um sujeito disponível para todas as conexões, um sujeito incerto, indefinidamente aberto aos fluxos de mercado e comunicacionais, em carência permanente de mercadorias para consumir. Seria o sujeito “pós-moderno”, liberado das grandes narrativas religiosas ou políticas e, para Dufour, duas instituições estão encarregadas de fabricá-lo: a televisão e uma nova escola. Esta nova escola seria justamente aquela que abdica da sua função de transmissão de narrativas e memórias, ou seja, a que nega sua responsabilidade geracional. Subtrair-se à autoridade implicada nesta responsabilidade – autoridade da palavra e não de alguém – seria subtrair-se ao enigma que nos funda, pois a função simbólica nos faz sujeitos falantes no momento mesmo em que nos tornamos objeto da linguagem. É o que permite a um sujeito se integrar no fio de um discurso que distribui alternativa e imperativamente cada um em seu lugar: aquele que fala e aquele que escuta. É deste laço que um saber pode se produzir.

Nesse sentido, torna-se necessário diferenciar *saber* de *conhecimento*. Pois se o *conhecimento* pode permanecer como uma representação exterior à experiência, o *saber* é justamente a apropriação da representação pela experiência. Não que esta apropriação queira dizer que a representação seja entendida e significada, mas que ela se precipita como um representante de um laço com o semelhante. O que significa dizer, como já o demonstramos anteriormente, seguindo Costa (2001), que todo saber é sustentado por um exercício pulsional. Dessa forma, o saber da experiência apresenta-se sempre de forma truncada e incompleta, na contramão do discurso unificador da consciência. Coloca-se aí a desafio ético para a sociedade de informação na qual vivemos, que se caracteriza pelo enfraquecimento da narrativa e, conseqüentemente, conforme Benjamin (1985), da experiência: dar guarida aos sujeitos suportados pelas imagens dialéticas que possam se inscrever a partir da transmissão da experiência e do saber fragmentário que a constitui.

No artigo “Experiência e Linguagem como Estratégias de Resistência”, as psicanalistas Miriam Debieux Rosa e Maria Cristina Poli (2009), apoiadas principalmente em proposições de Walter Benjamin e de Giorgio Agamben, apontam a

fragilização do registro da experiência e sua incidência na lógica do poder/violência, instaurada na vigência do *discurso do capitalista*. Segundo as autoras (idem, p. 7),

A estratégia de convencimento desse discurso toma forma científicista³⁷, apresentando-se com aparente objetividade e dispensando o sujeito [...] na produção de ilusões ao obturar o desejo pela certeza do eu [...] [que] encontra seu ápice na imposição de uma dada noção de “realidade”: objetiva, mensurável, previsível segundo as regras da economia de mercado. É o sujeito que se torna, então, mudo: os dilemas éticos se convertem em armadilhas morais. Ou, pior, tornam-se questões de “interpretação da lei”, gerando a ilusão de que há uma linguagem asséptica – uma matematização do direito – e que se pode dispensar o recurso à ética (Rosa, Carignato & Berta, 2006; Poli, 2006). Tal estratégia constrange o sujeito que, desestabilizado nas suas insígnias, é convencido de que sua verdade é uma ilusão anacrônica. Determinado por tal discurso, que o reduz a uma condição de objeto em uma realidade que lhe transcende [...], segue sem um projeto de futuro, sem uma utopia: perde a direção de sua vida, adapta-se, debate-se para prosseguir.

As autoras buscam enfatizar, no entanto, as possibilidades do sujeito em reinventar modos de se situar na relação ao Outro, a despeito das estratégias do poder. A argumentação, nesse sentido, é de que mesmo frente a situações limite, que implicam os acontecimentos que transcendem qualquer possibilidade “imaginarizável”, a identificação com o objeto-resto da estrutura pode vir a consistir em resistência. Esta virtual possibilidade se colocaria pela negação do “assentimento subjetivo de sua participação”, que afirmaria a “supressão de qualquer participação nesse gozo” (Rosa & Poli, 2009; p. 9), permitindo, quiçá, ao sujeito a manutenção da estrutura fantasmática. Esta virtualidade possível reforça a orientação ética da psicanálise, para qual a aposta só pode ser de que “há” um sujeito, e que, mesmo em situações de extrema angústia e perda de referenciais identificatórios, cabe a ela a oferta da escuta, que suportada pela presença do analista, abre espaço para a palavra.

Pelo desenvolvimento, até aqui, do nosso trabalho, depreende-se nossa profunda adesão à orientação dos assinalamentos trazidos por Debieux Rosa e Poli. Eles ajudam-nos a dar contorno ao campo clínico que se apresenta quando um sujeito não “parece”

³⁷ E não científica, interessa-nos fazer observar, pois certamente há muito mais o que dizer quanto a esta relação entre ciência, psicanálise, capital e ética.

suportado por um traço de identificação demarcatório de seu espaço existencial. Em nossa introdução, buscamos situar as interrogações que a condição de portador de estigmas sociais traz ao exercício clínico e às práticas institucionais. Ao qualificarem, as autoras, estas insígnias, como uma “não-insígnia”, em que esta se define “pelo negativo em sua qualidade” – na qual há um traço de demarcação de um território, porém, “é antes um “não-traço”, uma anulação do traço” –, elas ((Rosa & Poli, 2009, p.9) possibilitam-nos, portanto, acessar uma formulação mais precisa às questões que nos interessam desdobrar.

Caminharemos nessa direção no próximo capítulo. Não sairemos, contudo, do bairro Vila Jardim, local onde aterrissamos articulações conceituais que nos permitiram melhor compreendê-lo, tanto em suas manifestações do mal-estar quanto em suas possibilidades de reinscrições subjetivas. É de se pontuar que umas ou outras se atualizam em um tempo no qual a revolução tecnológica, em curso, propiciou-nos *Eros* e *Thanatos* online (!). Não nos atreveremos, entretanto, ao menos neste trabalho, a adentrar por essa seara; nosso tempo de compreender as transformações sociais que advêm da nova realidade virtual, ainda não se constituiu como tempo de concluir. Nesse ponto, somos muito consoantes com a viva inquietação de Rosa Fischer (2010, no prelo), que tem dedicado grande parte de sua vida acadêmica a estudar a interação dos jovens com os produtos culturais, e então dizer:

Analisar objetos culturais, como os produtos midiáticos, a publicidade, o cinema, as estratégias de consumo – em relação à leitura, ao jogo de ler, sentir e saber pela palavra escrita; ou ainda, buscar entender o apego quase doentio aos encantos das possibilidades praticamente infinitas da comunicação digital e de objetos sempre novos e sempre obsoletos – para mim significa ter a humildade e a seriedade de admitir: se eu for por aqui, estarei repetindo o óbvio, o já sabido – seja porque me delicio em revelar mais uma vez que as tais infinitas possibilidades de comunicação nos tornariam mais cooperativos, mais livres, mais abertos e inclusive menos autoritários; seja porque me traz um prazer secreto mais uma vez denunciar todas as formas de manipulação das mídias, do cinema, dos anúncios publicitários, das novelas, dos jogos eletrônicos; seja ainda porque vou dizer mais uma vez que há uma injusta competição entre livro, TV e Internet. Ora, por que não pensar nas possibilidades do “a mais” que pode haver, entre livro e tela, livro na tela, tela no livro? Repetir o mesmo seria, a meu ver, operar nos trilhos batidos e rebatidos do que nós próprios criticamos na grande mídia: repetir aquilo que já está dado, aquilo que não provoca a mudança, aquilo que não revoluciona a nós mesmos, muito

menos às crianças e jovens – nosso foco de atenção permanente no campo da educação

Devemos, contudo, ainda mencionar um efeito advindo dessa nova configuração da realização virtual em uma das manifestações descritas do bairro. Referimo-nos aos rearranjos e ao deslocamento da organização em gangues para a organização de “bondes”, possibilitados pela via da Internet; assim, uma nova constelação de parcerias vem deslocando a rivalidade entre grupos locais para a disputa entre grupos um tanto mais pacificados entre si, pela atribuição de outro inimigo comum, na lógica do “narcisismo das pequenas diferenças”, apontada por Freud ([1930] 1996). Com isso, tem-se observado maior (mas não muito) tranquilização no território da Vila Jardim.

O episódio (referido na nota de rodapé de número três) do confronto entre “bondes” no Parque da Redenção, em fevereiro deste ano de 2010, é ilustrativo dessa modificação. Aliás, o fato de ele ter acontecido neste local de particular importância para a convivência dos porto-alegrenses hoje e, como vimos, também de relevância na história de Porto Alegre – enquanto símbolo dos acontecimentos referidos à escravidão –, permite-nos supor certo simbolismo a esta manifestação da juventude que vive na “cidade do outrem”. É de se lembrar aqui a frase referida por Calligaris (2000, p. 109): “Quando os laços são reais, os atos devem ser simbólicos; quando os laços são simbólicos, os atos podem ser reais”. O que estaria suposto simbolizar este ato fratricida realizado no coração da cidade? Talvez, mantermos esta pergunta em aberto faça a diferença entre buscar encontrar um sentido que implique a todos os seus habitantes ou descartar-se de qualquer responsabilidade e atribuir a outrem (ao não semelhante) o lugar do mal.

Quanto ao bairro Vila Jardim, nele permaneceremos, no próximo capítulo, para, através do registro de casos clínicos, podermos proceder a certa “mostração” de como ali se atualizam as possibilidades da produção do sujeito *entre* histórias individuais e as histórias que os séculos vêm tecendo na cultura, e, ainda, os desafios que estas possibilidades nos colocam.

Capítulo 3-O sujeito *entre* história individual e história da cultura



3.1. O mundo que nos recebe

Com sua peculiar sagacidade, a Mafalda de Quino aponta para a dessimetria estrutural do mundo humano e para a qualidade de enigma que esta disjunção coloca para os que nele chegam, conforme temos trabalhado. É assim que as condições próprias do tempo, do lugar e do contexto, nos quais cada um dos recém-nascidos é inserido, já comportam, portanto, consideráveis determinações. Desde o desejo que gerou uma criança, às condições de seu próprio organismo, às expectativas que representa a quem a aguardava e à posição que veio ocupar no ordenamento das gerações, devemos lembrar, ainda, a valorização atribuída socialmente à família à qual estará referido o seu nome. O fato de existirem determinações prévias, no entanto, não significa que a singularidade de cada um não imprima diferenças a serem levadas em conta. O que cada um faz com o que recebe é pergunta que nunca terá uma resposta antecipada ao próprio decurso de uma existência, pois tal indecível diz respeito ao enigma que cada nascimento traz, por sua vez, ao mundo.

Herança e invenção são fatores em articulação, e de sua amarração depende a consistência e a possibilidade de afirmação de uma subjetividade. O encontro com uma herança lança, por assim dizer, as cartas para uma criança, e a convida a fazer sua

jogada. O destino daquele que não recebe tal convite, de quem não é fruto de uma antecipação da aposta do Outro de que ali tem um sujeito – que de fato não existe antes da aposta – capaz de jogar a sua cartada, qual poderá ser? Desde a psicanálise, podemos argumentar que se um sujeito não passar pela experiência de apropriação da significação que o antecede estará condenado ou ao completo assujeitamento à precedência do código, confirmando suas predições, ou à incapacidade de se reconhecer em seus atos, própria da loucura. Contudo, é importante ressaltar que não concebemos tal momento inaugural como um momento “único”, que não deixaria margens para novas apostas. *Se* – grifamos o *se* – a esperança de receber novos convites subsistir, *apesar* dos desarranjos dos primeiros encontros, os próximos que vierem a se estabelecer podem assumir contornos subjetivantes, sempre que sustentarem a potência de efetivarem o convite para jogar.

Nosso trabalho chama a atenção para o fato de que o destino destas últimas não está já determinado, especialmente – mas não apenas – enquanto forem crianças³⁸. Nesse sentido, é importante lembrar com Winnicott – psicanalista inglês que enfatizou, em inúmeros trabalhos, a importância de uma provisão ambiental “suficientemente boa”, especialmente no livro *Privação e Delinquência* (1987) –, dos riscos que crianças que sofrem privações precoces apresentam para envolvimento com roubos e manifestações de destrutividade. O autor frisa, em diversos momentos de sua obra, que, durante algum tempo, o surgimento destas manifestações podem representar uma forma de solicitar uma mudança no ambiente. No entanto, o endereçamento deste pedido (de poder contar com o outro/Outro) só acontece se e enquanto a criança mantiver

³⁸ Conforme Jerusalinsky (2008), os achados do último decênio no campo das neurociências levaram ao conceito de neuroplasticidade para explicar a modificação da rede neuronal, conforme a modulação afetiva, referida a estímulos externos, nos primeiros anos após o nascimento – confirmando, aliás, intuições freudianas apresentadas em 1895, em seu “Projeto de uma Psicologia para Neurologistas”. O que significa dizer que a dependência do bebê do campo do Outro se estabelece, portanto, mesmo para a consolidação de seu aparato neurobiológico. Isso indica que a configuração das matrizes lógico-simbólicas, que ordenam o funcionamento cerebral nos primeiros anos de vida, pode produzir efeitos definitivos quando tais matrizes se mantêm constante na sua estrutura lógica até a adolescência. Do que decorre que, no campo da psicopatologia, especialmente no que diz respeito aos quadros mais severos de transtorno do desenvolvimento, quanto mais precoce as intervenções clínicas necessárias, mais profundas serão as modificações. De forma geral, porém, pode-se tomar o período da infância como dotado de extraordinária plasticidade.

esperança. Entretanto, se depois de certo tempo, não houver respostas favoráveis, a esperança tende a desaparecer, e a cronificação da situação virá a aumentar consideravelmente a dificuldade de seu manejo.

Assim, da mesma forma que os psicanalistas recusam um diagnóstico psicopatológico definitivo antes da adolescência, por apostarem na indeterminação estrutural própria da infância, pretendemos reiterar aqui a importância de que profissionais do campo do cuidado a crianças e jovens sustentem, no transcorrer de suas práticas, esta posição de aposta e convite à tomada de palavra do filhote humano, atentando para a implicação da própria palavra neste processo.

Isso, no entanto, só será possível na suspensão de nossos próprios valores, deixando-nos interrogar pelas diferenças, forjadas em contextos culturais distintos, como pontua a antropóloga Cláudia Fonseca (1999), no texto “O abandono da razão: a descolonização dos discursos sobre a infância e a família”, no qual propõe alguns princípios metodológicos, para melhor lidarmos com a situação:

Em primeiro lugar, definir e entender as diferenças. Conhecer “outras” lógicas é certamente um dos grandes desafios de comunicação na sociedade atual. (Imagens chocantes que com facilidade desconcertante, transformam-se em estereótipos negativos criam um curto-circuito neste processo.) Em segundo lugar, situar *nossa lógica entre outras*. Reconhecer a “historicidade” de nossas próprias percepções sobre trabalho, lazer, infância, família e, por conseguinte, aceitar questioná-las são pistas que nos abrem para o diálogo. Em terceiro lugar, *entender as diferentes percepções como partes inter-relacionadas de uma mesma configuração cultural*. A “criança-absoluta” da família burguesa alimenta “a “criança-cidadã” dos legisladores, que, por sua vez, firma-se em oposição à noção da “criança abandonada” da família pobre. Fechando o círculo, a miséria de milhões de crianças atinge as sensibilidades dos grupos abastados, levando estes a promover, mais do que nunca, a “criança-absoluta” dentro de suas próprias famílias. *Cada termo só pode ser plenamente compreendido quando visto contra o pano fundo do todo*. É de esperar-se que, com este roteiro, nossos conceitos – descolonizados e recolocados em contexto – podem contribuir para a análise social e – eventualmente – para a formulação de políticas que respondam às necessidades da justiça social na complexa realidade brasileira (Fonseca, 1999; p. 270-71, grifos nossos).

De nossa parte, temos buscado sustentar neste trabalho que os atos narrativos que se produzem em um campo relacional é tudo que podemos contar para ancorar a construção de uma posição enunciativa endereçada ao social. Para isso, há que se acessar a reserva cultural dos bens simbólicos, acumulados pelas diferentes culturas na

história, para que, dela nos apropriando, possamos produzir novas versões ao já estabelecido. Compartilhamos com Hannah Arendt (2001), conforme já expressamos em outros trabalhos³⁹, que é a singularidade de cada nascimento o que inaugura o “milagre da vida”, ao permitir a cada um – entendido como “*um qualquer*” – novos começos, sempre renováveis, de ações e narrativas, que, cumprindo a condição de serem compartilhados com outros, estabelecem que o intervalo entre o nascimento e a morte se constitua como uma biografia, uma vida especificamente humana.

Afinal, diz a autora, é por ocupar uma nova posição num mundo preexistente que cada geração, sob tal perspectiva, terá algo de novo a dizer sobre este, reafirmando o caráter original do homem, entendendo que a origem, nesta perspectiva, “jamais pode tornar-se inteiramente uma coisa do passado [...] [pois,] o próprio fato da memorável continuidade desses começos em uma seqüência de gerações garante uma história que nunca pode acabar, por ser a história dos seres cuja essência é começar” (Arendt, 2002; p.52).

A fundamental importância do aporte a ser trazido pelas novas gerações ao mundo está presente em toda a obra de Arendt, e julgamos que está bem representada por esta citação, retirada do livro *A Condição Humana*:

[...] o milagre que salva o mundo, a esfera dos negócios humanos, de sua ruína normal e ‘natural’ é, em última análise, o fato do nascimento, no qual a faculdade de agir radica ontologicamente. Em outras palavras, é o nascimento de novos seres humanos e o novo começo, a ação de que são capazes em virtude terem nascido. Só o pleno exercício dessa capacidade pode conferir aos negócios humanos fé e esperança (2001, p. 259).

Em *Entre o Passado e o Futuro*, Hannah Arendt indica a condição – que entendemos fundamental – para que os “novos começos” possam seguir seu curso:

[...] do ponto de vista dos mais novos, o que quer que o mundo adulto possa propor de novo é necessariamente mais velho do que eles mesmos. Pertence à própria natureza da condição humana o fato de que cada geração se transforma em um mundo antigo, de tal modo que preparar uma nova

³⁹ Mello, 2004a; Mello, 2004b.

geração para um mundo novo só pode significar o desejo de arrancar das mãos dos recém-chegados sua própria oportunidade face ao novo (Arendt, 2000, p. 225-26).

Conforme viemos trabalhando, o que condiciona a possibilidade de não se ficar preso a determinações anteriores, que certamente “arrancam a própria oportunidade face ao novo”, é a construção de um “Eu narrador” (Poli, 2005) em um argumento, a produção de uma ficção singular que se aproprie dos traços desta herança e inscreva-a em um laço discursivo, reconhecido na cultura em que se vive. É essa apropriação o que permite que um sujeito possa se contar, e não apenas ser contado pelo Outro. E, se, como também vimos, o sujeito se constitui a partir das ligações que articulam o corpo pulsional ao Outro (e o recurso ao Outro sendo permanente e onipresente implica que as oposições, interior e exterior, dentro e fora, estão constantemente sendo refeitas), podemos concluir que o exercício de afirmação subjetiva depende das construções discursivas que dão consistência às verdades do sujeito, assim como aos laços que ele pode estabelecer com seus semelhantes.

No livro *A Ficção do Si Mesmo*, Ana Costa (1998) propõe pensarmos a constituição do Eu, segundo a organização de três tempos, que dão conformidade ao *tempo lógico*, proposto por Lacan ([1945]1998), e que se apresentam, conforme já apontado, como: instante de ver, tempo de compreender e momento de concluir. Seguindo a autora, podemos tomá-los como os tempos lógicos de uma atividade interpretante qualquer. Nessa, o *instante de ver* está referido a uma certa passividade própria do encontro com um código sem sujeito, referido a um lugar, ou seja, ao contexto relacional que se impõe ao ser, e no qual “se sabe”, em total alienação à impessoalidade de uma estrutura.

O *tempo de compreender* é referido ao tempo em que um “eu sei” se destaca do código, pela construção de um lugar do “eu”, e da tematização desse lugar em um argumento, que se esboça na dialética com o outro e com o Outro. Estes são necessários, enquanto suporte imaginário e simbólico, para o exercício de uma gramática pulsional a ser constantemente refeita. Embora a construção do eu e do argumento se confundam, a necessidade do constante suporte no Outro produz uma espécie de disjunção entre

ambos enquanto lugar enunciativo, já que estão mediados pela dúvida (o que é mesmo “meu”? O que sou mesmo “eu”?).

O *momento de concluir*, por sua vez, é referido ao tempo em que se realiza a apropriação pelo Eu (*Je/moi*) da estrutura que o precede, podendo ser dispensada a referência especular, até então necessária. É quando um código absoluto pode ser relativizado a uma temporalidade, a uma historicidade e a um contexto, e o sujeito pode vir a “tomar a palavra”. Há, então, encontro entre ato e Eu, e não mais disjunção. O Eu comparece no lugar do ato, e a estrutura é reorientada pela emergência deste lugar. No entanto, lembra Ana Costa (1998, p. 93), “é sempre um código que está em causa, não dando alternativa ao sujeito a não ser constituir-se como ser de linguagem”. Com isso, está sendo observado que a linguagem – o Simbólico –, sendo a única possibilidade de acesso à verdade que habita o real, implica em que o empenho em circunscrever nossas verdades com significantes, ou seja, colocar sempre uma palavra depois da outra, exige – como já o apontamos – suportar que um resto, insubsumível ao simbólico, sempre escapará, e que a verdade no mundo humano é impossível de se dizer toda (e por isso a Certeza é prerrogativa da psicose).

Em um empenho de síntese, apoiados nas formulações da autora, temos, então, que a constituição subjetiva equivale à constituição como ser de linguagem, e *depende* de reconhecimento e amparo simbólico para se inscrever na circulação social. De um reconhecimento primordial, que marque o corpo real em uma filiação simbólica, o bebê depende para ingressar em um mundo humano, constituído de códigos e mitos que o antecedem. Da face imaginária desse reconhecimento decorrem as vicissitudes próprias da necessidade de amparo na imagem do semelhante, tematizadas no *tempo de compreender*, enquanto duplo especular. Tais vicissitudes advêm – como o trabalhamos no *estádio do espelho* laciano – da inauguração da dialética que liga o eu a situações socialmente elaboradas, e que contêm a agressividade associada à imprecisão das fronteiras eu/outro, o que implica rivalidade e dependência do desejo do outro. Essa inflexão imaginária poderá, em um *momento de concluir*, encontrar saída pelas produções (ou atos) do sujeito, referidas a um traço simbólico qualquer. Estas, contudo, precisam ser legitimadas na cultura, para que uma versão singular do código possa vir a

incluir-se na circulação social – e disso também se depreende a necessidade de reconhecimento, agora em sua face simbólica.

Todo o caminho que percorremos até aqui esteve inspirado nos interrogantes trazidos por nossa experiência de trabalho, e é chegado o tempo de deixar a clínica apresentar seus argumentos. É um momento de confrontar lógicas, compor um litoral entre heterogêneos – entre o registro do simbólico que acolhe a via dos conceitos e a presença do real que escapa ao que podemos escrever sobre nosso encontro com o outro. No entanto, compartilhar uma experiência implica em conseguir, de alguma forma, transportar o que dela se passou no corpo para a palavra. E esta é uma zona de vertigem, difícil de ser transposta, pois nenhum saber se mostra suficiente para assegurar uma passagem.

Em um esforço nessa direção, devemos começar esclarecendo as peculiaridades que especificam um trabalho clínico que se situa no campo da Atenção Primária em Saúde (APS). O que caracteriza a APS é o fato de ela estar na pressuposição de quatro atributos: porta de entrada, integralidade, longitudinalidade e coordenação do caso. Isso quer dizer, em síntese, que uma Unidade de Saúde de Atenção Primária tem a responsabilidade por seu paciente, e mesmo nas situações em que o referencie para outros serviços de maior complexidade, a coordenação do caso, entendido em sua abrangência, continua sendo prerrogativa dos profissionais dessa Unidade. A característica de longitudinalidade – que implica que uma pessoa será acompanhada em seu transcorrer de vida, enquanto moradora do território de abrangência – traz, conseqüentemente, uma nova inflexão no ritmo em que se processa um trabalho clínico. Podemos considerar que o atendimento de um caso, nesta situação, se estrutura em uma lógica temporal que subverte o enquadre que costumamos pensá-la.

Se, além disso, levarmos em conta as especificidades culturais, que orientam os sentidos atribuídos a um trabalho que demanda frequência e extensão temporal, como é o caso da psicanálise, podemos deduzir que todas estas peculiaridades podem engendrar novas formas de considerar e dispor do fator tempo. O fato de a temporalidade do inconsciente também não estar determinada por uma lógica linear tem nos levado a conceber o tempo, no que diz respeito aos tratamentos, como submetido a uma lógica

própria, que também pode se mostrar operativa. Por exemplo, se um paciente “some” por um período, sabemos que ele pode retornar em outro momento (o que é bastante corriqueiro nesta clínica), e se ele puder se implicar em seu pedido de retorno, aquele momento anterior pode vir a ser significado por ele de alguma forma. Assim, neste ano de 2010, em que completamos quatro anos trabalhando com quase a mesma população, podemos constatar que vários casos foram experienciados em “ciclos” diferentes.

Vamos apresentar, a seguir, três relatos de casos, sendo que cada um foi trazido com o propósito de desdobrar as questões indicadas em seus títulos. O primeiro configura para nós uma possibilidade de “dar a ver”, como em um primeiro tempo lógico. É um caso sucinto, que consideramos “mostrar-se” como uma formação do inconsciente. Já os outros dois desdobram-se no tempo de compreender operado na transferência. Optamos por uma transcrição do registro dos casos, na estrutura em que eles foram narrados, antes que procedêssemos a este estudo; pareceu-nos ser esta a melhor maneira de retomar as questões inspiradoras deste texto, ensejando a oportunidade de situá-las em nova dialética.

Caso 1. Alisson: o sujeito *entre* o individual e o coletivo

Alisson⁴⁰, menino de oito anos, repetindo a 1ª série no ano de 2009, chega até nós em outubro, deste mesmo ano, por um encaminhamento da escola, que o descreve como: “desmotivado, não retira a mochila voluntariamente, só trabalha com a professora do lado, não leva o material escolar, apenas reconhece o alfabeto, brinca durante a aula, envolve-se em brigas, provoca os colegas, desrespeita a professora, faz gestos obscenos”. Quem vem na primeira consulta, depois de várias remarcações, é a avó, que também havia trazido o encaminhamento. Ela é bastante conhecida na Unidade

⁴⁰ Todos os nomes que constam de qualquer dos registros de casos foram óbvia e devidamente substituídos, de forma a assegurar a preservação do sigilo necessário, procurando recriar as ressonâncias que os caracterizam, como no caso de nomes “estrangeirizados”.

de Saúde, por ser considerada a figura que “segura a barra” de uma família bem envolvida com a criminalidade. Dos quatro filhos homens que teve, um foi morto durante um assalto, outro está numa cadeira de rodas, também pela mesma razão (inclusive os dois eventos foram bem próximos); o seguinte – o pai de Alisson – está preso por tentativa de assalto, e o último “trabalha”, juntamente com o irmão, no *métier* que deve ser pronunciado com cautela.

D. Rosa chega queixando-se, na entrevista, de que “se ela não faz as coisas ninguém mais faz”. Acha que quem deveria ter vindo é a mãe da criança, mas esta deixa o cuidado dos filhos sempre com ela. Mas diz estar preocupada com Alisson, porque ele está muito gago, e que as crianças riem dele, que então briga ou se isola. Refere que o menino sofre com o fato de o pai viver preso, e conta que, no ano passado, seu filho estava em liberdade provisória, e o menino, tendo escutado uma conversa deste com comparsas, pediu para o pai não fazer o assalto que planejavam, porque “sabia” que ele iria ser preso de novo – e isso foi justo o que aconteceu.

Depois deste fato, a mulher do filho se afastou e, passado um tempo, levou as crianças (Alisson tem uma irmã de 10 anos) com ela, mas eles não se adaptaram. Segundo a avó, eles eram muito mal cuidados: a mãe saía para trabalhar e deixava-os com o “irmão de uma amiga tomando conta”. D. Rosa foi visitá-los e achou-os sujos e magros, e eles pediram para voltar com ela, o que se concretizou no mesmo dia. Depois de alguns meses, a mãe – embora agora separada do pai de seus filhos – também retornou para a casa da avó, a pedido desta, por causa das crianças, que sentiam muito a sua falta.

No tempo em que a mãe ficou fora, Alisson piorou visivelmente da gagueira, embora sempre tenha sido gago e tenha começado a falar bem tarde. Ultimamente tem um índio como amigo imaginário, e, interagindo com este, entretém-se por horas a brincar com tampinhas e pauzinhos. Embora ela, a avó, seja negra, sua avó paterna era índia. D. Rosa queixa-se de cansaço, pois toma conta dos outros netos também. Os filhos não a escutam, e “tanto que ela pede para eles largarem esta vida de bandido, que só traz desgraças”. Acha que é por isso que teve que fazer a cirurgia cardíaca há dois anos, de tanta angústia que tinha no peito.

O atendimento de Alisson foi muito irregular, tendo ele faltado muitas vezes, já que nenhum adulto se lembrava do atendimento, mesmo que levassem o dia e o horário anotados e o menino manifestasse interesse em vir. Por isso, insistimos na manutenção do espaço, mandando, por várias vezes, hora marcada por uma agente de saúde e, mesmo assim, conseguimos vê-lo apenas seis vezes. Depois, as faltas foram sucessivas e não compareceu mais, embora ainda aguardemos o seu retorno. As tentativas de falar com a mãe não chegaram a se concretizar de fato. Um dia ela até compareceu, mas tão atrasada que, frente à compacidade de nossa agenda, não tivemos alternativa senão remarcar o atendimento a esta mãe, que dava os ares ainda de uma menina, mesmo já com seus vinte e cinco anos. Minhas anotações dos encontros com aquele menino franzino registraram o seguinte:

Primeiro encontro - brinca com índios e arma cena de guerra, enuncia várias vezes que aqueles que são “sem cuidado” vão para o “comitê da morte”, buscando minha confirmação, a cada vez, por um “né?” e pelo olhar que me dirigia.

Segundo encontro - chega chateado e, quando eu insisto, conta-me que gozaram dele na escola, por causa da gagueira. Brinca de “bem” contra o “mal”.

Terceiro encontro - brinca que os “ancestrais” voltam do passado e aterrorizam as pessoas.

Quarto encontro – sucedem-se no brincar cenas de graves massacres, acertos de contas entre bandidos, alguns amigos fazem “salvamentos”, uma enorme “boca mastigadora” ameaça a todos. No final, todos morrem.

Quinto encontro – brinca de revolta dos “índios” contra os “portugueses” (chamou-nos a atenção o fato de ele não ter gaguejado nesta sessão).

Sexto encontro – no brincar de hoje, o “herói” é o “pobre” que reparte seus ganhos com os amigos e fica cada vez mais “rico”, derrotando os “homens ricos” na corrida de carrinhos, que sempre envolve um acerto de contas por dívidas não saldadas. Enquanto brinca fala a sobre rivalidade com um primo, acha que ele é protegido da avó

e também que ele não cumpre o que promete: pede para dar só uma volta na bicicleta e depois não devolve.



Este é um caso que nos pareceu muito rico na composição dos elementos que revela. A primeira pergunta que formulamos, a partir dele foi: quem é o sujeito que fala aqui? Impressionou-nos sobremaneira que uma criança que só conhecia as letras do alfabeto, conforme a professora, falasse em “ancestrais” e em “revolta dos índios contra portugueses”. Como isso era possível? De onde vinha esse saber? Ele me fala vagamente que viu imagens em uns livros da escola. A criança “desinteressada” da professora revela-se assim particularmente atenta ao que pode atribuir sentido para sua existência. A transmissão que se efetua pela avó, de sua herança negra e índia, parece ser mesmo a fonte que alimenta a tentativa de construir um mito organizador de uma “versão da realidade”, que o sustente subjetivamente.

Sabemos que a imagem de uma mortífera “boca mastigadora” pode ser associada à fantasia terrorífica de ser devorado pelo Outro não barrado. Aqui se nos assoma que o Outro, em questão, é sobretudo a realidade de violência em que o menino está submerso. Como lidar com esse Outro absoluto? Ele bem que tenta se defender bravamente – cavou até um amigo imaginário na sua genealogia! O fato de ele não ter gaguejado, quando brincava de “revolta dos índios” – em que assume uma posição ativa no discurso (a produção de um ato de revolta) –, e o percurso que desenvolveu, em suas seis sessões de trabalho, evidenciam um movimento que vai construindo o lugar do eu e do outro, que lhe permite que vá se deslocando, da instantaneidade paralisante de um instante de ver...os “sem-cuidado” (os não cuidados?), indo para o “comitê da morte”, para derrotar “os homens ricos”, sendo o “herói” entre os companheiros.

Há, como se constata, movimento subjetivo em *jogo*, mas a luta é feroz e o desequilíbrio de forças é de fato obscuro. Alisson está situado no olho do furacão de uma engrenagem mortífera, engendrada por uma montagem perversa – construída no ritmo dos passos das inter-relações das forças sociais na história –, que mastiga e tritura

vidas, como uma imensa “boca mastigadora”. E nesse sentido, a gagueira, ou seja, o vacilo de sua fala, pode bem ser pensado como a posição da própria linguagem nela.

Em Alisson, a gagueira parece situar os impasses de sua condição de alienação/separação ao Outro: seu isolamento, seu “mundo próprio”, seu “desinteresse” na aprendizagem podem ser aqui entendidos, a nosso ver, como tentativas de separação de uma alienação ao mortífero saber em comando, no qual os indivíduos são reduzidos a meros instrumentos de uma engrenagem, na qual a morte reina em antecipação. Afinal, Alisson “sabia” que o pai poderia ser preso (e “morrer” mais ainda para ele), se participasse do assalto.

A afirmação psicanalítica do inconsciente como o lugar do Outro adquire, aqui, pela perspectiva do caso, seu pleno estatuto. Encontro da história de vida de um indivíduo com a história da sua coletividade, produzindo um sujeito que se situa em um ponto *entre* ambas. A narração histórica que apresentamos, aqui, no texto, “como se” aterrissa na produção do menino, compondo uma topologia que dá a ver elementos de tempos remotos em encontro com o presente, compondo uma figura inédita – singular e coletiva, ao mesmo tempo.

O tema da “dívida” seria seu ponto de articulação? Se o “acerto de contas” é tão exaustivamente encenado na geografia da criminalidade, vimos que também na história ele encontra sua contundente ressonância. A quem esta dívida diria, então, respeito? A questão, tal como nos coloca Alisson, é que a *ancestralidade* cobra o que lhe é devido, e se não pudermos contabilizar e responder na *palavra*, ainda que vacilante, ao que está em dívida, cuidando de seus filhos, seremos constantemente aterrorizados por seu retorno.

Caso 2. Jandira e seus cinco filhos: o sujeito e as instituições

Jandira tinha dois anos quando sua mãe morreu de parto, ao dar à luz sua irmã mais moça. O que lhe contaram é que a mãe já estava muito fraca, de tanto apanhar do pai que, bêbado, cotidianamente a espancava. Isto é tudo o que Jandira sabe da história de sua mãe. Pensa que também deve ser verdade que o pai batia nela quando era bebê, porque sempre teve muito medo do pai, não existindo entre eles aquele amor que, diz, deveria haver entre pai e filha.

Quando a mãe morreu, uma tia, que morava em outra cidade, “pegou para criar” a irmã recém-nascida; ela e o irmão, dois anos mais velho, continuaram morando com o pai; a avó, mãe do pai, vivia numa pecinha nos fundos e ajudava a cuidá-los. O pai teve várias companheiras, e assim Jandira foi criada por várias madrastas. Com exceção da última, as outras eram pessoas ruins, batiam muito nela e no irmão, deixando-os passar fome. A pior de todas foi uma que, quando o pai saía para trabalhar, às cinco horas da manhã, tirava ela e o irmão do colchão em que dormiam e botava na rua, mesmo no mais rigoroso inverno; apenas quando a avó acordava, umas duas horas depois, eles podiam abrigar-se em sua peça.

De tempos em tempos, o pai sumia, às vezes ficava fora por meses. Jandira tinha dez anos quando, em um destes períodos em que o pai não estava presente, a avó decidiu ir embora para outra cidade, dizendo que o pai devia voltar logo. Ela e o irmão ficaram então sozinhos e o “logo” da avó durou mais ou menos um ano, até o retorno do pai. Lembra que tinha muito medo e chorava muito. O irmão era diferente, ia para a rua encontrar os amigos, jogar futebol. Ela então ia atrás dele, sempre chorando, mas o irmão não gostava, brigava com ela e tentava escapar de sua presença. Isso tudo se passou numa cidade do interior. Quando a comida da casa acabou, dependeram dos vizinhos para sobreviver.

Um dia o pai voltou para levar ela e o irmão para Gravataí⁴¹, pois havia arrumado uma nova mulher e trabalho nesta cidade. O rudimento familiar foi então morar na casa desta senhora e de suas três filhas, que eram um pouco mais velhas que Jandira. Apesar de nunca ter se “sentido em casa”, não era maltratada, nem pela madrasta nem pelas filhas dela. Foi ela quem lhe pôs no colégio, o qual cursou até a quarta série. O que a fazia sofrer era a diferença de tratamento que a madrasta dava para as filhas e para ela: trabalhava mais, nunca pôde levar uma amiga para casa, não podia pegar alguma coisa para comer se tinha fome, somente o que a madrasta colocava no prato. Mesmo quando o pai foi embora novamente, ela ficou morando com esta família; o irmão acabou “meio” adotado por outras pessoas, e eles não mantiveram um contato próximo.

Quando Jandira tinha 18 anos, já grávida, casou com um rapaz, a quem namorava há alguns meses e que morava na vizinhança. Ela acredita que o que a moveu para esta decisão foi fundamentalmente o desejo de ter, pela primeira vez, uma casa que pudesse chamar de sua. Os primeiros tempos – talvez os quatro primeiros anos – até não foram ruins, embora o marido já se mostrasse violento de vez em quando. Ele era até, em certo sentido, cuidadoso com os filhos, que já eram dois por essa época. Então ele começou a usar drogas, cheirava muita cola, e a violência foi aumentando. O terceiro filho, já em seu ventre, não era impedimento para as surras gratuitas, que se tornavam mais e mais frequentes. Ela, assustada, apenas chorava, e apanhava sem revidar, tentando proteger a barriga dos golpes – chutes, em sua maioria. A situação foi assumindo proporções dantescas (“tu sabes o que é apanhar uma noite inteirinha?”⁴²).

Estes três meninos sofreram muito nas mãos do pai, literalmente. Especialmente os dois mais velhos pois, além dos espancamentos frequentes, o pai os usava como

⁴¹ Este é um município da Grande Porto Alegre, da mesma forma que a localidade real na história, e que aqui alteramos.

⁴² É de observar que não há um “nós” possível, diante de tal dor. Como bem o disseram Simoni e Rickes (2008, p. 108), “trata-se aí de algo que precisa manter-se como alteridade. Se cruzamos esse limite, que atualiza a dimensão de dessimetria existente entre o vivido e a linguagem, nada mais resta a não ser anestesia”.

“mulas”, como se diz, nas transações com as drogas. Quando em 2004 nasceu o quarto filho, ela estava exausta e apavorada com as ameaças do marido, de que iria matar a ela e às crianças. Foi então que, numa noite, neste mesmo ano, um vizinho interveio e, enquanto o marido se explicava com este, Jandira pegou os quatro filhos e, de pijama como estavam e sem tempo de calçar um chinelo, foram para a rua. Passaram aquela noite terrível numa praça, transidos de frio e de medo. Quando finalmente amanheceu, ela procurou a patroa na casa em que fazia faxinas. Esta consentiu no refúgio e entrou em contato com a prefeitura, que os encaminhou a um abrigo para mulheres vítimas de violência.

Jandira e seus – então quatro – filhos ficaram nesse estabelecimento por um ano. E foi um ano bem difícil. Ela trabalhava fora, e também no abrigo, quando voltava, conforme as regras institucionais. As crianças tinham dificuldades com a disciplina, eram agitadas, rebeldes, e choravam muito. Gilson, o mais velho, fugiu várias vezes. Ela acabou perdendo o emprego e, quando conseguiu outro, quis ir embora.

Foram morar então em um lugar tão precário que não podia ser chamado de casa. O medo do ex-companheiro a fez não reclamar o direito de permanecer em sua antiga casa, que era pobre, mas tinha tudo de que precisavam. Acabaram encontrando ajuda na nova patroa de Jandira, que vendeu um *freezer* para ajudá-la a erguer uma “casinha”, em uma área verde da Vila Jardim, e um dos locais mais violentos do bairro. Pelo nosso ângulo, é um casebre tão extremamente precário, que se torna impossível “imaginarizar” o antigo lugar que ela assim qualificara.

Eu os conheci em maio de 2007. Gilson, o filho mais velho, então com 11 anos de idade e aluno da 2ª série, fora encaminhado à Unidade de Saúde, com solicitação da escola para atendimento psicológico, por apresentar comportamento agressivo e indisciplina; batia nos colegas, não respeitava os professores e não se interessava pelos estudos. Em entrevista com a mãe, grávida neste momento de seu quinto filho – fruto de um relacionamento que não foi para frente –, esta acentua a raiva que Gilson dizia ter do pai, e a promessa de matá-lo, quando crescesse. Foi sucinta ao narrar a história da família; os dados que apresentamos, acima, pouco apareceram neste momento. Hoje,

quando o caso já se desdobrou em outras configurações, avaliamos o quanto ficamos paralisados, neste início dos atendimentos, pelo fascínio da vitimização.

Quando Gilson chegou à consulta, deparamo-nos com um menino grande para sua idade, bastante forte, arredio e desconfiado. Empenhamo-nos, neste primeiro momento, a formar algum vínculo, condição para que qualquer outra coisa pudesse ter lugar em nossos encontros. Sua produção no brincar era custosa, mas aparecia a necessidade de nela incluir seu nome: fez o desenho de uma casa e a chamou Gilson, ensaiou brincar com um carrinho, e também o batizou com o seu nome. Entretanto, após três consultas, ele não compareceu mais.

Algumas semanas depois, ficamos sabendo que Jandira teve um parto prematuro, o que justificou internação às pressas e prolongada, e, ainda, que os filhos tinham sido encaminhados a um abrigo, pelo Conselho Tutelar, por não terem quem cuidasse deles, enquanto a mãe se ocupava do pequeno recém-nascido no hospital. Foi tentado contato com o abrigo para ver se era possível dar continuidade ao acompanhamento do menino, mas isto acabou não se viabilizando.

Outro complicador veio retardar o reinício do atendimento: nesta época, a situação de violência estava extremada no território; brigas entre gangues rivais, ligadas ao narcotráfico, aterrorizavam a todos, que, também, se submetiam à sua legislação, a qual determinava quem podia ir a qual lugar. Ou seja, certos moradores, simplesmente por morarem em determinado local, estavam proibidos de circular em certas ruas, o que impedia a muitos de acessarem a Unidade de Saúde.

Este foi o caso de Jandira e seus filhos, que acabaram retornando ao atendimento apenas em dezembro daquele ano de 2007. Gilson, até pelo número de faltas que teve na escola, acabou rodando mais uma vez de ano. A situação de violência na escola também só tinha feito piorar: pais de alunos pressionavam pedindo a expulsão de Gilson do colégio, pois os colegas estavam justificadamente aterrorizados com aquele menino grande e brigão que, imprevisível, batia neles a qualquer momento; a escola, então, resolveu indicar que ele procurasse outro estabelecimento de ensino.

Neste íterim, a Unidade de Saúde e o Conselho Tutelar se articulam e conseguem vagas no SASE⁴³, para as três crianças mais velhas; e, ainda, conseguiu-se que o quarto menino frequentasse a creche, da mesma instituição que abriga o SASE. Não se conseguiu vaga, contudo, para o bebê, que ficou em lista de espera do berçário. Esta se efetivou apenas no início de 2010, o que acarretou que a criança acompanhasse a mãe em seu trabalho, fomentando, por consequência, estresse na relação com a patroa e trabalho dobrado para a mãe, que, além de fazer o serviço, tinha que cuidar do filho pequeno e mantê-lo calmo, para que não incomodasse – tarefa esta que, com o tempo, foi se mostrando cada vez mais impossível.

Ano novo, escola nova – mas os problemas, continuaram os mesmos. A nova escola aproxima novas tentativas de abordagens e, em alguns momentos, tem até certo sucesso, mas, de forma geral, a situação de agressividade com colegas, desinteresse e desrespeito à autoridade do professor se mantém. Só que, neste momento, a demanda de atendimento já não é apenas da instituição escolar: somam-se o SASE e o Conselho Tutelar. Não é apenas para Gilson: chegam também demandas de atendimento para Tárik, o segundo mais velho, pelos mesmos motivos, menos a dificuldade de aprendizagem, e de Jaderson, o terceiro filho que, com seis anos, entrara em outra escola para cursar o 1º ano, mas mostrava-se incapaz de permanecer na sala de aula, tendo chegado a quebrar a porta da sala e a morder a professora, e, ainda, a todo o momento fugia da sala de aula e batia nos colegas com frequência. O atendimento de Gilson também vinha se complicando, ele faltava às sessões, mentindo que comparecia; quando vinha, nada queria, nem conversar, nem brincar, nem desenhar, permanecia ausente na minha presença, como se nem ele nem eu estivéssemos ali. Esta situação produzia em mim grande angústia, e eu tentava encontrar palavras para a situação que presumia que ele estivesse vivendo: a raiva do pai interferindo nas relações com o mundo. Nenhuma reação.

⁴³ Serviço de Assistência Social e Educacional. Trata-se de um programa da Prefeitura Municipal que, contemplando o turno inverso ao escolar, oferece atividades variadas. No caso da Vila Jardim, temos um SASE localizado em uma creche comunitária, que hoje também sedia o Ponto de Cultura Vila na Trilha.

Talvez desistíssemos, neste momento, se a pressão das instituições por todos estes atendimentos não fosse tão intensa. Mudamos então de estratégia e passamos a atendê-los todos juntos – a mãe, incluída –, numa frequência que se pretendia semanal, mas que nem sempre se efetivou com esta periodicidade. Embora tumultuados – pela presença de tantas pessoas em uma sala tão pequena quanto o consultório em que atendo na Unidade de Saúde –, estes momentos possibilitaram novas interações. Mesmo que as crianças só quisessem, não bem brincar, mas “passar” pelos brinquedos, sem se deter em nenhuma atividade em especial – isto é, os objetos se sucediam em metonímia –, observamos que Jaderson esboçava a construção de um brincar organizado.

Com peças de montar, foi aprimorando, a cada consulta, a construção de uma grande garagem, na qual estacionava vários carrinhos; uma estrutura de equilíbrio bastante instável que ele ia escorando como podia, mas sem desistir. Atentávamos, também, para a intensa rivalidade entre os dois mais velhos, que disputavam minha atenção e começavam a me chamar pelo nome. A mãe assinalava que eles eram sempre assim, brigavam o tempo todo, mas não se desgrudavam.

Raul, o quarto filho, mostrava-se uma criança relativamente tranquila, e quem, aliás, até hoje não teve atendimento demandado seja pela creche, seja pela escola – onde ingressou no ano de 2009, com bom comportamento e aproveitamento escolar –, seja pelo SASE, que passou a frequentar. O pequeno, a quem vamos chamar de Chayse, quando se cansava do carrinho – sempre o mesmo era escolhido no baú de brinquedos, a cada vez –, atrapalhava a brincadeira de todos, mas não gerava atitude agressiva dos irmãos que, mesmo a contra gosto, toleravam as interrupções, e se revezavam em tentar fazê-lo voltar a seu brinquedo próprio.

Nem sempre eles vinham todos. No ano de 2009, por exemplo, Raul já não comparecia, pois teria que faltar aula se participasse do atendimento, o que não se justificava, em seu caso. Tárik também teria que faltar à aula, e vinha de forma bastante irregular. Não poderíamos, no entanto, mudar o turno do atendimento, pois é apenas pela manhã que a mãe tem disponibilidade em seu serviço para comparecer às consultas. Fizemos algumas tentativas de atendê-los individualmente, no turno em que não estavam em aula, mas o único com quem conseguimos manter alguma sistemática de

trabalho foi Jaderson, que podia vir pela manhã, quando a mãe, irregularmente, o trazia. Os demais, em geral não compareceram, e nas poucas vezes que o fizeram mantiveram a atitude distante e desinteressada.

Jaderson, quando sozinho, estabeleceu um brincar que colocava em cena a perseguição de um boneco por um bicho furioso, e as sucessivas estratégias de fuga e proteção de que o boneco ia lançando mão. É interessante assinalar que o comportamento escolar de Jaderson, como descrito anteriormente, foi entendido pela escola como inviável para uma classe regular, e ele passou a frequentar a classe especial, sob a alegação, justificável, a nosso entender (considerando a precariedade dos recursos educacionais disponíveis⁴⁴), de que esta contava com menos alunos e com uma professora supostamente mais preparada para adaptá-lo à rotina escolar, mesmo que ele não apresentasse sinais de deficiência cognitiva. Mesmo assim, foi apenas quando da troca desta profissional que pode se estabelecer um vínculo entre Jaderson e a professora – uma situação transferencial, diríamos na psicanálise –, o qual permitiu que ele permanecesse na sala de aula, ainda que na classe especial.

De forma mais geral, diríamos que, até o final de 2009, a situação da família nas instituições manteve-se problemática, com alguns períodos de relativa calma e outros de intensa conturbação. Dificuldades institucionais acumuladas fizeram com que o Conselho Tutelar tivesse encaminhado o caso deste grupo familiar à Vara da Infância e da Juventude, com o pedido de institucionalização das crianças e perda do pátrio poder da mãe, com acusação de negligência e incapacidade de disciplinar os filhos. Durante o

⁴⁴ É de se relatar que o nosso primeiro movimento, ao assumirmos nossa função de psicóloga da Unidade Sesc, em 2006, foi o de propor parceria com a Escola Estadual de nosso território de abrangência, sendo tal proposta recebida com entusiasmo pela sua diretoria no momento. Tínhamos já, em nossa bagagem, uma experiência que se pode dizer bem sucedida com a Secretaria de Educação do município de Charqueadas (RS), entre 1998 e 2000. A proposta, na situação atual, era formarmos, em seminários semanais, um grupo de quatro educadores (com vocação para acolher processos de inscrição na leitura e escrita), tendo como retaguarda um supervisor (e pleiteávamos para o futuro ainda um orientador) educacional, a psicóloga e toda a Unidade Sesc. O projeto previa, portanto, a lotação de apenas cinco novos profissionais para assistirmos um número considerável de crianças com dificuldades nas séries iniciais (este havia sido apontado como o problema mais difícil enfrentado pela escola, mais até do que as chamadas dificuldades com o comportamento). Isso se mostrava aparentemente factível naquele momento; mas, com a mudança do Governo do Estado, ao final do mesmo ano, nossa proposta não encontrou qualquer ressonância.

último semestre deste ano, a mãe foi convocada tanto pela escola de Gilson quanto pela de Tárík a permanecer no ambiente escolar, quando eles estivessem em aula, como condição para mantê-los nestes estabelecimentos.

Jandira viu-se pequena para tanta demanda, precisou renegociar seu contrato de trabalho – o que trouxe um acréscimo de tensão na relação patroa-empregada –, mas tentou cumprir a determinação escolar. Acabou tendo seu esforço recompensado pelo fato de ambos terem sido aprovados ao final deste ano, embora tenha sido sugerido que Gilson buscasse outra escola. Contudo, em novembro deste mesmo ano, um acontecimento decisivo teve lugar, protagonizado por este mesmo menino. Aliás, a palavra protagonista assume aqui toda a sua relevância, em nosso entender.

Eis que um dia Gilson sumiu. Por três dias não deu sinal de vida e a mãe, em pânico, percorreu os lugares e as instituições que ele frequentava: foi ao Conselho Tutelar, à emergência do Hospital Conceição, até à delegacia ela foi, lançando por terra a tese da negligência materna, sustentada por uma das escolas e Conselho Tutelar (mas não pelo Posto e pelo SASE). No terceiro dia, Jandira aventou a possibilidade de ele ter ido à Gravataí, cidade em que ainda moravam alguns parentes do lado paterno. Conseguiu descobrir o telefone de uma prima do ex-marido, e lá encontrou o filho. Nem ela sabe como Gilson foi capaz de encontrar o lugar, embora acentue que ele é muito bem orientado quanto a se locomover na cidade, e nunca se esquece um lugar ao qual ele já foi. A prima do pai não sabia que ele tinha fugido, e ele mentiu que a mãe sabia sobre seu paradeiro.

Em seu retorno, Gilson contou que o acolheram muito bem na casa da parenta, ganhou presentes, comeu “até frango com molho branco!”; acabou descobrindo que a casa do pai tinha incendiado e que agora ele andava pela rua, viciado em crack. Ao saber destas coisas, pela mãe, dou-me conta do quanto a história da violência paterna tinha me capturado, impedindo-me de perceber o traumático da perda de um sentido de família, do que tinha ficado sem lugar. Quando o menino vem à consulta com a mãe, digo-lhe que ele tem toda razão, que reencontrar a família do pai é importantíssimo, que fez muito bem em procurá-los, mas que, da próxima vez, não deixasse sua mãe tão

preocupada. Percebi tê-lo surpreendido com minhas palavras; afinal, não estão sempre dizendo que tudo o que ele faz está errado?

Esta intervenção parece ter produzido algum efeito, pois no próximo atendimento ele pediu para entrar sozinho, e disse que queria jogar “Uno” (um jogo de cartas), e este não é um significante qualquer: agora ele podia “se contar” em sua história; o “uno” estava também em certo sentido de “unificação”, que demonstrou na concentração em jogar o “seu” jogo e me vencer na partida, o que o deixou contentíssimo, é claro; era um fato inédito!

Em novo encontro com a família (Jandira e três de seus filhos, os dois mais velhos e o mais novo), o “feito” de Gilson – já devidamente legitimado pela analista – desdobra-se como autorização para conversarem sobre “aquele tempo”, que constatamos (com aquela sensação de obviedade que, “só depois”, certificamos uma verdade ter estado sempre ali, sem que a pudéssemos perceber antes) ser o tempo inconsciente em que todos ainda viviam! Do fato de a casa do pai ter incendiado, brotou uma enunciação de Tárik: de que “ele sabia disso”, pois um dia viu fumaça “lá no morro da Glória”, onde antes moravam com o pai (que de fato é avistável de alguns pontos da Vila Jardim), tendo interpretado que era “a casa deles pegando fogo”, e que “devia ter sido incendiada porque o pai batia neles”, o que Gilson, afirmando também ter visto a cena, corrige: “não seja burro, meu, foi os traficantes que queimaram”. Se o signo “fumaça no morro” pôde ser significado desta forma é porque o olhar da família não tinha se desviado ainda desse lugar mítico.

Nesta sessão, não há dispersão, pois a conversa efetivamente incluía a todos. Gilson pediu ainda para jogar Uno, e eu digo que ele pode jogar com Tárik. Como este último não conhecia direito o jogo, ajudo-o com as cartas de vez em quando, embora fosse evidente que Gilson ganharia o jogo sem a minha intervenção, que acabou acarretando na vitória do irmão. Gilson fica furioso, mas rapidamente se acalma quando aponto isso (ou seja, que ele teria ganhado o jogo se eu não tivesse ajudado o irmão). Explico que ajudei Tárik para que ele também aprendesse o jogo, e eles pudessem então jogar juntos, sem precisarem mais de minha ajuda. Uma palavra mediadora começava a ter lugar para eles.

O poder de mediação da palavra se evidenciou ainda no comportamento de Chayse, o caçula, que na consulta anterior, quando precisou me devolver o amado “carrinho” (que também é apreciado por muitas outras crianças que frequentam o consultório), havia feito um escândalo que deve ter sido escutado a quilômetros de distância, já que não permiti que ele levasse o brinquedo. No momento fatídico da despedida, nesta consulta, quando a mãe diz para o menino entregar o carrinho para a Eliana, ele hesita um momento, olhando-me, e o faz sem qualquer reclamação. E mais. Depois de se afastarem alguns passos, ele retorna correndo para me abraçar e me dar um beijo. Não posso deixar de mencionar que este foi um momento deveras precioso, também para esta que aqui escreve.

Desse caso, queremos ainda trazer o foco para a figura da mãe, que foi de quem este relato partiu. Ao final da última consulta referida, propus que conversássemos apenas nós duas, pois em um determinado momento, no qual ela tinha mencionado a acusação das escolas e do CT – de que ela era negligente e não sabia educar os filhos, pois não sabia impor disciplina –, eu havia perguntado aos meninos se eles achavam que a mãe devia cobrar mais disciplina deles; para nossa surpresa, Gilson respondeu que sim. Coloquei, então, que com certeza ela não era negligente, mas achava que, por alguma razão, ela tinha dificuldade de se impor frente às crianças, e pensava que isso tinha a ver com sua história; que talvez eu pudesse ajudá-la, se ela quisesse conversar sobre isso. Ela aceitou e eu perguntei se conseguiria deixar Chayse com alguém, já que, sempre que conversáramos apenas ela e eu, o pequeno sempre esteve presente. Respondeu que agora já poderia deixá-lo, por um tempo, com os irmãos, e este era um bom momento, porque todos estavam de férias.

No dia agendado, reafirmei que neste dia o espaço era mais dela do que dos filhos, e perguntei como ela estava. Não está bem, é o que nos responde. Está cansada e não se cuida mais, não se importa com o que veste, apenas prende o cabelo (“também não dá para sair despenteada”), mas evita se olhar no espelho, só se preocupa com os guris, toda sua vida gira em função deles. E eles estão sempre pedindo coisas que ela não tem como dar, o que a angustia muito. Antes gostava de se arrumar, de sair, agora não tem mais vontade. Além disso, está cheia de dúvidas, diz que tem pensado em

largar o emprego pois, embora tenha um ano e meio de carteira assinada, mas já trabalhe lá há mais de dois anos, a patroa diz que ela ainda não tem direito a férias; mesmo assim, tem dúvida se é o que deve fazer.

Passa a falar, então, sobre os meninos, as constantes queixas sobre eles; diz que isso acontece porque não confiam em ninguém, já que ela também não confia em ninguém. Que, assim como estamos conversando, ela não conversa com outras pessoas, não tem amigas, não gosta que saibam de sua vida: sempre acha que podem usar o que ela diz, contra ela. Emenda que talvez isso se deva ao fato de ainda ter medo que o ex-companheiro os descubra, está sempre desconfiada. Digo que mesmo que eu já conheça um pouco sobre sua história, gostaria de saber mais sobre sua vida.

Conta-nos, então, a história relatada no início. É de remarcar o fato de ter sido apenas neste momento que isto pode acontecer, pelo lugar que a palavra tinha passado a ocupar na transferência. Antes de escutá-la, neste dia, eu não tinha podido dar a devida dimensão ao fato de ela ser tão sozinha e de ela não confiar em ninguém, mesmo nas irmãs por vezes mencionadas. Referia-se às irmãs adotivas, já que há muitos anos não tem contato com os irmãos de sangue. Entretanto, ela não tem nem nunca teve intimidade com essas irmãs, apenas mantém com elas um contato esporádico, “por causa dos guris”, que pedem para visitá-las.

A dificuldade em disciplinar os filhos aparecia agora como relativa à sua história de maus-tratos, pois ela não poderia “bater” neles, como as pessoas dizem que ela devia fazer: até o conselheiro tutelar falou (*sic*) que, se ela surrassse as crianças de vez em quando, eles tomavam jeito. Para alguém que fora tão parcamente investida pelo desejo do Outro e tão maciçamente tomada como objeto de gozo Dele, ela só podia reencenar, na relação com os filhos, a mesma fantasmagoria. Ela não batia nos filhos, mas eles batiam nos outros, aprisionados no fantasma materno⁴⁵. Respondia assim a uma dupla

⁴⁵ Nesse sentido, é de se fazer observar, que os nomes dos dois filhos que têm maior dificuldade de se incluírem em um laço social, em posição mais “objetalizada” por este mandato de gozo – Gilson e Jaderson (partícula importada dos nomes originais) –, portam a mesma terminação (*son*), que sabemos estar em referência a “filho de”.

demanda: a de tentar recompor seu narcisismo primário através dos filhos, onde não tem lugar para o “não”, e, ao mesmo tempo, a de satisfazer o gozo da posição masoquista exigida pelo sadismo de seu fantasma. Educar e surrar – seriam a mesma coisa? Esta foi nossa pergunta, a qual encerrou a sessão.

Nossa próxima entrevista veio a acontecer no início de janeiro de 2010. Jandira chegou dizendo que estava se sentindo melhor, que vinha se cuidando mais. Andou até pensando em voltar a estudar, mas acha que tem que esperar os meninos crescerem mais um pouco. Conta-me, então, que Gilson e Tárík passaram o Ano Novo com aquela parenta do pai deles, que o primeiro havia encontrado. Ela é quem havia ligado para convidá-los. Os guris voltaram de lá muito contentes, e contaram que encontraram com o pai. Acha que Tárík não foi muito amistoso, “não deu papo”, já Gilson disse ter conversado com ele, e que este teria prometido que iria parar com as drogas, porque queria a família de volta. Ela não acreditou muito nesta possibilidade e acha que os filhos, também não – mas vai saber?

Outro acontecimento também teve lugar neste passeio, pois os meninos descobriram o endereço do tio, irmão de Jandira, que manifestou satisfação em ver os sobrinhos. Este tornou-se músico, toca violão em uma banda, os meninos até assistiram um *show* em que seu grupo tocou na praça (ambos voltaram dizendo que querem ser músicos, como ele). Disseram, ainda, que todos perguntaram por ela e pediram que ela e os outros irmãos também fossem visitá-los. Ela fala que vai mandar Jaderson e Raul com os mais velhos da próxima vez, mas que ela não quer ir lá, ainda tem muito medo do ex-companheiro, e quanto ao irmão, não tem vontade de vê-lo. Esta decisão cabe apenas a ela, apontamos, mas que valeria considerar o fato de que as pessoas mudam, não somos sempre os mesmos. E que para os meninos pode ser muito importante o contato com o tio. Ela reitera que não se opõe que eles se encontrem, concorda que isto pode ser bom para eles; também sabe que é verdade que a gente muda, mas reafirma que por hora não quer encontrar o irmão, mas quem sabe um dia.

Confirmando a fala de que não permanecemos sempre iguais, associa que Gilson disse para ela, que vai mudar neste ano, que vai se comportar na escola e, também, que gostaria de estudar em um colégio militar (!?). Conversamos, ainda, sobre

o processo que envolve o pedido de perda da guarda das crianças, e eu dou a saber que a Unidade recebeu um documento do Fórum, solicitando informações sobre os atendimentos. Ela fala que o conselheiro fez tudo que podia para prejudicá-la (*sic*), e só agora reconhece que ela é uma boa mãe. Pontuo que “antes tarde do que nunca”, e que no meu entender, nesse sentido ela podia ficar tranquila, porque o parecer do Posto conta muito neste tipo de ação judicial, e que nós deixaríamos clara a sua condição de cuidar dos filhos.

A dificuldade das instituições de lidarem com as situações que derivam de casos como estes aqui descritos é de uma evidência avassaladora. E não é para menos, já que a perspectiva desde onde elas são interpretadas, segundo a historiografia, é de afirmação de um ideal social que, em seu cerne, está orientado para reafirmar o mesmo movimento de exclusão que as condicionam. Além disso, o fascínio gerado pela violência – como testemunhamos em nossa própria relação transferencial com esta família – induz a uma cegueira generalizada, quanto à singularidade com que são vividos os processos de subjetivação, a cada caso.

A idealização que reveste a noção de “família” – e que norteia a abordagem institucional – obtura, muitas vezes, a possibilidade de percebermos as múltiplas formas com que ela está de fato operando no tecido social. E, mais do que não ajudarmos, podemos estar concorrendo – de forma superlativa – para a sua cristalização. Contribuir para realçar esta reflexão, que se decanta igualmente de inúmeros outros estudos, foi o que nos moveu a trazer este caso, que tanto nos ensinou quanto à orientação do exercício clínico e também quanto aos impasses e desafios institucionais que se colocam aos que desejam se ocupar do que se apresenta “excluído” da norma social. Tal “exclusão” está incluída em seu próprio funcionamento, como o estudo da história nos apontou.

Não encerraremos este caso sem assinalar o quanto fomos surpreendidos pela fluência narrativa agenciada por Jandira, quando um silêncio se ofereceu para escutar ela *se* contar em um campo relacional construído a várias voltas no tempo. Ela nos atestou ser isto possível – mesmo para alguém confrontado desde sempre com situações tão adversas, e tendo ainda estudado tão pouco.

Caso 3. Wilyam: luto e abertura do desejo

Em junho de 2007, a médica que acompanha Wilyam, desde seu nascimento, nos pede para fazermos uma avaliação do menino, porque, com 10 anos, estava ainda repetindo a 2ª série; sua mãe lhe parecia uma pessoa muito complicada, agressiva, usou álcool toda a gestação, vivia fazendo “barraco” por coisa nenhuma no Posto. Quando ele repetiu a segunda vez a 1ª série, chegaram a suspeitar que o menino tivesse a Síndrome do Alcoolismo Fetal, e por isto, já em 2005, fora solicitada uma avaliação neurológica; mas, enfim, esta não havia acusado problemas.

Na entrevista com a mãe, uma mulher negra “vistosa” de trinta e poucos anos, esta me conta que Wilyam é um menino agitado e muito agressivo com as irmãs (de oito e quatro anos), e que não quer saber de estudar. Da gestação diz que foi complicada, porque se incomodou muito. Tinha sido denunciada, por uma irmã, por maus-tratos do primeiro filho, do qual acabou perdendo a guarda para o pai, quando o menino tinha dois anos – ela já grávida de Wilyam, de outro homem, com quem não viveu muito tempo. Interpreta a situação da perda de guarda como “maldade” da irmã; afinal, ela até batia no filho, mas era “só quando precisava”. Não teve mais contato com este filho, Wilyam só o conheceu de vista e, quando perguntou por que não podia conversar com ele, ela me diz que “desconversou”, falou que a tia armou uma intriga. É curioso que Wilyam se dá muito bem com esta tia, que mora na casa ao lado, e também com o primo, cinco anos mais velho.

A mãe reafirma várias vezes que dá duro o dia inteiro para poder sustentar a família (é faxineira). Conta que o marido (pai das meninas) está preso por assalto, e que estava grávida de Wilyam quando o conheceu e que este o registrou como filho – mas o menino não gosta do padrasto, nem de carregar seu sobrenome. O pai biológico também é, ou era, assaltante, ela não sabe mais dele, acha que era uma pessoa ruim, não fez questão de aproximá-lo do filho, mas também não proibiu de vê-lo. Só uma vez, quando Wilyam tinha quatro anos, o pai foi visitá-lo.

Sem muita paciência com os filhos, como ela conta, tem consciência de ser “estourada”, admite que bate neles com frequência, mas não chega a espancar. Quem mais apanha é Wilyam, porque está sempre aprontando: quando pede para ele fazer alguma coisa, ele não faz, e ela vive sendo chamada no colégio por causa do menino, que também está sempre provocando as irmãs. Ainda bebê, ficava o dia todo com ela, no carrinho, para poder trabalhar, quando não tinha com quem deixá-lo. Wilyam chorava muito e ela ralhava também muito. Quando podia, pagava uma mulher, que tomava conta de várias outras crianças, para ficar com ele. Não sabe dizer como ele ficava. Só amamentou no primeiro mês, pois tinha que trabalhar.

De sua família fala pouco: ao todo são nove irmãos: três homens (um morto por complicações de um ferimento de arma de fogo e os outros dois presos por assalto) e seis mulheres; o pai e a mãe bebiam, os irmãos constantemente brigavam entre si. Só se dá bem com uma irmã, que está com AIDS. Outra irmã, com quem também se relacionava, morreu igualmente da mesma doença, e ela toma conta de seu filho, um adolescente “problema” de 16 anos, que não quer fazer nada, nem estudar nem trabalhar; ela receia que ele se envolva no tráfico. Apesar disso, o jovem não incomoda porque é muito quieto, mas ela não pode sustentá-lo a vida inteira e, por isso, está sempre cobrando uma atitude do menino, que nada responde. Acha que ele também precisa de atendimento, mas tem certeza que não viria, nem ao médico ele aceita vir. Wilyam gosta muito dele, ele e o primo são os únicos com quem o rapaz conversa na família, mas a mãe não sabe sobre o que eles falam.

A avó materna também morreu de AIDS, há poucos anos; o avô faz mais tempo, por problemas pulmonares. Revisando o prontuário constatamos que Wilyam foi considerado um bebê de alto risco, pela precariedade do vínculo com a mãe e pelas condições sociais da família. Um dado chamou-nos atenção: com dois anos e meio o menino enfiou uma colher em um ouvido, que chegou a sangrar, mas não afetou o tímpano. A agressão ao orifício da escuta, esse que é impossível de ser fechado (aos gritos maternos?), como nos fez observar Lacan, é um indicativo de que a pulsionalização de seu corpo se deu de forma problemática.

Do nosso primeiro contato com Wilyam, na semana subsequente à entrevista com a mãe, anotamos apenas que era um menino bastante arreado, que praticamente não falou na consulta. Quanto ao desenho que fez no quadro branco que tenho em minha sala, ainda lembro bem, por ter me chamado a atenção: esboçou uma cadeia de montanhas e nela incluiu túneis e pontes, construindo caminhos. Na próxima consulta, ele não compareceu. Encontramos a mãe na sala de espera da Unidade, já em outro dia, e ela disse que esqueceu e pediu-nos para remarcar o atendimento, mas faltaram novamente.

Em setembro de 2008, Wilyam foi reencaminhado à Unidade de Saúde com solicitação de atendimento psicológico, agora já pelo Conselho Tutelar, por problemas de agressividade na escola e em casa, com as irmãs; apontava-se, ainda, o problema do descontrole materno. Ou seja, a escola acionou o CT, que chamou a mãe, e esta agregou a situação familiar, fazendo-o de forma “descontrolada”. Em nova entrevista com a mãe, ela nos colocou que, no outro momento, não conseguia trazê-lo porque, senão, teria de faltar ao emprego, e ela não podia deixar de trabalhar e ele, sozinho, não viria. Achava que ele estava mais rebelde, “é o próprio capeta”, e ela não sabia mais o que fazer, além de gritar com ele e surrá-lo frequentemente.

Acha que ele piorou depois da morte do primo, aquele que morava com eles. Este foi assassinado na frente de casa por uma gangue, mas dizem que foi por engano, queriam pegar outra pessoa. Wilyam ficou muito abalado, até ela ficou. Não conversaram sobre o assunto, mas a mãe “cobra mais ainda dele para que ele não acabe igual”. Reconhece nossa razão, quando apontamos o quanto é difícil para os meninos conviverem com a situação de violência na Vila e com a pressão para que se envolvam nos conflitos. Apontamos ainda a angústia que devia estar movendo as manifestações ruidosas do filho e pedimos que ela tenha mais paciência e converse com ele. Ficamos sabendo que está com novo companheiro, desta vez um trabalhador, e que Wilyam até parece gostar dele, que, contudo, não interfere na educação do menino. Marcamos a próxima entrevista com a mãe e o menino, juntos.

Quando chegaram, no dia marcado, Wilyam estava com um capuz que lhe cobria praticamente todo o rosto (fantasiado, ao meu olhar, de adolescente delinquente),

encolheu-se na cadeira e manteve o olhar no chão. Pedi que a mãe dissesse por que estavam aqui. Ela repetiu as mesmas queixas, pintando o tal capeta. Perguntei se ela tinha alguma coisa de bom para me contar sobre ele, e ela diz que ele só tem dado problemas. Dirigindo-me ao menino, disse que lembrava bem do desenho que ele fez no quadro quando esteve aqui no ano passado. Pergunto se ele ainda se lembra do que desenhou, e ele assente com a cabeça. À minha pergunta do que está acontecendo com ele, respondeu que tinha raiva. Raiva do que? “Raiva de sentir raiva”.

Embora ele falasse da raiva, o que eu sentia era a presença de uma tristeza profunda e comovente. Disse, então, que ele deveria ter razões para sentir a raiva que sentia, e que o melhor remédio que eu conhecia era conversar, já que senão tudo o que se pode fazer é explodir de raiva – e parecia que era o que vinha acontecendo com ele. Expliquei sobre meu trabalho e perguntei se ele concordava que a gente se encontrasse toda a semana para conversar, até isso passar. Ele disse que sim. Perguntei, ainda, se a mãe tinha que vir junto ou se ele queria fazer isso sozinho. Ele preferiu vir sozinho.

A mãe vem trazê-lo no dia marcado e me diz que foi ele quem se lembrou da consulta. Por sete meses, Wilyam compareceu semanalmente em meu consultório, onde o escutei falar – em um baixíssimo tom de voz e no entremeio de longos períodos de silêncio, em que apenas jogávamos – de muitas coisas que lhe davam raiva: do fato de que “aquele que eu tenho como pai” estava preso (mas que não é o ex-companheiro da mãe, é um vizinho de quem ele sempre gostou muito e que o trata como filho); do assassinato do primo e de mais duas pessoas de quem ele gostava e que eram amigos dele; do medo que tinha de perder mais pessoas e de ele mesmo morrer; da situação de “guerra” que envolve os homens neste lugar; de não entender o que aconteceu com seu irmão e nem da briga da mãe com a tia; do pai biológico que não quis saber dele; do padrasto que o criou e que batia nele e na mãe; das brigas com esta e do fato de achar que ela protegia as irmãs. Sempre que ele falava da raiva, eu pontuava o quanto achava triste o que ele estava me contando, e Wilyam assentia com a cabeça.

É verdade que estas falas não aconteceram sem minha ajuda. Especialmente a situação de “guerra” no território, associada a tantas perdas dolorosas, apoiou-se inicialmente na minha versão, do que eu achava que ocorria, nomeando a minha tristeza

de constatar uma engrenagem que roubava a vida de tantos jovens neste lugar. Wilyam começou então a preencher a minha história com falas que começavam com “teve uma vez que aconteceu tal coisa”, que então ele narrava. Foi esta narração conjunta – mas que eu atribuía a ele, com frases como “isto que tu me contaste me ajuda a entender melhor o que acontece no bairro” –, que o fez perceber (exercitando um tempo de compreender) o quanto ele estava implicado (alienado em um código que prescrevia a sua morte) nisso, e uma interrogação sobre se ele precisava ocupar este lugar, para ser um homem, se esboçou (como um movimento de separação). Este efeito de sujeito, que então se produziu, obviamente irradiou-se para o seu cotidiano, o que comecei a depreender quando, na sua chegada, ele me dizia “tô calmo”, ou, “não briguei esta semana”, o que era confirmado pela mãe, em encontros eventuais na Unidade, que dizia terem parado as reclamações da escola e que ele não batia mais nas irmãs.

Em março de 2009, recomeçando as aulas, ele veio apenas mais uma vez, em que falou justamente do reinício do período escolar e do reencontro com os amigos. Estava contente por estar começando a 4ª série. Falou, ainda, que a família andava mais calma e que o novo companheiro da mãe era um cara legal. Perguntei como faríamos agora para remarcar nosso horário, já que os dias em que para mim eram possíveis de agendar atendimento, no turno inverso ao da sua escola, coincidiam agora com a oficina de jardinagem oferecida pelo SESC⁴⁶ que ele frequentava desde o ano passado e de que gostava bastante. Disse que queria continuar vindo, e então tentamos ainda um horário em que ele sairia um pouco mais cedo da atividade e eu sairia um pouco mais tarde da Unidade. No dia marcado, ele acabou se atrasando muito e eu já havia ido embora. Eu havia deixado avisado na administração que, caso ele aparecesse, poderiam remarcá-lo para o mesmo dia e horário na outra semana, o que foi feito, mas então ele não compareceu.

⁴⁶ Serviço Social do Comércio. A sede campestre dessa entidade se localiza no território de nossa Unidade de Saúde, definindo genericamente esta região do bairro Vila Jardim, razão pela qual esse nome foi também atribuído à Unidade de Saúde. A entidade oferece algumas oficinas à comunidade em seu entorno.

Entendi que o nosso trabalho conjunto estava encerrando, pelo menos por hora. Foi o que eu lhe falei, quando nos encontramos por acaso, em outro momento, e ele se aproximou de mim, dizendo: “agora eu tô me controlando”. Pedi, então, que sua mãe viesse conversar comigo, para eu dizer isso para ela. Quando ela me procurou, confirmou que ele estava bem, é “outra pessoa”, embora ainda “apronte” das suas, ou seja, entendo, também é o “mesmo” (“mudar e continuar sendo o mesmo” parece-nos de fato uma boa definição para o resultado de um processo de análise). Quando eu perguntei sobre o que ele “aprontava”, a mãe disse que ele não a atende como gostaria. E o exemplo que deu foi: “se eu digo que é para ele botar um vaso em tal lugar, ele bota em outro”. Quando eu disse que cada um precisa encontrar o seu jeito de fazer as coisas, passou a considerar que talvez ela é quem fosse muito sem paciência pois, se não fazem as coisas como ela quer, ela já briga, não quer saber de nada (ou seja, das razões do outro).

Coloquei a importância de ela considerar o lado do Wilyam, que ele precisava se afirmar, tentar fazer as coisas à sua maneira, ainda mais agora que estava ficando adolescente. Disse, ainda, que “ele é um amor de menino”, e que aqui (no bairro) é um lugar bem complicado para um guri virar homem, sem precisar se envolver na criminalidade, e que a ajuda dela era muito importante para isso; e que, pelo menos neste momento, já não precisava de atendimento com a psicóloga. Quando eu falei isso (já pensando por que as palavras entre aspas tinham escapado pela minha boca), ela sorriu e disse que gostou muito do que eu falei. Com isso encerramos a consulta e o atendimento, sendo esclarecido que podiam me procurar caso precisassem ou desejassem. Após este dia, sempre que casualmente nos encontrávamos com esta mãe, na Unidade, eu mandava para ele um abraço.

A questão que nos colocamos, acima, trabalhou ainda muito tempo em nossa reflexão. Acreditamos que a melhor forma de abordá-la seja abrir algumas considerações sobre o lugar da transferência no caso. Durante o atendimento, constatava que minha emoção era tocada de forma maciça, e sentia que meu afeto pelo menino transbordava; tinha constantemente o impulso de abraçá-lo. No entanto, jamais cedemos a estes empuxos simplesmente por julgar, talvez de forma intuitiva naquele momento,

que não deveríamos fazê-lo. Aqui vale uma digressão: não temos, especialmente com esta clínica, uma postura demasiado distante. Consideramos uma atitude acolhedora, requisito fundamental para marcar uma disposição receptiva à subjetividade das pessoas que nos chegam. Por outro lado, também temos claro que tais pessoas, muito frequentemente, são colocadas na posição de objeto de um saber assistencial, o qual oscila entre a indiferença brutal e a pessoalidade extremada. Uma interrogação permanente sobre a posição ética a ser sustentada no encontro clínico, portanto, não pode ser negligenciada.

A ética da psicanálise, de não gozar com o seu paciente, permanece como um horizonte norteador, imprescindível para discriminar os fatores que decidem sobre a proximidade que cada caso requer. É assim que, em momentos em que testemunhamos uma dor extrema que nos é confiada, fundamentalmente vinculada a situações de luto, o recurso de abraçar (a)o paciente, sustentada na verdade do desejo na transferência, ao final de uma consulta, parece-nos ter um certo efeito de recomposição, diríamos, mesmo, corporal, que garanta, minimamente, a sustentação de um sentido de continuidade. Este ato – para nós, terapêutico – poderia ser traduzido em palavras (mas as palavras não podem traduzi-lo enquanto ato), como: “sim, é verdade que houve todas estas perdas, no entanto a vida continuará a trazer encontros possíveis”.

Por que, então, não abraçamos Wilyam, enquanto testemunhávamos seu pungente trabalho de luto? Ora, porque pudemos perceber que o impulso localizava-se em “mim”, tendo se produzido em um campo relacional, e, portanto, não deveríamos atuá-lo cegamente. No “só depois” da reflexão do caso, pensamos que ao “descontrole” materno, pela via da agressão, e que submetia o filho ao lugar de objeto, eu “me” tomava, na transferência, pelo impulso do “descontrole” amoroso, e que, se a ele cedesse, também colocaria a criança, fatalmente, nesta mesma posição.

Barrar o “meu” gozo foi, como o entendemos, o operador transferencial deste trabalho analítico, que produziu no menino a possibilidade de se “controlar”, conforme suas palavras. No entanto, quando eu disse para a mãe que ele “é um amor de menino”, referindo-me ao seu produto, e que até então ocupara o lugar de objeto desvalorizado, tanto por ela quanto pelas instituições, parece-nos que então pôde ser reintroduzido um

valor (suportado pela verdade do desejo de analista), que veio a funcionar como uma quebra de certeza dos lugares subjetivos previamente existentes. E é por isso que, sempre que encontrávamos com a mãe, mandávamos um abraço a ele, “através dela”.

Desta estratégia de intervenção do saber inconsciente em ato, parece ter resultado a possibilidade de que, em abril do corrente ano, Wilyam tenha solicitado o retorno ao atendimento. Motivo? Outro primo seu, irmão do outro rapaz assassinado – e que estava morando em sua casa, depois de ter saído da instituição socioeducativa, onde cumpriu medida de internação por seu envolvimento com o tráfico de drogas –, também fora assassinado.

A forma como o pedido de atendimento nos chegou parece-nos indicativa das voltas que a demanda precisa percorrer para constituir um endereço: um dia recebemos um telefonema da assistente social do SASE, que ele também frequenta, dizendo que a mãe estava irritada, por ter vindo ao Posto e não ter nos encontrado, para agendar horário para o Wilyam, que a escola estava solicitando. Perguntamos à assistente social como ele estava no SASE, e ela nos respondeu que lá ele estava muito bem, ninguém estava fazendo queixa dele. Orientamos, então, que a mãe nos procurasse nos dias e horários em que estamos na Unidade, o que logo se cumpriu.

Quando nos encontramos com a mãe, perguntamos sobre o que estava acontecendo na escola, e ela deu a resposta de que na escola estava tudo bem, nunca mais teve reclamação, que o problema era no SASE (!). Demo-nos conta, então, de onde partia o pedido, o que ela confirmou, dizendo que o filho andava muito nervoso, e contou-nos, neste momento, sobre a morte do sobrinho. Todos haviam ficado abalados com o acontecido, estavam todos nervosos em casa. Disse então que ela e o filho vinham brigando muito e que, no meio de uma discussão, ele disse: – “... e vê se tu marca hora com a Eliana, porque eu e tu estamos precisando!” (é interessante sublinhar aqui o fato de ela ter escutado a demanda do filho).

Desde então, Wilyam retornou às suas consultas semanais. Uma diferença com o tempo anterior é que agora ele fala mais, sem que precisemos muito ajudá-lo; oferecemos o silêncio, e este tende a ser ocupado com sua própria palavra. O fato de

salientarmos a necessidade do silêncio, para que um sujeito venha a comparecer para ocupá-lo, não implica, no entanto – no que se refere a uma proposição quanto à técnica – que este seja, para nós, o único movimento em que o terapeuta/analista deva se engajar, como pensamos que este caso bem o explicita.

Parece-nos mesmo que, em se tratando de uma clínica que coloca o corpo tão maciçamente no ato, o acesso ao campo da linguagem passa pela disposição à palavra, inicialmente aportada sobretudo na voz do terapeuta, agindo como um convite à palavra do outro. Seja, como no caso, auxiliando, com suas perguntas, o paciente a construir uma narrativa, seja pelo recurso a uma fala um tanto chistosa – pela alusão ao terceiro ausente que a caracteriza –, que propõe jogos de linguagem, que possam recompor, minimamente, a relação da linguagem com o pulsional e constituir um campo comum. Se este campo não for estabelecido, uma oferta apenas de silêncio, neste contexto, pode ser muito ameaçadora, mas já não o será no “só-depois”. Dito de outro modo, em nosso entender, o silêncio deve ser ofertado ao tempo de compreender; a passagem do instante de ver ao tempo de compreender, em algumas situações clínicas, pode ser facilitada pela introdução das possibilidades da palavra, por parte, obviamente, de quem as reconhece.

Quando as palavras de Wilyam agora faltam, passamos, a seu convite, pelo tempo dos jogos, como um tempo intervalar, para ele necessário, entre os momentos em que faz uso da palavra. Assim, na transferência com a analista, o sujeito vai estabelecendo as distâncias necessárias, entre ele e o Outro, instituindo uma nova configuração do pulsional. Ultimamente ele tem trazido muitos sonhos: com montanhas escuras (como seu primeiro desenho, vale lembrar), das quais ele vai se esquivando, como pode, sempre com medo de ser esmagado, ele meio que voando, meio que sendo transportado. Também sonhou com ele e a mãe se enfrentando em um tribunal, em que os dois são advogados, *divididos por uma mesma causa*, que é vaga, acha que tem uma briga de *pais no meio*. E, ainda, tem se repetido um sonho, em que anda em um ônibus, e é obrigado a dirigir, na *falta* de *outro* motorista. Percebe-se excitado e com medo, às vezes se perde, como quando foi dar em uma vila, habitada só por pessoas negras, e ele se perguntava *como ia poder sair dali*.



5. (In)conclusão – As margens do Gozo

A bela obra *Nexo # 6*, da *Série Nexos* (2000), de Manuel da Costa⁴⁷, veio em nosso auxílio, para emprestar a fulgurante imagem dialética da tensão irreduzível no encontro entre o recurso do simbólico e a verdade do real fragmentário⁴⁸, à que temos acesso. Reconhecemos que a produção desta tese encontra guarida no que Simoni e Rickes (2008) denominaram de “*percurso-pesquisa*” no artigo “Do (des)encontro como método”, por ter se constituído na “escrita de uma trajetória de olhar/escuta que opera pela recuperação, num tempo *a posteriori*, de seu rastro, mais do que dá visibilidade a um ponto de chegada” (idem, p. 97). No entanto, acrescentaríamos, nem por isso somos dispensados de perseguir o esboço de seu contorno.

Para isso, no primeiro capítulo deste texto situamos o ponto de partida do nosso trabalho em uma discussão sobre o mal-estar em solo brasileiro. Nela apoiados, buscamos construir um ponto de ancoragem e enlace para algumas vagas intuições e múltiplos interrogantes, despertados por nossa inserção profissional no território de abrangência de uma Unidade de Saúde, em um bairro da periferia da cidade de Porto Alegre. A partir dela, elegemos, como uma de nossas principais metas de pesquisa, a contextualização histórica das formações sociais que deram corpo ao mal-estar que se atualiza no tempo presente das tensões nas relações sociais das cidades brasileiras.

O estudo da historiografia nos possibilitou conferir maior especificidade ao embate entre forças sociais desiguais e antagônicas – figuradas nas posições senhor e

⁴⁷ Autor também do projeto gráfico da capa da tese. A *Série Nexos* completa e outras coleções de seu trabalho podem ser acessadas no site www.manueldacosta.net.

⁴⁸Os fragmentos utilizados nas duas obras apresentadas foram coletados nas sarjetas das ruas de Porto Alegre (conforme comunicação pessoal do artista).

escravo –, que caracterizou o fundamento e o transcurso de nossa história local, regional e nacional. Dedicamo-nos, então, a rastrear – no campo da historiografia – a existência das condições para o agenciamento discursivo da parte mais frágil da contenda. Neste exato momento de escrita – no tempo, portanto, do “só depois” –, verificamos que fomos conduzidos a este trabalho, pela mesma aposta fundamental que faz o psicanalista: a de que, mesmo nas condições mais adversas, um sujeito pode vir a se revelar; faz sentido, portanto, que tenhamos buscado, no campo da psicanálise, o saber sobre o traço, o significante, a cadeia de linguagem capaz de lhe dar sustentação. Esperamos, com o nosso trabalho, ter contribuído para dar pertinência a tal questão – a relevância de reconhecermos a malha discursiva que emana do tempo da escravidão –, ancorados em argumentos da clínica.

O tema que trouxemos se situa, de forma incontornável, na dimensão do político. Para lhe dar relevo, propomos partir de um artigo póstumo de Hannah Arendt (2002), de data ignorada, com o instigante título “Será que a política ainda tem de algum modo um sentido?” – texto já trabalhado em nossa dissertação de mestrado (Mello, 2004a). Arendt inicia este ensaio esclarecendo que, para a questão sobre o sentido da política a resposta é simples e conclusiva, por remontar à própria existência da esfera política: “o sentido da política é a liberdade” (Arendt, 2002; p.117). No entanto, a partir de experiências efetivas e desastrosas havidas na política do século XX – e das ameaças que ainda dela podem resultar –, a questão, tal como expressada no título, “soa de um modo muito mais radical, mais agressivo e também mais desesperado” (idem).

Ressoam nesta pergunta (será que a política ainda tem de algum modo um sentido?), segundo a autora, de um lado “a experiência com as formas de governo totalitárias em que o todo da vida dos homens pretensamente tornou-se totalmente politizado” (idem, p.117) – acabando com a liberdade –; e de outro lado, “o desenvolvimento monstruoso das modernas possibilidades de aniquilação cujo monopólio é detido pelos Estados” (idem), e que ameaça não apenas a liberdade, mas a própria continuação da existência da humanidade e, talvez, de toda vida orgânica sobre a Terra, o que torna questionável toda e qualquer atividade relacionada à política. Portanto, a falta de sentido que afeta a política em termos gerais ficaria explícita no vazio a que conduzem todas as situações políticas particulares. E, argumenta a autora,

quando se parte da lógica que acompanha tais fatores e quando se admite que nada do que seja hoje conhecido possibilita prever alteração no curso do mundo, tudo o que resta é acreditar que qualquer alteração radical que leve à salvação só pode resultar de um milagre. Para nos livrarmos do preconceito que vê o milagre como fenômeno exclusiva e estritamente religioso, diz que convém recordarmos que

o quadro inteiro de nossa existência real – a existência (*Existenz*) da Terra, da vida orgânica sobre ela, e a existência (*Dasein*) do gênero humano – apóiam-se sobre um certo tipo de milagre. Pois do ponto de vista dos fenômenos universais e das probabilidades que os presidem, o próprio surgimento da Terra é uma impossibilidade infinita (Arendt, 2002, p.120).

O mesmo vale para o surgimento da vida orgânica a partir da natureza inorgânica, ou para o surgimento da espécie humana a partir da vida orgânica. Nesses exemplos, torna-se claro que,

sempre que ocorre algo novo, esse algo acontece de modo inesperado, imprevisível e, em última instância, inexplicável de um ponto de vista causal, passando a figurar como um milagre na conexão dos acontecimentos previsíveis. Em outras palavras, cada novo início é, segundo sua natureza, um milagre quando visto e experimentado da perspectiva dos processos que ele necessariamente interrompe (Arendt, 2002, p.120).

Existe, contudo, segundo Arendt, significativa distinção entre as infinitas impossibilidades nas quais repousa a vida do homem na terra e os milagrosos eventos que se sucedem no próprio território das ocupações humanas – o que atesta a existência de um “feitor dos milagres”, que é o próprio homem, e seu dom de agir, de estabelecer um novo início, de tomar a iniciativa e começar algo novo. A asserção de que o milagre da liberdade está inserido nesse poder de iniciar, que, por sua vez, se vincula ao fato de que todo homem, ao nascer, é, ele mesmo, um novo início, é recorrente em toda a obra da autora. No entanto, Arendt esclarece que a noção que identifica a liberdade com o ato de iniciar não nos é muito íntima, porque “na linha de nossa tradição do pensamento conceitual e de suas categorias encontram-se a identificação da liberdade com o livre arbítrio e a compreensão do livre arbítrio com a liberdade de escolher entre coisas dadas de antemão, mas não a liberdade de querer simplesmente que isso ou aquilo seja assim ou assado” (idem, p.121).

A essa tradição acrescenta-se a convicção, difundida desde o fim da Antiguidade, de que a liberdade não só não se concentra na ação e na esfera política, mas, ao invés disso, ela só se torna possível quando o homem despreza a ação, abstrai-se do mundo e encerra-se em si mesmo, evitando a esfera política. A autora conclui afirmando: se a falta de saída em que caiu o mundo e a expectativa de milagres estão na mesma linha,

essa expectativa de modo algum nos remete para fora do âmbito político original. Se o sentido da política é a liberdade, então isso significa que nós, nesse espaço, e em nenhum outro, temos de fato o direito de ter a expectativa de milagres. Não porque acreditemos (religiosamente) em milagres, mas porque *os homens, enquanto puderem agir, são aptos a realizar o improvável e o imprevisível, e que realizam-no continuamente, quer saibam disso, quer não* (Arendt, 2002; p. 122, grifos nossos).

E, quando os homens não puderem agir, realizam o milagre de reconstruir os meios para que isto seja possível, como nos atesta a história da escravidão em nosso país (e acreditamos que no mundo). O legado desta perseverança – que veio dar contorno à improvável e imprevisível inscrição dos novos traços discursivos que brotaram de tal experiência –, é que precisa e urge ser resgatado e reconhecido no espaço público, que confere legitimidade aos discursos.

Mais um autor ainda pede passagem, nesta reflexão sobre o âmbito da política, introduzindo-se em nossa discussão sobre o mal estar em solo brasileiro. Havíamos já lido (e entrado em consonância com), alguns meses antes de nosso momento de escrita, o texto “Sobre o mal-estar, na modernidade e na brasilidade”, do livro *Arquivos do mal-estar e da resistência*, de Joel Birman (2006), um livro entre os tantos empilhados à nossa volta. É realmente muito curioso o tempo e o lugar que uma leitura acontece, em uma escrita...

A economia e a distribuição do gozo como ferramentas, para pensar as singularidades do mal-estar na brasilidade, é o foco deste trabalho de Birman. Fornecendo uma preciosa historicidade do mito freudiano da horda primitiva (como construção de um mito das origens da constituição da modernidade), ao aludir a construção do mito do pai tirânico – que deseja manter para si o monopólio do gozo, contra o qual os filhos se rebelam, fundando a sociedade fraterna –, às ressonâncias, em

Freud, do ato de decapitação dos reis, na Revolução Inglesa, tanto quanto na Francesa, em que um ato inaugural de morte funda a ordem social moderna.

E se o poder *absoluto* dos reis era legitimado pela soberania *absoluta* de Deus, eis que, na modernidade, *Deus está morto*, como formulado por Nietzsche. É o fim da semiologia e a instauração da hermenêutica, com a conseqüente multiplicidade de intérpretes e interpretações, como postula Foucault (2002), gerando um conjunto de efeitos éticos, estéticos e políticos. O *desamparo* é a conseqüência exaustivamente trabalhada por Freud em “O mal-estar na Civilização⁴⁹” (1930).

A nova tarefa de delinear o campo das possibilidades para o *gozo próprio*, considerando a pertinência do *gozo do outro*, aponta para a produção da angústia, frente à perplexidade da inexistência de fronteiras que sejam inequivocamente reconhecidas e legitimadas por todos. Considerando-se que a modernidade não correspondeu ao desejo da justa distribuição dos gozos, restaurando as hierarquias e desigualdades, houve um incremento do narcisismo, já que cada um cuidava apenas do seu, à custa da extorsão do gozo do outro. E, devemos ainda considerar que:

Tudo isso se articulou nos registros individual e coletivo, na medida em que neste também, como naquele, se disseminou aquilo que Freud denominou de *narcisismo das pequenas diferenças*. Com efeito, povos, nações e etnias se confrontavam brutalmente em nome da preservação e da expansão do gozo próprio, procurando apropriar-se ostensivamente do gozo do outro (Birman, 2006; p. 71).

Este caminho de análise, no qual acompanhamos Birman (2006), nos servirá para aportarmos, com o autor, na singularidade do mal-estar, em solo nacional. Em suas palavras:

A ostensiva desigualdade na distribuição do gozo e a ausência correlata de um Estado que pudesse regular minimamente a repartição justa daquela, estão certamente na base do mal-estar presente na tradição brasileira. Se estas marcas sempre caracterizaram a sociedade brasileira desde a Proclamação da República, não resta dúvida de que a recente inserção do país no modelo do neoliberalismo intensificou bastante aquelas marcas fundadoras [...] [Então,] a marca patrimonialista do Estado brasileiro

⁴⁹ A tradução brasileira trabalha com duas versões: “O mal-estar na cultura” e “O mal-estar na civilização”. Embora estivéssemos optando por “cultura”, mantivemos a escolha de Birman, neste momento, já que ele trabalha este conceito em detalhe no texto.

assumiu signos ainda mais agressivos e ostensivos, conduzindo ao que se pode denominar de verdadeiro *genocídio* praticado pelo Estado brasileiro, centrado principalmente, é claro, nas classes populares (idem, p. 73).

É oportuno lembrarmos aqui, com Foucault (1997), que devemos ao liberalismo, como prática de racionalização do exercício de governo, a implantação do princípio de *economia máxima*, que se apóia na sucessiva desregulamentação governamental ao que possa obstaculizar o funcionamento do mercado financeiro. Já o neoliberalismo americano da escola de Chicago que, a partir da década de 70, vem exercendo mundialmente sua influência hegemônica no mundo economicamente globalizado, exacerbou esta inflexão, mediante a regulação das formas jurídicas, passando a “estender a racionalidade do mercado, os esquemas de análise que ela propõe e os critérios de decisão que sugere a domínios não exclusivamente ou não prioritariamente econômicos. No caso, a família e a natalidade ou a delinqüência e a política penal” (idem, p. 96).

Se, na Europa, a presença do Estado do bem-estar social pôde atenuar algumas de suas virulentas consequências, no Brasil, como em todos os ditos países em desenvolvimento, o aumento desenfreado da miséria abarcou milhares de pessoas, como sabemos todos muito bem – afinal, o desamparo atingiu níveis espetaculares. A precarização de serviços essenciais, modelo para “pobres”, que se instituiu no Brasil, à medida que as classes médias migravam para os colégios e universidades privadas e para os planos de saúde, só recentemente começa a dar sinais de estar saindo da estagnação.

As consequências desse processo adquirem sua contundência nestas palavras de Joel Birman (2006, p. 76, grifo nosso), “*se a distribuição justa do gozo é impossível, é preciso arrancá-lo custe o que custar, com as mesmas armas usadas pelos acumuladores do gozo coletivo, parecem dizer em uníssono todos os miseráveis das condições mínimas de gozar*”.

É de se perguntar, verdadeiramente: – o que há com os ouvidos que não as escutam?

Em nossa introdução, havíamos apontado que a não transmissão de uma herança simbólica, que possa indicar um lugar para o sujeito no Outro, situa, por consequência, o traumático da objetualização como legado. E, como bem expressam Simoni e Rickes (2008, p. 104): “Se o que propicia a experiência psíquica dos contornos que separam sujeito e Outro não estiver presente, está-se diante de uma posição de sujeito completamente situada no campo do estranho. Tudo no mundo lhe diz respeito e, paradoxalmente, não é possível reconhecer-se em absolutamente nada”.

Colocávamos, então, que a violência é a resposta que indica o fracasso do psiquismo em construir processos intermediários de anteparo, que venham permitir alargar o imediatismo do gozo puro, demandado imperativamente pelo supereu – que manda gozar, mas nada diz sobre *como gozar* ou *qual o objeto* adequado ao gozo (Lacan, [1953-54] 1994). Isso quem nos diz é o discurso do capitalista, ele é quem sabe fazer brilhar os objetos que fazem semblante e acenam para um horizonte de gozo pleno, no qual a angústia e o desejo são dispensados, enquanto com sua imensa goela escancarada aspira aos corpos desalmados e regula o mercado do gozo.

É assim que gozar a qualquer custo é o imperativo dominante nas sociedades de classes capitalistas ocidentais. E, no Brasil, “diante da incapacidade [histórica] da elite de redistribuição do gozo que acumularam” (Birman, 2006; p. 75), quais podem ser os atos de quem se encontra a descoberto dos recursos simbólicos, neste ponto de injunção, entre um mandato insensato de gozo e a designação de si como dejetivo (resto da engrenagem de expropriação dos gozos), refletida pelo espelho social? Não precisamos ir muito longe (basta, aliás, retornarmos algumas páginas no texto) – mas podemos ir tão longe quanto nos levarem nossos passos no estudo da história –, para dizer que os atos, nesta posição, *só podem ser* de violência, porque a violência da exclusão – que “me” *des-(h)umaniza* – vem do “fora de mim”, *vem do Outro*. Como consequência, só podem ser *atos de revolta*. *Revólver* na mão? Ou quem sabe – alargando os litorais de nossos campos de saber – possamos vir *re-volver* este terreno e (a)colher novos traços?

Em Porto Alegre, a cada dia nascem aproximadamente 50 crianças, segundo o Sistema de Informação sobre Nascidos Vivos do município.

Referências

- ALADRÉN, Gabriel. *Liberdades Negras nas Paragens do Sul: alforria e inserção social de libertos em Porto Alegre, 1800-1835*. Rio de Janeiro : Editora FGV, 2009.
- ARENDT, Hannah. Compreensão e Política. In: _____. *A dignidade da política*. Rio de Janeiro : Relume-Dumará, 2002.
- _____. Será que a política ainda tem de algum modo um sentido. In: _____. *A dignidade da política*. Rio de Janeiro : Relume-Dumará, 2002.
- _____. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro : Forense Universitária, 2001.
- _____. *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo : Perspectiva, 2000.
- _____. *Sobre a Violência*. Rio de Janeiro : Relume-Dumará, 1994.
- ARIÈS, Philippe. *História Social da Criança e da Família*. Rio de Janeiro : LTC Editora, 1981.
- ASSIS, Machado de. *Memórias Póstumas de Brás Cubas*. Porto Alegre : L&PM, 1999.
- BACKES, Carmen. *O Que É Ser Brasileiro?* São Paulo : Escuta, 2000.
- BELO, Maria. Preto e branco na fundação brasileira. In: Associação Psicanalítica de Porto Alegre (Org.). *Imigrações e Fundações*. Porto Alegre : Artes e Ofícios, 2000.
- _____. *Filhos da Mãe*. Lisboa : Edeline, 2007.
- BENJAMIN, Walter. *Rua de mão única*. São Paulo: Brasiliense, 1993.
- _____. Sobre o conceito de história. In: Magia, técnica, arte e política. Ensaios sobre literatura, e história da cultura. *Obras escolhidas* v. 1. São Paulo: Brasiliense, 1985a.
- _____. O narrador: considerações sobre a obra de Nicolai Lescov. In: Magia, técnica, arte e política. Ensaios sobre literatura, e história da cultura. *Obras escolhidas* v. 1. São Paulo: Brasiliense, 1985b.
- _____. Experiência e pobreza. In: Magia, técnica, arte e política. Ensaios sobre literatura, e história da cultura. *Obras escolhidas* v. 1. São Paulo: Brasiliense, 1985c.
- BERGÈS, Jean & BALBO, Gabriel. *Jogo de Posições da Mãe e da Criança*. Porto Alegre : CMC Editora, 2002.
- BILL, MV; ATHAYDE, Celso; SOARES, Luis Eduardo. *Cabeça de Porco*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2005.
- BIRMAN, Joel. Sobre o mal-estar, na modernidade e na brasilidade. In: _____. *Arquivos do Mal-Estar e da Resistência*. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 2006.

- BRASIL. Ministério da Cultura (MINC). Programa Cultura Viva. Pontos de Cultura. <http://www.inclusaodigital.gov.br/noticia/conheca-as-diretrizes-do-programa-cultura-viva/>
- CALLIGARIS, Contardo. *Hello Brasil! Notas de um psicanalista europeu viajando ao Brasil*. São Paulo : Escuta, 2000.
- CERTEAU, Michel De. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro : Forense Universitária, 2008.
- COSTA, Ana. *A Ficção do Si Mesmo: interpretação e ato em psicanálise*. Rio de Janeiro : Companhia de Freud, 1998.
- _____. *Corpo e Escrita: relações entre memória e transmissão de experiência*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.
- _____. A transicionalidade na adolescência. In:_____; BACKES, C.; OLIVEIRA, L.F.L; RILHO, V. (Org.). *Adolescência e Experiências de Borda*. Porto Alegre: UFRGS Editora, 2004.
- _____. *Clinicando: escritas da clínica psicanalítica*. Porto Alegre : Associação Psicanalítica de Porto Alegre, 2008.
- _____. Litorais da Psicanálise. In: *Psicologia & Sociedade. Edição Especial – Psicanálise: Linguagem, Experiência, Utopia*. Vol. 21: 26-30, 2009.
- _____. Comunicados presenciais em seu seminário mensal *Clinicando*, na Associação Psicanalítica de Porto Alegre, 2010.
- DUFOUR, Dany-Robert. *A arte de reduzir as cabeças: sobre a nova servidão na sociedade ultraliberal*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2005.
- FISCHER, Rosa Maria Bueno. No Jogo da Vida, Experiências e Narrativas de Si e com o Outro. In: ALVES, Aracy; MACHADO, Martins, VERSIANI, Maria Zelia; PAULINO, Graça; BELMIRO, Celia Abicalil (Orgs.). *Livros & Telas*. Belo Horizonte: Autêntica (no prelo), 2010 (no prelo).
- _____. Foucault e os meninos infames de Cidade de Deus. In : *Revista Educação Especial Biblioteca do Professor*, São Paulo (SP), p. 56 - 65, 05 jan. 2007.
- FONSECA, Cláudia. O Abandono da Razão: a descolonização dos discursos sobre a infância e a família. In: In: SOUSA, Edson Luiz André (Org.). *Psicanálise e Colonização: leituras do sintoma social no Brasil*. Porto Alegre : Artes e Ofícios, 1999.
- FOUCAULT, Michel. *As Palavras e as Coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *Resumo dos Cursos do Collège de France 1970 – 1982*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- FREITAS, Décio. Formas de Escravidão no Brasil. In: Associação Psicanalítica de Porto Alegre (Org). *O Valor Simbólico do Trabalho e o Sujeito Contemporâneo*. Porto Alegre : Artes e Ofícios, 2000.
- FREUD, Sigmund. [1985] Projecto de uma Psicologia para Neurologos. In. *Obras Completas*

- III. Madrid : Biblioteca Nueva, 1968.
- _____. Totem y Tabu. In: *Obras Completas II*. Madrid : Biblioteca Nueva, 1968.
- _____. [1914] À Guisa de Introdução ao Narcisismo. In: *Escritos Sobre a Psicologia do Inconsciente, volume I: 1911-1915*. Rio de Janeiro : Imago, 2006.
- _____. [1915] O Recalque. In: *Escritos Sobre a Psicologia do Inconsciente, volume I: 1911-1915*. Rio de Janeiro : Imago, 2004.
- _____. [1919] O Estranho. *Edição Standart Brasileiras das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud - volume XVII*. Rio da Janeiro, 1996.
- _____. [1920] Além do Princípio de Prazer. In: *Escritos Sobre a Psicologia do Inconsciente, volume II: 1915-1920*. Rio de Janeiro : Imago, 2006.
- _____. [1921] Psicologia de Grupo e a Análise do Ego. *Edição Standart Brasileiras das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud - volume XVIII*. Rio da Janeiro, 1996.
- _____. [1925] A Negativa. . In: *Escritos Sobre a Psicologia do Inconsciente, volume III: 1923-1938*. Rio de Janeiro : Imago, 2004.
- _____. [1930] O Mal-Estar na Civilização. *Edição Standart Brasileiras das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud - volume XXI*. Rio da Janeiro, 1996.
- _____. [1937] Construções em Análise. In: *Edição Standart Brasileiras das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud - volume XXIII*. Rio de Janeiro : Imago, 1996.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 1994.
- GASTAL, Susana. A jovem velha metrópole. In: DORNELLES, Beatriz (Org.). *Porto Alegre em Destaque: história e cultura*. Porto Alegre : EDIPUCRS, 2004.
- GIACOMAZZI, Maria Cristina Gonçalves. *O Cotidiano da Vila Jardim: um estudo de trajetórias, narrativas biográficas e sociabilidades, sob o prisma do medo na cidade*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio grande do sul, Porto Alegre, 1997.
- GINZBURG, Carlo. *Mitos, Emblemas e Sinais - Morfologia e História*, São Paulo : Cia das Letras, 1989.
- GOFF, Jacques Le. *A nova história*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- HASSE, Geraldo; KOLLING Guilherme. *Lanceiros Negros*. Porto Alegre : JÁ Editores, 2006.
- HERÉDIA, Vania. A Imigração Européia no Século Passado: o Programa de Colonização no Rio Grande Do Sul. In: *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*. Universidad de Barcelona [ISSN 1138-9788] Nº 94 (10), 1 de agosto de 2001. Disponível em <http://www.ub.es/geocrit/sn-94-10.htm>, acesso em 19/07/2010.

- JARDIM, Marta Denise da Rosa. *Negociando Fronteiras Entre o Trabalho, a Mendicância e o Crime: uma etnografia sobre família e trabalho na Grande Porto Alegre*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade Federal do Rio grande do sul, Porto Alegre, 1998.
- JERUSALINSKY, Alfredo. *Saber Falar: como se adquire a língua?* Petrópolis, RJ: Vozes, 2008a.
- _____. As estruturas clínicas na infância. In: *Revista da Associação Psicanalítica de Porto Alegre*. Número 35: 126-142, jul/dez 2008b.
- _____. Cuidado com as Orelhas! (Os limites éticos do discurso colonial). In: SOUSA, Edson Luiz André (Org.). *Psicanálise e Colonização: leituras do sintoma social no Brasil*. Porto Alegre : Artes e Ofícios, 1999a.
- _____. Papai não trabalha mais. In: Associação Psicanalítica de Porto Alegre (Org). *O Valor Simbólico do Trabalho e o Sujeito Contemporâneo*. Porto Alegre : Artes e Ofícios, 2000.
- _____. A Psicanálise e o Cocar: os limites éticos do discurso colonial. In: Comissão de Aperiódicos (Org.). *Narrativas do Brasil: cultura e psicanálise*. Porto Alegre : APPOA, 2005.
- JULIEN, Phillipe. *Abandonarás teu Pai e tua Mãe*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2000.
- KAUFMANN, *Dicionário Enciclopédico de Psicanálise: o legado de Freud e Lacan*. Rio de Janeiro : Zahar, 1996
- KEHL, Maria Rita. Existe uma Função Fraternal? In : _____ (Org). *Função Fraternal*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- LACAN, Jacques. *Lituraterra*. In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- _____. [1938] *Os Complexos Familiares*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 2002.
- _____. [1945] O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- _____. [1948] A agressividade em psicanálise. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- _____. [1949] O estádio do espelho como formador da função do eu. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- _____. [1953-1954] *O Seminário - Livro 1*. Os Escritos Técnicos de Freud. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- _____. [1956] O seminário sobre a carta roubada. In _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- _____. [1956-1957] *O Seminário - livro 4*. A relação de objeto. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

- _____. [1957-1958] *O Seminário - livro 5. As formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- _____. [1959-1960] *O Seminário - livro 7. A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- _____. [1961-1962] *A Identificação*. Publicação para circulação interna. Centro de Estudos Freudianos de Recife, outubro de 2003.
- _____. [1960] Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- _____. [1962-1963] *O Seminário - livro 10. A Angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- _____. [1960-1964] A posição do Inconsciente. In _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- _____. [1964] *O Seminário - livro 11. Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- _____. [1969-1070] *O Seminário - livro 17. O Averso da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
- LARROSA, Jorge. Notas sobre a experiência e o saber da experiência. *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro, n. 19, p. 20-28, jan./abr. 2002.
- LIMA, Solimar Oliveira. *Triste Pampa: resistência e punição em fontes judiciárias do Rio Grande do Sul*. Coleção Malungo 10. Passo Fundo : UPF Editora, 2006.
- LINS, Paulo. *Cidade de Deus*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- MAESTRI, Mário. Pampa Negro: quilombos no Rio Grande do Sul. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. *Liberdade por um Fio: histórias dos quilombos no Brasil*. São Paulo : Companhia das Letras, 2008.
- MELLO, Eliana D. *Juventude & Utopia: experiências nas varandas de uma escola pública*. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social e Institucional), Universidade Federal do Rio grande do sul, Porto Alegre, 2004a.
- _____. O Espaço Público na Passagem Adolescente. In : Associação Psicanalítica de Porto Alegre (Org). *Adolescência: um problema de fronteiras*. Porto Alegre : Associação Psicanalítica de Porto Alegre, 2004b.
- MELMAN, Charles. Casa Grande e Senzala. In : *Um Inconsciente Pós-Colonial, Se é que ele existe*. Association Freudienne Internationale. Porto Alegre : Artes e Ofícios, 2000a.
- _____. O Complexo de Colombo. In : *Um Inconsciente Pós-Colonial, Se é que Ele Existe*. Association Freudienne Internationale. Porto Alegre : Artes e Ofícios, 2000b.
- MENEGAT, Rualdo (Coordenador Geral). *Atlas Ambiental de Porto Alegre (1999)*. Porto Alegre : UFRGS Editora, 1998.

- MONTEIRO, Charles. *Porto Alegre e suas Escritas: história e memória da cidade*. Porto Alegre : EDIPUCRS, 2006.
- _____. Porto Alegre no século XX: crescimento urbano e mudanças sociais. In: DORNELLES, Beatriz (Org.). *Porto Alegre em Destaque: história e cultura*. Porto Alegre : EDIPUCRS, 2004.
- MOREIRA, Paulo R. Staudt. *Os cativos e os Homens de Bem: experiências negras no espaço urbano: Porto Alegre – 1858-1888*. Porto Alegre : EST Edições, 2003.
- OLIVEIRA, Luis F. Lofrano de. *Injúria: a pulsão na ponta da língua*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2002.
- PAIM, Heloisa H. Salvatti. *Vivendo Como Amante de um Homem Casado: entre a legitimidade e a ilegitimidade das uniões extraconjugais*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade Federal do Rio grande do sul, Porto Alegre, 2008.
- PAULA, Juliano V. de Paula. Relações de compadrio entre a população escrava e liberta da Freguesia de São Tomé das Letras (1841-1859). *História e-História*. Publicação organizada com apoio do Grupo de Pesquisa Arqueologia Histórica da UNICAMP. Atualizado em 10/03/2009. Em: <http://www.historiaehistoria.com.br/materia.cfm?tb=alunos&id=167>. Acesso em 15/07/2010.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. A Invenção da Sociedade Gaúcha. In : *Revista FEE*, Porto Alegre, (14)2: 383-396, 1993.
- _____. *Uma Outra Cidade: o mundo dos excluídos no final do século XIX*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2001.
- PIXINGUINHA. *Coleção Nova História da Música Popular Brasileira*, Abril Cultural, 1976.
- POLI, Maria Cristina. *Clínica da Exclusão: a construção do fantasma e o sujeito adolescente*. São Paulo: Casa do psicólogo, 2005.
- _____. O sujeito na ciência: questões à bioética. *Revista Psicologia & Sociedade*, 18(3), 7-15, 2006.
- RAHMEIER, Clarissa. *A Experiência da Paisagem Estancieira: um estudo de caso em arqueologia fenomenológica Estância Vista Alegre, Noroeste do Rio Grande do Sul*. Tese. (Doutorado em Arqueologia/História). Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2007.
- RASSIAL, Jean-Jaques. *A Passagem Adolescente: da família ao laço social*. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 1997.
- RIBEIRO, Darcy. *O Povo Brasileiro*. São Paulo : Companhia das Letras, 2006.
- RILKE, Rainer Maria. *Cartas a um jovem poeta*. Tradução de Pedro Süssekind. Porto Alegre : L7PM, 2007.
- ROSA, Miriam Debieux ; POLI, Maria Cristina. Experiência e Linguagem como Estratégias de Resistência. In: *Psicologia & Sociedade. Edição Especial – Psicanálise: Linguagem*,

Experiência, Utopia. Vol. 21: 5-12, 2009.

- _____, CARIGNATO, T. & BERTA, S. L. Ética e Política: a psicanálise diante da realidade, dos ideais e das violências contemporâneas. *Revista Ágora*, 9, 35-48, 2006.
- RUFFINO, Rodolpho. Do Trabalho Psíquico ao Trabalho Social. In: Associação Psicanalítica de Porto Alegre (Org). *O Valor Simbólico do Trabalho e o Sujeito Contemporâneo*. Porto Alegre : Artes e Ofícios, 2000.
- SCHWERTNER, Suzana Feldens. *O Laço Fraternal em Cidade dos Homens: articulações entre Educação, Psicanálise e Comunicação*. 2005. Dissertação (Mestrado em Educação), Universidade Federal do Rio grande do sul, Porto Alegre, 2005.
- SILVA, Ieda Prates da. A sublimação e o trabalho da infância. In: Associação Psicanalítica de Porto Alegre (Org). *O Valor Simbólico do Trabalho e o Sujeito Contemporâneo*. Porto Alegre : Artes e Ofícios, 2000.
- SILVA, Marcelo Kunrath. *Cidadania e Exclusão: os movimentos sociais urbanos e a experiência de participação na gestão municipal em Porto Alegre*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2002.
- SILVEIRA, Cássia D. Macedo da. *Dois prá lá, dois prá cá: o Parthenon Litterario e as trocas entre literatura e política na Porto Alegre do século XIX*. Dissertação. (Mestrado em História), Universidade Federal do Rio grande do sul, Porto Alegre, 2008.
- SIMONI, Ana Carolina Rios; RICKES, Simone. Do (Des)encontro como Método. In: *Currículo sem Fronteiras*, v.8, n.2, pp.97-113, Jul/Dez 2008.
- SLENES, Robert. *Na Senzala uma Flor: esperanças e recordações na formação da família escrava – Brasil Sudeste, século XIX*. Rio de Janeiro : Nova Fronteira, 1999.
- SOARES, Luiz Eduardo; BILL, MV; ATHAYDE, Celso. *Cabeça de Porco*. Rio de Janeiro : Objetiva, 2005.
- SOUSA, Edson. Por uma cultura da utopia. In: UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL. *Unicultura*. Pesquisa e organização Pró-Reitoria de Extensão da UFRGS. Porto Alegre: Ed. da Universidade, 2002.
- VERÍSSIMO, Erico. *O Tempo e o Vento* (O Continente II). São Paulo : Globo, 1997.
- VORCARO, Ângela. *A criança na clínica psicanalítica*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1997.
- WINNICOTT, D. W. *Privação e Delinquência*. São Paulo : Martins Fontes, 1987.
- ZERO, Arethusa Helena. Lei do Ventre Livre e a tutela nas últimas décadas do século XIX (1871-1888). Disponível em: http://www.eventos.uevora.pt/xxvaphes/AphesXXV_Comunicacoes/AZero.pdf. Acesso em 21/07/2010.
- ZUBARAN, Maria Angélica. A invenção branca da liberdade negra: memória social da abolição em Porto Alegre. In: *Fênix – Revista de História e Ciências Sociais*. Vol. 6, Ano

VI, 3: 1-16, Julho/Agosto/Setembro de 2009.

_____. A produção da identidade afro-brasileira no pós-abolição: imprensa negra em Porto Alegre (1902-1910). In: *3º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional*, de 02 a 04 de maio de 2007. Disponível em <http://www.labhstc.ufsc.br/iii encontro.htm>. Acesso em 21/07/2010.

Referências Fílmicas:

Cidade de Deus. Direção de Fernando Meireles e Kátia Lund. Brasil, 2002.

Falcão – Meninos do Tráfico. Documentário produzido por MV Bill, Celso Athayde, e Central Única das Favelas. Brasil, realizado entre 1998 e 2006.

Referências de Imagens:

COSTA, Manuel da. *Série NEXOS* – figuras “Nexo # 1” e “Nexo # 6”. II Prêmio Gaúcho de Fotografia. Museu de Arte do Rio Grande do Sul Ado Malagoli, 2000. Disponível em www.manueldacosta.com.

Capa: imagem e concepção de Manuel da Costa.

E-mail para contato: elianam@portoweb.com.br

elianamello3@gmail.com