UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

MARTA QUAGLIA CERRUTI

O JOVEM E O RAP

ÉTICA E TRANSMISSÃO NAS MARGENS DA CIDADE

DOUTORADO EM PSICOLOGIA CLÍNICA

São Paulo

2016

MARTA QUAGLIA CERRUTI

O JOVEM E O RAP

Ética e Transmissão nas Margens da Cidade

(VERSÃO ORIGINAL)

Tese apresentada no Instituto de Psicologia da
Universidade de São Paulo como requisito parcial
à obtenção do título de Doutor em Psicologia.

Área de concentração: Psicologia Clínica

Orientadora: Prof. Dra. Miriam Debieux Rosa

V. 1

São Paulo

2016

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL
DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU
ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A
FONTE.

Catálogo na publicação
Biblioteca Dante Moreira Leite
Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo

Cerruti, Marta Quaglia.

O jovem e o rap: ética e transmissão nas margens da cidade / Marta Quaglia Cerruti; orientadora Miriam Debieux Rosa. -- São Paulo, 2016.

200 f.

Tese (Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Área de Concentração: Psicologia Clínica) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.

1. Rap 2. Juventude 3. Periferia 4. Transmissão 5. Psicanálise 6. Chiste I. Título.

GN357

FOLHA DE APROVAÇÃO

Marta Quaglia Cerruti

O jovem e o rap: ética e transmissão nas margens da cidade

Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Área de concentração: Psicologia Clínica.

Aprovado em:

Banca examinadora

Prof. Dr.: _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr.: _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr.: _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr.: _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr.: _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

AGRADECIMENTOS

Agradeço.

Ao Fer, sempre;

A meus filhos, João, Paulo e Chico, meus amores;

A minha orientadora e querida amiga Miriam Debieux Rosa, pela transmissão e pela partilha constantes, pelo respeito com que acolheu meu projeto, por sua leitura cuidadosa do material, e pelo dom precioso de reunir à sua volta pessoas militantes e animadas pela busca de um mundo mais justo;

Aos professores da minha banca de qualificação, Livia de Tommasi e Paulo Endo, pela leitura atenta e cuidadosa que fizeram do material apresentado na qualificação e por seus valiosos comentários e sugestões, que foram fundamentais para a continuidade de minhas reflexões;

Aos professores Ana Maria Medeiros da Costa, Oscar Cesarotto, Edson Luiz de Souza e Paulo Endo, por terem aceitado o convite para participar da banca de defesa;

À CAPES, pelo auxílio recebido;

Aos colegas do Laboratório Psicanálise e Sociedade, pelas utopias compartilhadas;

A querida amiga Cris Rocha, pela leitura cuidadosa do trabalho, pelas trocas constantes, e pelas “pixtas” noite adentro;

A Ana Paulo Musatti Braga, amiga querida, leitora atenta e crítica, fundamental no percurso desta escrita;

Ao apoio incondicional e solidariedade de minha irmã, Vera;

À Lili, por anos de amizade e longas caminhadas pela praia nas quais papeamos sem parar;

À Nora, pelo entusiasmo com que recebe minhas idéias;

Aos colegas professores do Departamento Formação em Psicanálise do Instituto Sedes;

A Ricardo Goldemberg, pelo humor;

A Homero Vettorazzo Filho (*in memoriam*), de quem eu sinto saudades;

A Mano Brown, Edi Rock, K1 Jay e Ice Blue. Salve!

RESUMO

Cerruti, Marta Q. **O jovem e o rap: ética e transmissão nas margens da cidade**, 2016, 167 Tese (Doutorado) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, 2016.

RESUMO

Este trabalho objetiva problematizar a leitura prevalente a respeito da situação das periferias na cidade de São Paulo, para ressaltar os impasses vividos pelos jovens negros e pobres que lá habitam. Abordamos a periferia a partir de expressões de positivities próprias à sua dinâmica sócio-cultural, em contraponto a uma leitura que vê as marginalidades sociais como simples figurações do periférico, e que hoje no Brasil orienta a maioria das práticas e das reflexões políticas sobre o território das periferias e seus habitantes. Essa leitura prioriza intervenções de um Estado portador de saberes e práticas (im)postas à disposição de uma população considerada inoperante, inculta e perigosa. Como interlocutor privilegiado para falar dos impasses vividos por esses jovens escolhemos, dentre as expressões da dinâmica sócio-cultural própria da periferia, o *rap*, mais especificamente o *rap* que vem sendo produzido pelo grupo Racionais MC's nas últimas décadas. A partir da psicanálise nosso argumento é de que as produções da periferia, entre as quais o rap, têm trazido à tona o avesso de um discurso que apresenta uma sociedade que se pretende orgânica e sem fraturas, um discurso imaginário que confina, de forma prevalente, os jovens negros e pobres a categorias de violência e criminalidade. Constatamos que o *rap* recodifica a estrutura social, permitindo ao jovem morador da periferia a articulação ao laço social via a transmissão, que procura elevar o inaudito das exclusões e violências sofridas a uma condição de inteligibilidade, firmando um compromisso entre a memória de um sujeito e uma memória a ser construída no espaço público. Trata-se de um discurso que vem se mostrando capaz de dar corpo a uma experiência cotidiana de degradação e fragmentação, promovendo a partilha dessas experiências. É, além disso, um discurso que vem confrontando o espaço público ao interrogar a dicotomia civilização/barbárie que se inscreve de forma crescente na configuração da cidade, desconstruindo em suas narrativas um imaginário que propaga a inviabilidade política e social das periferias. Além disso, apoiados nas concepções do chiste e do humor em psicanálise, constatamos que as narrativas do rap apontam para modalidades identificatórias que se constituem a partir de uma fruição conjunta, modalidades adequadas a uma economia de prazer que subverte a posição discursiva a que jovens negros e pobres das periferias vêm sendo condenados: ou a obediência e a docilidade, ou a periculosidade e delinquência.

Palavras-chave: rap; juventude; transmissão; psicanálise; chiste; periferia.

ABSTRACT

Cerruti, Marta Q. **Youth and rap: ethics and transmission in the city's periphery**, 2016, 167 Thesis (PhD) – Psychology Institute, University of São Paulo, 2016.

ABSTRACT

This work seeks to challenge the dominating vision about the peripheral regions of São Paulo City, to emphasize the impasses faced by the poor black youth that lives there. We examine the periphery taking into account expressions of positive aspects that are specific of their socio-cultural dynamics, as opposed to a vision that considers social marginalization as a portrait of the periphery, and that nowadays in Brazil guides the majority of public sector policies and political reflections about the peripheral regions and their inhabitants. That vision gives priority to actions put forth by a State that dominates knowledges and practices that are offered to/imposed on a population that is considered ineffective, uncultured and dangerous. As a privileged interlocutor to discuss the impasses faced by these young people we chose, among the multiple expressions of the peripheries' own socio-cultural dynamics, *rap* music, more specifically the *rap* composed and performed in the last decades by the group called Racionais MC's. Our psycho-analytical argument is that the peripheries' cultural productions, among which stands *rap*, have brought about a testimony that turns inside-out the discourse that presents a society that claims to be organic and unfractured, an imaginary vision that confines, almost always, the poor black youth to categories linked to violence and crime. We found that *rap* recodes the social structure, making it possible for the young inhabitants of the periphery to get linked to the social bond by means of transmission, through which the exclusions and violences they suffer can become intelligible, creating a commitment between a subject's memory and a memory to be constructed in the public space. It is a discourse that is proving to be capable of making an everyday living experience of degradation and fragmentation be shared. And it is, also, a discourse that is confronting the public arena by interrogating the civilization/barbarity dichotomy that has increasingly inscribed itself in the city's configuration, deconstructing in its narratives an imagination that considers the peripheries politically and socially unviable. Furthermore, based on the psychoanalytical concepts of joke and humor, we found that rap's narratives point to identificatory modalities that arise from joint fruition, modalities that are adequate to an economy of pleasure that subverts the discursive position to which the poor black youth of the peripheries have been sentenced: they must be either obedient and docile, or dangerous and delinquents.

Key words: rap; youth; periphery; transmission; psychoanalysis; joke.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	01
PREÂMBULO: CONSIDERAÇÕES SOBRE O ERUDITO, O POPULAR E O MERCADO.....	22
PARTE I: CENÁRIO NASCENDO EM UMA CIDADE DIVIDIDA.....	28
1.EU SEI, MAS MESMO ASSIM.....	35
2 UMA CIDADE DIVIDIDA E SEUS EFEITOS.....	41
3 PERIFERIA: ESPELHO INVERTIDO DA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE URBANA CIVILIZADA.....	46
4 VIGIAR E TUTELAR A JUVENTUDE.....	50
PARTE II: CIVILIZAÇÃO E VIOLÊNCIA	60
1 PSICANÁLISE E CULTURA: NOTAS SOBRE UM SUJEITO TRÁGICO.....	63
2.VIOLÊNCIA E PSICANÁLISE.....	69
3 A VIOLÊNCIA NOSSA DE CADA DIA: TU ÉS.....	73
PARTE III: DEPOR O LÍDER UMA LEITURA DOS CHISTES E DO HUMOR EM FREUD.....	80
1 .EM BUSCA DE UMA LÓGICA COLETIVA.....	82
2 OS CHISTES: A PARTILHA COM O OUTRO.....	88
2.1 OS CHISTES NA OBRA FREUDIANA.....	89
3.O HUMOR: IDENTIFICAR-SE ATÉ CERTO PONTO COM O PAI.....	97
3.1 O HUMOR NA OBRA FREUDIANA.....	97
4 EM BUSCA DE UMA POLÍTICA PRÓPRIA DA PSICANÁLISE.....	102
PARTE IV: O VALOR DA TRANSMISSÃO O RAP ATRAVESSANDO FRONTEIRAS.....	114
1 TRANSMISSÃO: UMA FALA COLETIVA.....	118
2 AVESSO: O OUTRO, TERRA ESTRANGEIRA?.....	121
3 <i>SER MALANDRO É FICAR VIVO</i> : MEMÓRIA E TRANSMISSÃO.....	126
4 <i>VIDA LOKA</i> : ERRÂNCIAS RACIONAIS.....	145

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	155
ANEXO.....	160
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	188

INTRODUÇÃO

Eu tive a felicidade de aprender muito com o rap, porque esse pessoal, como sempre, foi um pessoal sofrido, acusado e agredido; é um pessoal bem informado sobre política, sobre religião, sobre a sua história, a história do seu país. Como na periferia a gente ouve muito isso (o rap), porque é o que tá na nossa realidade, eu cresci preparado pra esse tipo de situação. Por isso eu não chorei, não fiquei abalado. (Aranha, goleiro do Santos Futebol Clube) ¹

A situação das periferias das grandes cidades hoje, no Brasil, compõe um cenário, para dizer o mínimo, inaudito: a violência, o descaso de aparatos básicos do Estado, a truculência policial, o grande contingente de jovens assassinados, o trânsito livre de armas perpassam o cotidiano da população que as habita. Soma-se a isso a composição de um cenário bastante peculiar: cada vez mais o espaço urbano é dividido, e os mais pobres são relegados a áreas de habitação distantes do centro, sendo essas áreas distantes desprovidas de recursos mínimos que garantam direitos básicos de cidadania.

A justificativa que impõe tal segregação espacial é, sobretudo, o medo da violência, que faz com que as classes mais altas cada vez mais desenvolvam tecnologias de exclusão social, impondo divisões, restringindo a circulação urbana, bem como, de maneira crescente, criminalizando categorias sociais. Caldeira (2000) considera que desigualdades, separação e controle de fronteiras tornaram-se categorias estruturantes da composição do espaço urbano.

Harvey (2014) em seu artigo “O Direito à Cidade” ², entende que a metrópole é hoje o ponto de confronto da acumulação de capital, o que leva necessariamente à desapropriação dos menos favorecidos. A partir de um panorama histórico do desenvolvimento das cidades e sua urbanização, considera que estas foram edificadas para escoar a produção excedente, ou seja, a produção que supera as necessidades de subsistência de uma população, criando uma situação na qual “os direitos da propriedade privada e a taxa de lucros superam todas as outras noções de direito”. A

¹ Declaração feita pelo goleiro Mário Lúcio Duarte da Costa (conhecido como Aranha), alvo de manifestações racistas por parte da torcida do Grêmio em partida realizada em 28/08/2014. As câmeras de TV que cobriam o jogo registraram o momento em que os torcedores imitam macaco em coro, e gritam a palavra macaco, para provocar o atleta santista. Fonte: www.afropress.com

² Disponível em: <http://revistapiaui.estadao.com.br/edicao82/tribuna-livre-de-luta-de-classes/o-direito-a-cidade>. Acesso em 15/12/2013.

resultante é que os pobres ficam condenados à precariedade e à falta de recursos em nome de espaços colonizados para os ricos.

Os resultados estão indelevelmente gravados no espaço das nossas cidades, que cada vez mais consistem de fragmentos fortificados, condomínios fechados e espaços públicos privatizados, mantidos sob vigilância constante. Em especial no mundo em desenvolvimento, a cidade, como escreve o urbanista Marcello Balbo, está se partindo em fragmentos diferentes, com a aparente formação de ‘microestados’. Bairros ricos dotados de todo tipo de serviços, como escolas exclusivas, campos de golfe, quadras de tênis e segurança particular patrulhando a área 24 horas, convivem com favelas sem saneamento, onde a energia elétrica é pirateada por uns poucos privilegiados, as ruas viram torrentes de lama quando chove, e a norma é a moradia compartilhada. Cada fragmento parece viver e funcionar de forma autônoma, aferrando-se firmemente ao que conseguiu agarrar na luta diária pela sobrevivência.

Um cenário no qual a segregação faz do jovem uma das maiores vítimas, se não a maior vítima, sobretudo os jovens negros e pobres moradores das periferias. É alarmante o número de jovens que vêm sendo criminalizados, ou mesmo mortos³ em nossas periferias hoje. Vários estudos têm mostrado que no Brasil prevalece a visão de que jovens pobres, sobretudo jovens negros, são delinquentes e violentos, o que os torna mais expostos a morte violenta, ou a serem alvo sistemático de torturas e maus-tratos (ANISTIA INTERNACIONAL, 2000; SOARES, 2000; VICENTIN, 2005 apud DEBIEUX, VICENTIN, 2010). Soma-se a isso que é também frequente a leitura do ato infracional cometido pelo adolescente como um sintoma de desvio pessoal (VICENTIN & ROSA, 2010), o que traz como consequência as reiteradas demandas pela redução da maioria penal, ou ainda a formulação de medidas sócio-educativas que têm como pressuposto a associação entre periculosidade e ato infracional (VICENTIN, 2005, 2007; VICENTIN, ROSA, 2009).

³ No Brasil são assassinados, em média, 82 jovens por dia. Do total dos mortos, 77% são negros. Fonte: [HTTPS://anistia.org.br/campanhas/jovemnegrovivo](https://anistia.org.br/campanhas/jovemnegrovivo).

Segundo a Agência Brasil, “A cada ano 2,1 mil jovens entre 10 e 19 anos são assassinados em oito capitais brasileiras: Belém, Fortaleza, Maceió, Manaus, Rio de Janeiro, Salvador, São Luís e São Paulo. Segundo o levantamento, a taxa de homicídios de jovens nos bairros mais pobres chega a 136 mortes por 100 mil habitantes”. Fonte: www.agenciabrasil.etc.com.br/direitos-humanos/noticia/2015-07/homicidios-de-jovens-na-periferia-sao-mais-que-o-dobro-da-media.

Tal visão acaba por ser a marca das políticas públicas assistenciais voltadas a esse segmento da população, pois a maioria tem suas ações junto aos jovens focadas, sobretudo, em dois aspectos: a coerção e o castigo como condição para o restabelecimento do laço social; e intervenções de natureza corretivo-pedagógicas que só têm em conta aquilo de que o jovem é privado. Tais ações podem vir a ser algo que perpetua uma gramática que vincula a juventude a ações delinquentes, carregando consigo a violência decorrente de ações segregatórias, seja nas políticas públicas ou no espaço de convivência na cidade. Ademais, muitas vezes aquilo que as políticas públicas consideram ser a abordagem mais eficiente junto aos jovens não dialoga com usos, valores e costumes dos próprios jovens, criando um abismo entre o que é ofertado e a realidade na qual eles vivem.

São abordagens que trabalham a partir de uma definição de subjetividade que ressalta um caráter que é apenas negativo: do que o jovem é privado, o que ele deve receber para poder ocupar um lugar de cidadania, bem como, no caso do jovem em conflito com a lei, o que ele deve receber para que possa restabelecer o laço com o outro. Com certeza há, sim, uma grave carência de dispositivos básicos do Estado voltados aos jovens nas periferias, tais como saúde, educação e lazer. Zizek (2003), discorrendo sobre os direitos humanos, nos alerta que hoje esses direitos são acionados quando o homem se vê reduzido à condição da necessidade: são os direitos daqueles que não possuem direitos, e são tratados como inumanos.

De março de 2010 a março de 2012 foi realizado um projeto piloto para implantação da Justiça Restaurativa Juvenil⁴ no município de São Paulo, intitulado *Novas Metodologias de Justiça Restaurativa com adolescente em conflito com a Lei*⁵. Cada passo do projeto foi acompanhado por pesquisadores psicólogos/psicanalistas e advogados, que realizaram observações do treinamento técnico na metodologia oferecido aos educadores, bem como dos atendimentos prestados aos jovens. Não pretendemos nos estender sobre esse trabalho em si, mas sim ressaltar algo que saltava aos olhos em cada etapa observada: a enorme distância entre a metodologia e o território em que esses jovens vivem. As propostas de intervenção, que incluíam a família dos jovens e as escolas, não dialogavam com os reais interesses e motivações dos jovens, e

⁴ As práticas restaurativas ressaltam a importância do processo dialogal na resolução de conflitos, questionando o paradigma da eficácia de respostas de natureza estritamente penal.

⁵ Remetemos o leitor ao relatório publicado com os resultados da pesquisa: Relatório Final do Projeto Novas Metodologias de Justiça Restaurativa com Adolescentes e Jovens em Conflito com a Lei. Justiça Restaurativa Juvenil: conhecer, responsabilizar-se, restaurar. São Paulo: CDHEP, 2014.

priorizavam quase sempre suas privações. Em função disso, o jovem pode vir a ser considerado não como um cidadão portador de valores, usos e costumes que lhe são próprios, mas sim como portador de problemas a serem resolvidos. Esta constatação foi o principal motor para a realização do presente trabalho.

O que prevalece no imaginário social⁶ é que, dadas as privações, as periferias são um lugar em que reinam a barbárie e o caos. Ora, demarcar assim um lugar que abriga o horror e o obscurantismo desconsidera o fato de que as periferias e suas fronteiras são acima de qualquer coisa uma construção imaginária, uma idéia, uma vez que regiões são construções imaginárias humanas. Tal configuração imaginária adquire uma história própria, tradições de pensamento, e uma rede de usos, costumes e linguagem que se tornaram uma presença nas e para as políticas públicas, bem como para os habitantes das áreas centrais da cidade. A difusão da imagem do jovem negro e habitante da periferia como uma categoria de análise, pesquisa e formulação de políticas públicas tem como resultado, em grande medida, polarizar uma distinção: o jovem da periferia vai ganhando contornos de um positivismo identificatório, difundindo a concepção de que sua existência é um incômodo, um problema a ser sanado com urgência. Essa abordagem coloca esses jovens em uma posição degradada de objeto de estudo e intervenções, bem como vai transformando regiões geográficas em entidades tratáveis. Tal polarização dificulta o encontro humano nas diferenças entre culturas e tradições, gerando uma forma de pensar e lidar com aquilo que é estranho que tem como consequência, no mais das vezes nefasta, perpetuar um movimento de reconhecimento do outro baseado em distinções rígidas e segregatórias.

Trata-se de um cenário no qual a nomeação, feita a partir de uma cisão, adquire uma forma de realismo radical: qualquer discurso sobre a periferia irá designar e fixar o tema de seu discurso e pensamento em um enunciado que se supõe ser cópia fiel da

⁶ O conceito de imaginário social aqui utilizado inspira-se no pensamento de Cornélius Castoriadis. Em seu trabalho *Instituição Imaginária da Sociedade* (1982) a noção de imaginário assume um sentido bastante peculiar: o imaginário não é o oposto do real, não é derivação de algo, mas é a criação e o próprio fundamento do que, por meio do imaginário, nomeamos de realidade.

O imaginário não é imagem. É criação incessante e essencialmente indeterminada (social-histórica e psíquica) de figuras/formas/imagens, a partir das quais somente é possível falar-se de ‘alguma coisa’. Aquilo que denominamos ‘realidade’ e ‘racionalidade’ são seus produtos. (CASTORIADIS, 1982, p.13).

A coesão da sociedade é mantida pelas instituições, as quais estão incluídas nessa lógica de funcionamento imaginário, dado que são uma criação que, uma vez atuantes no corpo social, passam a ser compartilhadas por um coletivo social e anônimo. Nesse sentido, o imaginário envolve a criação do real, bem como marca um lugar de entrecruzamento de ideais, em uma composição que é tanto histórico-social quanto político libidinal, que vai definir posições específicas aos sujeitos.

realidade. Um pensamento que usa a sua linguagem para dividir e classificar, desembocando em uma espécie de paranóia social que identifica esse segmento a categorias de periculosidade. Tomada como um objeto de categoria geral, a juventude que habita as periferias ocupa imaginariamente uma posição de excentricidade, e é tomada e definida sob rótulos que excluem a variabilidade e a pluralidade, reduzindo-a a uma abstração coletiva de periculosidade.

Bourdieu (1983) alerta para o equívoco de se considerar a juventude como um fenômeno homogêneo e ontológico, desprezando as clivagens sociais. No seu entender, a juventude tomada como categoria geral de análise é uma tentativa de manipular a realidade, pois desconsidera as diferentes oportunidades ofertadas e experienciadas por jovens de distintas classes sociais, e cria uma caricatura do que vem a ser o jovem. Ignorar as diferenças de classes no estudo e compreensão do fenômeno da juventude é contribuir para a ideologia dominante de reprodução de privilégios de um segmento social específico, as elites.

Há alguns anos temos discutido as condições e possibilidades de existência de abordagens, a partir da psicanálise, que incluam intervenções de cunho clínico-políticas em sua prática, intervenções essas voltadas a segmentos da população que estão em situação de vulnerabilidade social. Nossa preocupação tem sido estabelecer um campo possível de assistência a esta população tendo em conta os princípios da psicanálise, bem como o contexto de privação de dispositivos básicos que definem a cidadania.

Os trabalhos do Laboratório Psicanálise e Sociedade têm se preocupado em desenvolver uma análise do fenômeno social que possa desvendar o enredamento do sujeito nas artimanhas do poder, assim como para apontar as especificidades desta que chamamos de prática psicanalítica clínico-política [...] nos mantemos na esfera da clínica, pois política e sociedade são termos que relançam e explicitam a articulação da constituição subjetiva com o desejo, e a dimensão dos laços sociais como laços discursivos. Assim entendemos esta prática não tanto como psicanálise aplicada, mas como *psicanálise implicada*, ou seja, aquela constituída pela escuta dos sujeitos situados precariamente no campo social que permite teorizações sobre os modos como são capturados e enredados pela maquinaria do poder. Tal teorização também constrói ou realça táticas clínicas junto a estes sujeitos que remetem tanto à sua posição desejante no laço com o outro, como às modalidades de resistência aos processos de alienação social. (ROSA, 2013, p. 04).

Tendo em vista tal preocupação, este trabalho pretende problematizar, a partir de uma leitura psicanalítica, a representação da juventude que vem sendo difundida no corpo social. O intuito é desconstruir visões que predominam hoje sobre os jovens negros e pobres: eles são vistos como perigosos ou delinquentes por boa parte do corpo social. Além disso, pretende-se refletir sobre as consequências para os jovens da imposição de tal visão. Para tanto vamos pôr em análise dois pontos diversos: a concepção de que a natureza do homem é violenta e egoísta, o que reverte em uma concepção jurídica que visa estabelecer a ordem e a moral através da culpa e do castigo e despreza formas de estabelecimento do laço social fora desses parâmetros; e a concepção de um homem imbricado nos laços sociais, enfatizando formas de fazer laço que vêm interrogando a visão de que as periferias, com destaque para a juventude que lá habita, concentram o caos e a barbárie. Para tanto, elegemos investigar um movimento cultural que, a partir da virada do século XX para o XXI, vem ganhando cada vez mais força nas periferias: o Hip-Hop.

No que concerne ao primeiro ponto, podemos dizer que, diante da fragmentação das instituições (família, escola, Estado), o primeiro movimento é o da constatação de que faltam leis suficientes para conter o caos e recolocar a ordem. Consequentemente constróem-se mais leis e regulamentos com o intuito de ordenar o que está fora da ordem. A lei transubstanciada em regulamentos, acaba por se transformar em palavras vazias, e assim podemos supor que falta e excesso de leis são o verso e o reverso da mesma questão. Como Freud (1926/1980, p.267) aponta: “uma pletora de regulamentos e proibições prejudica a autoridade da lei”. A juventude negra e pobre, como já dissemos, tem sido vítima de uma representação imaginária que a coloca no lugar da periculosidade, uma posição que acaba por excluir qualquer singularidade do sujeito e, dessa maneira, confere ao jovem um positivismo identificatório. Acreditamos que interrogar o dogma do ser ontologizado abre novas perspectivas para o entendimento das questões desse segmento da população na atualidade. E isso porque sabemos, a partir da psicanálise, que a identidade humana não é algo estável e natural, mas sim construída e, muitas vezes, também inventada.

Não se trata de substituir, a partir da psicanálise, uma visão moral por uma interpretação, mas sim de problematizar os pressupostos que norteiam intervenções das políticas públicas vigentes. Estas vêm desconsiderando sistematicamente as produções da juventude periférica, recolocando-a eternamente no lugar da privação e da

impossibilidade, e gerando modalidades assistenciais que visam os *indesejáveis e perigosos* (VICENTIN & ROSA, 2010).

Tal ênfase nas intervenções junto aos jovens supõe que o braço forte da lei é aquele capaz de sanar os impasses, ou até mesmo civilizar aquilo tido como caos e barbárie. Das leis observa-se, como coloca Todorov (1995, p. 15), que sua construção supõe que “a vida em sociedade restringe o apetite imoderado dos homens e lhes impõe a aprendizagem da reciprocidade”. Ou seja, é o Estado que deve restringir tal apetite, e a reciprocidade só se constrói a partir de ações específicas.

Ademais, trata-se de uma leitura e de uma intervenção apoiadas em um entendimento que tem sempre em conta a natureza violenta e egoísta do homem, que dado seu “apetite imoderado”, está irremediavelmente fadado à barbárie caso uma ordem soberana não se imponha para aplacar tal apetite. Por que levar em conta sempre apenas as relações de rivalidade entre os homens, e ignorar as possíveis relações de contiguidade e complementaridade? O que significa, de fato, que o homem é um ser social? Quais são as consequências da constatação de que não existe um eu sem você?

A redução do humano a um único aspecto, a visão de que a violência é inerente e inesgotável, acaba por justificar a existência da soberania, dado que sem ela a convivência não é de modo algum factível, além de conduzir a uma separação absoluta do semelhante, sempre objeto possível de ataque e agressão. É certo que nada assegura o valor do encontro, pois o avesso da bandeira do mal também não pode se reverter na crença de um encontro harmonioso. Contudo, cabe interrogar por que sempre a maldade e a solidão humanas tomam a cena, e vão sendo cada vez mais naturalizadas e justificam que esses jovens, negros, pobres e moradores das periferias sejam considerados *indesejáveis e perigosos*?

Muitas vezes aponta-se que a psicanálise desacredita na possibilidade do laço social: são as leituras que consideram as teorizações freudianas como alinhadas a uma concepção de que somos estruturalmente violentos, egoístas e tirânicos. Ao contrário dessa visão, procuraremos argumentar que Freud aponta que a construção da civilização, a prática política e a consciência social são processos que exigem um movimento de gestão ininterrupto, com vistas a sempre buscar a adequação o mais satisfatória possível em cada contexto. E isso significa procurar subsídios nas elaborações freudianas para que, para além das formações das massas e hordas, nas relações do sujeito com a realidade haja a possibilidade de vislumbrar a criação de

novos objetos de satisfação absolutamente singulares e passíveis de transmissão no laço social.

O problema da concepção de que o outro é mero instrumento é sua face preconceituosa: o que diz a verdade do homem é o mal, que o separa definitivamente do outro. Cada vez mais os semelhantes são considerados um entrave em nossas buscas individuais: eles atrapalham nosso trânsito pelas vias urbanas, competem por vagas em empregos e universidades, inflacionam o mercado, poluem nossos refúgios favoritos. Podem até ser criminosos ou terroristas. É desconcertante constatar que durante séculos evoluímos para sermos altamente sociais, capazes de estabelecer laços de prazer com o outro, e que essa sociabilidade soa, hoje, ingênua e anacrônica.

Consideramos, com Endo (2005, p. 242), que:

A solidariedade no seio de situações extremas revela-se como possibilidade de ver restituído, ainda que fugazmente, um projeto identificatório, um futuro para além da preservação do organismo e uma moral que ultrapasse a mimetização do desejo de poder soberano e terrorífico. O companheirismo se mostra como lugar possível onde histórias são preservadas e onde alguma singularidade pode ainda ser exercida.

Há, então, que se reconsiderar o lugar do semelhante na estrutura de um sujeito, lugar esse mais além de ele ser um possível rival. Sabemos que o sujeito se inscreve em uma topologia que não possui interior nem exterior, e o que determina a representação de um sujeito em cada contexto é a maneira como o outro me reconhece ou não, me legitima ou não. Isto porque o desamparo estrutural do homem supõe uma relação de dependência desde o princípio. A existência do outro, seus cuidados e sua voz, são condições necessárias, pois é por meio de tais cuidados que a demanda de amor pode vir a engendrar o objeto de desejo.

O conceito de narcisismo, momento decisivo na formação da subjetividade, se constrói através da mediação necessária do outro. A prematuridade e o desamparo humanos demonstram que o sujeito não é algo dado, mas sim algo a ser construído, inventado, sonhado. *His majesty the baby* é a expressão cunhada por Freud (1914/1980) que sintetiza essa invenção.

O outro, o semelhante, não pode ser considerado como algo que é exterior à estrutura de um sujeito, mas sim como algo que forma parte dela. E, indo um pouco além, o outro é condição para que tal estrutura se estabeleça, pois quando o semelhante

não está presente, o sujeito desaparece. Se pensarmos no cotidiano de nossa prática clínica, qual é a nossa oferta senão a de uma escuta de uma demanda de que uma dor possa ser sanada, uma dor que um sujeito, sozinho, não consegue remediar?

O que está em pauta na discussão proposta é de que forma uma presença pode vir a ser tanto impedimento como aquilo que viabiliza a sobrevivência do bem comum⁷. Isso quer dizer que faz diferença de que lugar o outro é convocado: advertir o sujeito para os diferentes lugares para os quais ele convoca o outro, ou para os quais é convocado pelo outro, a partir da estrutura de seu fantasma, tem em conta as consequências disso para um sujeito estruturalmente dividido entre aquilo que ele sabe e aquilo que não encontra inscrição no simbólico, que coloca limite a esse saber. Ou seja, é estar advertido sobre as consequências de se convocar o outro em tal ou qual posição. A partir disso, então, é necessário que se problematize a partir de qual lugar o jovem é convocado, e quais as consequências disso tanto individualmente, quanto para o laço que o corpo social vai estabelecer com o jovem.

É por essa razão que abordar os jovens desde outra perspectiva, que realce seu modo de fazer laço social, pode interrogar a premissa de que a violência é algo dado, e de que sem a presença de um poder soberano o caos se instala inexoravelmente. Daí o interesse em investigar movimentos singulares e orgânicos das periferias, considerando-os não apenas formas de expressão da privação e da exceção, mas como soluções originais, criativas e autônomas⁸, com forte compromisso com a transformação social.

Nesse sentido, o esforço desta reflexão será o de pensar as condições de possibilidade de formação de grupos que permitam escapar da irracionalidade das massas, uma forma de coletivizar os sujeitos sem que para isso seja preciso haver uma uniformidade de ideais particulares, quer seja sob a forma de imposição de um único objeto de satisfação, quer seja pela miragem de um mesmo ideal.

⁷ Para Arendt (1958/2014) a comunhão de interesses individuais pela política, capaz de transcender o espaço intergeracional, é o que faz frente à sociedade de massas. O bem comum supõe a ação humana (política) que sobrevive à história em sua presença no espaço público. A esfera pública do comum não é o resultado da igualdade da natureza humana, mas sim de um objeto comum, a saber, a política. Quando a política se torna interesse único e privado tem-se a destruição da comunhão na esfera pública e a ascensão do totalitarismo.

⁸ Sabemos que o emprego do termo autonomia, em um trabalho psicanalítico, é problemático. A expressão sugere uma idéia de estabilidade e unidade que são incompatíveis com a idéia de descentramento que o conceito de inconsciente introduz. Utilizamos o termo aqui com a intenção de ressaltar que o movimento hip-hop, que vem se difundindo entre os jovens no mundo inteiro, prescinde, na maioria das vezes, de apoio ou financiamento públicos.

O segundo ponto, então, refere-se a uma dessas soluções originais e criativas que as periferias têm construído, o Hip-Hop, destacando as produções das letras do rap, que colocam a música no cotidiano desses jovens, tornando-a um modo de apresentar sua experiência nas periferias em outros termos, permitindo,

[...] o desenvolvimento de uma musicalidade sofisticada que não depende de qualquer tipo de estudo formal (nisso não foi o primeiro), mas sobretudo por bater o pé na idéia de que a música está no mundo para transformá-lo, e não apenas para servir de trilha sonora. O rap se define como uma cultura de rua, e nada mais eloquente do que a imagem de jovens carregando aparelhos de som nos ombros, tocando rap, enquanto dançarinos de break se exercitam na calçada”. (Teperman, 2015, p 7).

A palavra rap, segundo a interpretação mais aceita, é uma abreviatura da expressão *rhythm and poetry*, e o estilo musical tem origem no bairro novaiorquino Bronx. Teperman (2015) considera que pelo menos duas ondas de imigração contribuíram para a construção do movimento que se conhece na atualidade: em primeiro lugar, a vinda de africanos que alimentaram os regimes escravocratas das Américas; posteriormente, a onda migratória que se seguiu ao fim da Segunda Guerra Mundial, trouxe para os Estados Unidos uma população pobre vinda de ilhas caribenhas. Os guetos novaiorquinos, já ocupados por uma população negra que vivia em uma situação de degradação, abrigam também essa nova onda imigratória e dão início ao Hip-Hop: a música e a dança tornam-se um veículo de denúncias das mazelas a que estão expostos esses imigrantes.

Em São Paulo o movimento chega com mais força na década de 80, com manifestações de música, dança e grafite no centro da cidade. Hoje o movimento é definido por cinco elementos, que são: o MC, autor das letras do rap; o DJ responsável por conferir ritmo às letras; os *breakers*, responsáveis pelas coreografias; os grafiteiros, que criam as artes visuais; o último elemento, agregado mais tarde ao movimento, é o conhecimento, que reforça o rap como potencial instrumento de transformação.

O que é evidente é que o movimento Hip-Hop tem um compromisso com a transformação social, tanto no Brasil como em outros países, através da denúncia da realidade vivida nas periferias. Segundo Heloísa Buarque de Holanda (2003, p.07):

Na virada do século XX para o XXI, a nova cultura da periferia se impõe como um dos movimentos culturais de ponta no país, com feição própria, uma indisfarçável direção proativa e um claro projeto de transformação social. Esses são apenas alguns traços da inovação nas práticas que atualmente se desdobram no panorama da cultura popular brasileira, uma das vertentes mais fortes da nossa tradição cultural.

Nos bairros periféricos o Hip-Hop define sua meta como a de que o jovem possa adquirir “autoconsciência” (definição dada pelo próprio movimento) do processo social em curso. A “autoconsciência”, ligada ao quinto elemento que foi agregado posteriormente, como apontado acima, nasce da iniciativa do músico Áfrika Bambaataa, que em 1977 cria a *Zulu Nation*, a primeira organização comunitária do Hip-Hop, que tinha a preocupação de combater a violência entre as gangues nos subúrbios novaiorquinos. Trata-se de uma iniciativa que se ramificou mundo afora, e que vem permitindo que esses jovens que habitam as periferias – áreas que estão vivendo um momento de transformações agudas, que se expressam na fragmentação das instituições, na violência urbana, no tráfico de drogas, no desemprego, na crise do sistema público de ensino - encontrem no movimento Hip-Hop uma forma de lazer, bem como, do ponto de vista político, um sistema orientador através do qual adquirem, segundo seus membros, “autoconhecimento” em relação ao processo social que vivenciam cotidianamente, e que promove intervenções práticas em um plano mais imediato.

As letras do rap discutem temas como o preconceito, a violência e a segregação racial e seus efeitos deletérios, com destaque para a violência urbana. A maioria das produções é feita sobre a base comum de experiências urbanas de segregação racial, bem como da memória da escravidão.

Apesar da exclusão social e étnica, os jovens vêm construindo espaços de lazer e cultura que prescindem de fontes de financiamento, favores e apoios do poder público, e que surgem como uma resposta local singular às transformações que experimentam. A bandeira “anti-sistema” do Hip-Hop ressalta a posição ocupada pelo movimento na sociedade: quando os rappers dizem “nós somos a favela” marcam sua filiação a segmentos socialmente excluídos. Tal como Zé Kéti (1955) em seu samba *A voz do morro: eu sou o samba, a voz do morro sou eu mesmo sim senhor/quero mostrar ao mundo que tenho valor...*

Dessa forma, investigar o conjunto de elementos contidos nas letras do rap possibilita ver nessas experiências novas maneiras de responder a questões culturais e

sociais emergentes, devolvendo pelo avesso a mensagem que os jovens recebem dos dispositivos públicos que almejam sua docilidade e obediência – ou, caso não respondam satisfatoriamente às prescrições normativas que lhes são impostas, que lhes relegam à posição de intratáveis. A criação de um movimento como esse, que vem envolvendo os jovens no mundo inteiro, pode ser decodificada como uma forma de rebeldia criativa por meio da qual, frente a uma situação limite na qual há, de um lado, uma exigência constante de simbolização imposta pela constituição pulsional e, de outro, o desamparo e as incertezas do real, os jovens respondem sem se refugiar nas várias formas de idealização, ou seja, sem procurar amparo em um Outro absolutizado.

Isso porque entendemos que o Hip-Hop não é apenas o reflexo de uma estrutura social, mas também uma recodificação da estrutura social em outros termos, trazendo à tona em suas manifestações o avesso do imaginário da vida urbana sem violência, predicado tão caro para as elites. Entendemos que o Hip-Hop não é apenas lazer, expressão ou denúncia (o que não significa desprezar esses aspectos), mas tem também uma função de articular o jovem ao laço social via transmissão: um testemunho que se apresenta e procura dar voz ao inaudito, criando um compromisso entre a memória de um sujeito e uma memória a ser construída no espaço público.

Endo (2005. p. 264), analisando o depoimento do então secretário da segurança do Rio de Janeiro, Luis Eduardo Soares, quando este visitou habitantes da favela do Jacarezinho e ouviu relatos dramáticos, pontua de maneira bastante precisa este desafio de resgatar o sujeito de sua *outridade* através da escuta do testemunho:

O que Soares nos ajuda a compreender, fazendo de seu próprio relato também um testemunho, é o caráter transformador que se impõe a quem se coloca à escuta diante do excessivo. A partilha que então se desencadeia é de uma exigência absoluta, a ponto de não poder ser simplesmente esquecida, posta de lado. É estabelecido um compromisso, uma forma de cumplicidade, que nos coloca rente a uma dor que após ser ouvida, também não podemos deixar, de algum modo, de sentir. Torna-se patrimônio comum de quem fala e de quem escuta, algo partilhável entre iguais que, nesse momento, exercem e constata suas diferenças fazendo disso o esteio onde algo novo se inaugura e inspira prosseguir falando.

Podemos considerar que o Hip-Hop evoca a manifestação estética, presente em suas narrativas, como um recurso para a elaboração da realidade mais imediata, e

instaurando experiências artísticas que testemunham seu cotidiano. E este aspecto nos convoca a refletir sobre como essas narrativas podem vir a ser uma ferramenta que possibilita aos jovens moradores das periferias reelaborar sua posição subjetiva de forma positiva em meio à desagregação das instituições.

Se pensarmos a partir de Freud, há uma lista imensa de autores e obras de arte por ele investigadas. O ponto que nos interessa ressaltar é o de que ele reconhece que o artista antecipa certas descobertas do analista. É o que lemos em seu texto sobre a *Gradiva*, de Jensen (1907/1980, p.08):

Os poetas são aliados muito valiosos, cujo testemunho deve ser levado em conta, pois costumam saber toda uma vasta gama de coisas entre o céu e a terra, sobre cuja existência nossa sabedoria acadêmica nem mesmo sonha. E nas ciências da alma se adiantaram muito em relação a nós, homens comuns, pois se nutrem de fontes que ainda não tornamos acessíveis à ciência.

Em *Formulações sobre os dois princípios de funcionamento mental* (1911/1980, p.87/88), recorrendo sobre a relação da humanidade em geral com a realidade, aponta quatro vias:

- a religião, que acredita na renúncia completa do prazer nesta vida, mediante a promessa de compensação numa existência futura;
- a ciência, que oferece prazer intelectual durante seu trabalho e promete um lucro prático no final;
- a educação, que oferta o amor dos educadores como recompensa à renúncia do prazer;
- e a arte, que de seu ponto de vista ocasiona uma reconciliação entre os dois princípios de maneira peculiar, pois:

[...] um artista é originalmente um homem que se afasta da realidade, porque não pode concordar com a renúncia à satisfação que ela a princípio exige [...]. Todavia, encontra o caminho de volta deste mundo de fantasia para a realidade, fazendo uso de dons especiais que transformam suas fantasias em verdades de um novo tipo, que são valorizadas pelos homens como reflexos preciosos da realidade. (op. cit., p. 88).

Para o artista, assim como para o psicanalista, nada pode passar como insignificante ou acidental. Um detalhe aparentemente inócuo pode muito bem carregar o mais importante simbolismo inconsciente. A arte aparece, também, como recurso para que o mal-estar possa ser partilhado.

Rancière (2009), em seu trabalho *O inconsciente Estético*, parte da pergunta de porque a arte ocupa um lugar estratégico na obra freudiana, pois Freud dela se utiliza para demonstrar a pertinência de conceitos psicanalíticos - ou seja, a arte é um recurso que, fora do contexto propriamente clínico, guarda uma semelhança com a modalidade de pensamento inconsciente, é um terreno que oferece lugar a uma efetivação do inconsciente. A forma mediante a qual a arte expressa as relações entre saber e não saber, entre o sentido e o sem sentido, entre a realidade e a ilusão oferece o percurso que vai em direção ao recalcado, em uma gramática em que o detalhe é capaz de diluir os ordenamentos conscientes e trazer à tona a verdade inconsciente. Trata-se de uma verdade que não diz respeito a uma história individual, mas sim que opõe a ordenação representativa consciente a uma outra ordem, em “verdades de um novo tipo”, retomando a observação de Freud acima indicada.

Tais figuras (da arte) não são o *material* com que a interpretação analítica prova sua capacidade de interpretar as formações da cultura. Elas são o *testemunho* da existência de certa relação do pensamento com o não pensamento, de certa presença do pensamento da materialidade sensível, do involuntário no pensamento consciente e do sentido no insignificante. (RANCIÈRE, 2009, p. 11)

De fato, o movimento Hip-Hop, em sua narrativa, sugere que esse pode ser um recurso bastante original para dar tratamento ao excesso, à violência e à exclusão social, propiciando a criação de laços comunitários que se contrapõem à lógica segregatória que a cidade impõe a esses jovens. Trazendo à tona aquilo que a cidade insiste em recalcar, bem como transmitindo em sua narrativa a história de séculos de opressão, as produções desse movimento nos colocam frente àquilo que o ordenamento cindido da cidade procura manter distante.

Com isso esperamos deixar claro que não pretendemos fazer uma discussão pormenorizada da relação entre a psicanálise e a arte. E isso porque há uma diferença marcante entre a arte como objeto de fruição do outro/Outro e o que o movimento Hip-Hop traz à tona: nas últimas décadas inúmeros trabalhos mostram que os núcleos de

Hip-Hop não se resumem a artistas buscando reconhecimento e inserção cultural, mas são fenômenos orgânicos, profundamente conectados com experiências sociais singulares. Segundo Gilroy (2001, p. 162):

[...] as trilhas sonoras dessa irradiação cultural africano-americana alimentaram uma nova metafísica da negritude elaborada e instituída na Europa e em outros lugares dentro dos espaços clandestinos, alternativos e públicos construídos em torno de uma cultura expressiva que era dominada pela música.

Consideramos que o movimento Hip-Hop tem interrogado as ações públicas voltadas aos jovens que se pautam em uma identidade negativa do jovem: dado que este é um ser privado de seus direitos básicos, tais ações devem oferecer ao jovem aquilo que lhe falta. Além disso, um movimento coletivo que surge como resposta à situação conflitiva da vida urbana também interroga o modelo tutelar do Estado, que com o braço forte da lei/proteção pretende erradicar a violência. Embora o movimento Hip-Hop se configure como expressão de processos culturais globais, e se manifeste em diferentes metrópoles mundo afora, jovens dos diferentes lugares lhe conferem contornos particulares. Aqui nos interessa delinear como os jovens negros e pobres moradores das periferias de São Paulo se apropriaram dessa prática e expressam em suas produções uma leitura crítica da realidade que eles vivem cotidianamente. Trata-se de uma resposta singular e positiva aos processos sociais desagregadores da experiência urbana paulistana.

Partindo da idéia de que o movimento Hip-Hop pode funcionar como um instrumento de resistência ao anonimato, ou a categorias classificatórias e, por isso, segregadoras de nomeação, a chamada cultura da periferia surge como um movimento de resistência dos jovens em serem tomados como categorias do abjeto, reinventando o imaginário que lhes é imposto – o de estarem à margem da sociedade - através de uma linguagem que os apresenta em sua singularidade e diferença, revelando o equívoco da leitura de que fazem parte de uma massa sem qualquer discriminação reconhecível. Nas palavras de Quincy Jones (1990, p.162):

O Hip-Hop é, em diversos sentidos, a mesma coisa que o bebop, porque era uma música renegada. Ele veio de uma subcultura privada de direitos

políticos, que fora excluída do sistema. Eles disseram: ‘Vamos recuperar nossa própria vida. Teremos nossa própria vida!’

O intuito não é o de eleger uma região específica da cidade para análise, pois o percurso escolhido argumenta a favor da possibilidade de o movimento Hip-Hop poder ser um instrumento que auxilia a construção de um laço que interroga a visão predominante sobre os jovens da periferia, tal como foi apontado acima, bem como decodificar a mensagem presente no discurso, em particular nas letras do rap, que se contrapõem ao imaginário prevalente de uma vida em sociedade orgânica e sem fraturas. Ademais, dada a complexidade e diversidade das periferias hoje, é impossível qualquer tentativa de homogeneização de usos e costumes dessas áreas da cidade, e ademais o movimento conta com várias modalidades de expressão.

Estes fatores impõem que seja realizado um recorte, dada a extensão do material passível de ser analisado. Dada essa premissa, como as músicas e suas letras expressam tanto aquilo que representa a vida na cidade como as antinomias presentes nesse cotidiano urbano, elas serão o principal elemento de análise. Além disso, a música é capaz de atravessar mais facilmente as fronteiras imaginárias que compõem o cenário urbano: o ritmo, as síncopes, as letras conseguem habitar esse lugar instável, dentro e fora das convenções.

Sendo assim, o grupo de rap Racionais MC’s, que há anos vem se destacando na cidade de São Paulo, será a fonte do material a ser apresentado. O rap composto por esse grupo se configura como um documento precioso da segregação social, por registrar as implicações do processo crescente de uma fortificação urbana que separa a elite em condomínios fechados em áreas privilegiadas da cidade, e as classes populares em zonas periféricas. Segundo Teperman (2015 p.76/77):

A novidade dos Racionais foi criar um processo identificatório poderoso fora da chave ‘nacional-patriótica’ que havia marcado tanto a experiência da chamada *axé music* quanto do samba carioca, para ficar em apenas dois exemplos, no campo da música popular. Ainda que simplificando um pouco, pode-se dizer que a favela cantada nos sambas cariocas facilmente se convertia em símbolo da alegria brasileira, em registro festivo e ufanista. Em um dado momento no rap ‘Racistas otários’, lançado no primeiro disco dos Racionais, uma voz pomposa diz a seguinte frase: ‘O Brasil é um país de clima tropical onde as raças se misturam naturalmente e não há preconceito

racial'. Em seguida, ouve-se uma gargalhada sarcástica – um comentário eloqüente da visão dos Racionais sobre o mito da democracia racial.

O trabalho *Literatura e Sociedade* de Antônio Cândido (1965/2006) é que nos inspira para essa discussão, pois nele ele defende que na produção literária o social não pode ser tomado como cenário sobre o qual uma trama se desenrola, não sendo a causa nem tampouco o significado da obra que se produz. Sendo assim, ele considera que o elemento social não deve ser tomado em sua exterioridade, na qualidade de referência temática ou enquadramento contextual, mas sim deve ser tomado em conta como “fator da própria construção artística, uma interpretação estética que assimilou a dimensão social como fator de arte” (op. cit., p. 12). Interrogar se a obra é decorrência de um ímpeto individual ou fruto de um determinado contexto social, como se tais alternativas fossem mutuamente exclusivas, não considera que a produção surge, na verdade, na confluência de ambas, que estão inextricavelmente unidas. É nesse sentido que Cândido (2002, p.170) afirma: “o que me interessa não é tanto a relação do texto com a sociedade, é a transformação da sociedade”. E isso no Brasil assume contornos particulares, pois:

A literatura, no Brasil, como a dos outros países latino-americanos, é marcada por esse compromisso com a vida nacional no seu conjunto, circunstância que inexistia nas literaturas de países de velha cultura. Nelas os vínculos nesse sentido são os que prendem necessariamente as produções do espírito ao conjunto das produções culturais; mas não a consciência, ou a intenção, de estar fazendo um pouco da nação ao fazer literatura. (CÂNDIDO, 1965/2006, p. 27).

Nessa mesma direção Schwarz (2000), em entrevista para o Jornal Zero Hora⁹, afirma que “o romance pode conter mais informações sobre a política, a economia, a sociologia e os sofrimentos dos períodos retratados do que todas essas disciplinas juntas”, ressaltando a força transformadora da ficção. Na situação sobre a qual nos debruçamos nesse trabalho trata-se de tentar iluminar como uma experiência histórica violenta que é em si mesma incompreensível, cenário no qual surge a narrativa do rap, pode ser organizada em uma forma estética que chancela que a violência seja exposta e criticada. Soma-se a isso o fato de que as letras, como veremos, convocam para uma

⁹ Disponível em www.zerohora.com. Sábado, 01 de julho de 2000, p.03

experiência compartilhada da violência e da segregação, o que cria uma comunhão de meios expressivos e encena afinidades profundas capazes de elevar a experiência caótica para um patamar passível de compreensão.

A peculiaridade dessa proposta de análise parte da estética da obra com o intuito de perseguir o não evidente, e encontra ressonâncias nas postulações de Benjamin (1985/2012), que interroga uma concepção determinista da história, concepção que supõe uma noção finalista de tempo contrapondo-a a uma idéia de heterogeneidade qualitativa do tempo: o tempo da história não é um tempo contínuo, constituído pela adição acumulativa de fatos, centrada em categorias de origem a partir das quais há uma sequência de acontecimentos. O tempo da história é descontínuo, passado e presente não se relacionam de forma hierárquica. Isso significa dizer que o passado não é algo que se fixou em um ponto no tempo e aí permaneceu imóvel, mas sim é convocado a partir do presente e reativado, sendo assim salvo do esquecimento, dando continuidade para que as vozes do passado, os arquivos apagados, possam vir à tona. Trata-se de dar posse e palavra aos vencidos.

O conceito freudiano de identificação dessubstancializa a idéia de identidade, sendo que a constituição das operações sobre esse eu estão marcadas pela presença transcendente do coletivo, o lugar do Outro. Podemos analogamente supor que a hegemonia de um discurso que tem em conta a identidade se alinha à história contada pelos vencedores; já as vozes dos mortos, dos derrotados, falam através dos sonhos, dos sintomas, dos atos falhos. Veremos como as letras produzidas pelos Racionais MC's evocam a tradição dos oprimidos, na qual o que está em pauta não é a imagem nacional comercializada da doce e alegre mestiçagem, mas sim aquilo que foi interrompido e permanece irrealizado.

A subjetividade, do ponto de vista da psicanálise, está intimamente relacionada à narrativa, sobretudo à narrativa da memória: trata-se de um modo de existir como produção e construção em uma narrativa que em seu estatuto coletivo expressa o que é próprio de cada sujeito, tirando daí as consequências da afirmação de Lacan de que o inconsciente é o social.

Tendo em conta esse cenário, vamos utilizar nossa escuta psicanalítica a serviço da compreensão desse movimento cultural como algo capaz de transmitir não um acontecimento, mas sim o recalcado, e as possibilidades que isso cria para que o laço social se estabeleça não subsumido a figuras idealizadas. Ou seja, o sentido de uma

história não reconhecida, que em sua insistência em encontrar uma representação possível, desvela os impasses do presente e aponta a possibilidade de um projeto futuro.

O fio condutor dessa empreitada pode ser sintetizado, então, como o de buscar um sentido maior para uma política em psicanálise: em contraposição a um destino condenado pela tirania do superego - e a consequente figuração do sujeito nas modalidades masoquísticas, que obscurecem o percurso desejante e condenam à violência e à guerra no campo social -, perguntamos se é possível, desde a psicanálise, celebrar o laço social e a construção do bem comum com vistas a um projeto endereçado ao futuro. É claro que o Hip-Hop por si só não responde a essa questão. Contudo, talvez o movimento nos aponte atalhos importantes nesse percurso.

Tal esforço supõe o diálogo da psicanálise com outras áreas de saber, e tem a clínica como fundamento epistemológico. Não se trata de hierarquizar as modalidades de compreensão e leitura dos fenômenos, supondo alguma superioridade da clínica frente à teoria, nem tampouco da aplicação de uma leitura psicanalítica ao objeto de estudo. Freud elabora uma teoria sobre um psiquismo que fala, e que se insere em um circuito de interlocução e não em uma fala solitária. E é esse o sentido da psicanálise em extensão: pensar temáticas abordadas por outros campos de saber tem como exigência o retorno e a reflexão sobre os próprios fundamentos da psicanálise.

O trabalho se organiza a partir de quatro vertentes. A primeira se concentra em apresentar o cenário no qual o Hip-Hop foi se construindo. A segregação e a divisão da cidade de São Paulo, bem como de várias metrópoles tanto no Brasil como mundo afora, estabelecem diferenças rígidas entre os segmentos da população, impõem distâncias e exclusões que restringem o movimento na cidade, e naturalizam certas regiões como perigosas, criminalizando certos setores sociais. Uma lógica da segregação que em nada se alinha aos valores de acessibilidade e heterogeneidade que inspiraram o ideário moderno do espaço urbano.

É a partir dessa gramática que poderemos compreender a leitura da pobreza como um entrave, algo que obstaculiza o funcionamento harmônico e orgânico do tecido social, e não como algo pertencente ao cenário urbano, o que cria estereótipos e preconceitos que separam e reforçam desigualdades. Desconsiderar o conflito inerente a essa organização social, negando sua existência e tomando a pobreza como um problema a ser sanado com ações higienistas, não é algo sem consequências. Problematicaremos esse estado de coisas em um primeiro momento a partir do conceito de freudiano (1927/1980) de *Verleugnung* (recusa, renegação, desautorização,

desmentido), modo inicialmente distintivo da estrutura perversa e que, em 1938 - em um texto que Freud não chega a concluir sobre os mecanismos de cisão do ego --, começa a se esboçar como uma organização psíquica necessariamente subsumida ao processo de formação do ego, o que traz no bojo uma ferramenta que nos auxiliará a esclarecer a gramática cindida da cidade. Em um segundo momento vamos recorrer à categoria do *Unheimliche* (1919/1980), o estranho que, a partir do estudo etimológico empreendido por Freud (1919/1980), é entendido como o estranho familiar, a estranheza diante daquilo que é o mais próximo e íntimo, o que nos fornecerá elementos para compreender a angústia que a presença do outro pode vir a suscitar, e as formas pelas quais essa angústia vai se operacionalizar.

Na segunda parte nosso esforço se concentra no tema da violência, tema que, apesar de não ser um conceito próprio da psicanálise, perpassa as elaborações teóricas freudianas acerca da constituição de um sujeito, bem como acerca da construção da cultura. A figura da soberania como aquela suposta capaz de sanar nosso desamparo surge tanto nas instâncias do sujeito submetido aos mandatos superegóicos como nas figuras do líder ou do ideal na formação das massas. No contexto com o qual estamos trabalhando, vamos nos debruçar sobre os efeitos deletérios de um excesso de nomeação que, tal como foi apontado acima, insiste na em identificar o jovem negro, pobre e morador das periferias como delinquente e potencialmente perigoso.

Na terceira parte a modalidade de um laço grupal que dependa, para se manter coesa, da ilusão do amor de um líder é problematizada enquanto forma exclusiva de constituição do laço social. A soberania parece indicar, para Freud, um entrave para que a idealização compartilhada do grupo deixe de operar como aquilo que estabelece laços, mas não a impossibilidade para que outras formas de laço possam vir a se estabelecer. A leitura dos textos *O Chiste e sua Relação com o Inconsciente* (1905) e *O Humor* (1927) apontam outros percursos que não tomam o caminho da idealização absoluta das figuras de autoridade, que alimentam um superego tirânico, bem como oferecem aportes para que possamos analisar a forma mediante a qual a transmissão, objeto da quarta parte deste trabalho, pode se efetivar. Com relação à constituição de um laço que pode prescindir da figura do líder vamos, também, recorrer à concepção de lógica coletiva, que se contrapõe a um pensamento classificatório, e por isso segregador, formulada por Lacan (1945), que a partir de um problema lógico procura demonstrar que a presença do outro é crucial para a elaboração de um projeto comum.

Acreditamos que a narrativa que o rap apresenta pode apontar um caminho possível para que se possa construir um sentido maior da política em psicanálise, ao afirmar constantemente o potencial para celebrar o laço social. A partir das letras do rap podemos vislumbrar uma modalidade identificatória que se constitui a partir da fruição conjunta, adequada a uma economia de prazer que subverte a posição discursiva pela qual os jovens negros e pobres das periferias estão condenados a uma condição abjeta. As letras do rap desnudam o avesso da cidade orgânica e sem fraturas, expondo o conflito inerente ao tecido social, e se opondo a qualquer modalidade discursiva que pretenda invocar uma unidade. Nesse sentido, ao trazer à tona o conflito, também oferecem um caminho de tratamento possível.

É dessa maneira que é feita a análise das letras do rap, na quarta parte deste estudo: elas são tanto formas de transmissão e testemunho dos impasses vividos por jovens moradores das periferias como uma tentativa de inventar um estilo próprio capaz de dar algum tratamento para o intolerável. O texto freudiano sobre Moisés (1939) nos fornece subsídios necessários para encaminhar essa pesquisa, pois nele encontramos formalizada a concepção de algo que não é transmitido via memória consciente, mas sim via o recalado: são memórias que reescrevem a história entre diferentes épocas, que reconfiguram questões atuais trazendo marcas do passado.

Por fim, em anexo encontram-se as letras das músicas do Racionais MC's que são discutidas ao longo do texto.

PREÂMBULO

CONSIDERAÇÕES SOBRE O ERUDITO, O POPULAR E O MERCADO

Para elucidar o campo no qual iremos trabalhar é necessário, antes de tudo, problematizar o fato de que o rap é tantas vezes desqualificado por ser visto como uma forma estética “inculta”, “grosseira”, capaz de incitar e propagar a violência, ou mesmo por ter se transformado em mais um produto que se rendeu ao mercado fonográfico, perdendo assim seu potencial questionador.

Além disso, o rap nacional é constantemente acusado de ser mera cópia do rap americano, com toda a conotação pejorativa que isso acarreta, e que supõe que haja no mundo uma forma original e absolutamente autêntica. Como bem aponta Schwartz (1987/2002 p.31):

A vida cultural tem dinamismos próprios, de quem a eventual originalidade, bem como a falta dela, são elementos entre outros. A questão da cópia não é falsa, desde que tratada pragmaticamente, de um ponto de vista estético e político, e liberta da mitológica exigência de criação a partir do nada.

Muitas das discussões sobre o movimento Hip-Hop, sobretudo acerca de sua produção musical, ficam emaranhadas na divisão de dois campos disjuntivos e mutuamente excludentes, o erudito e o popular. Ora, essa divisão, antes de ser inerente a qualquer manifestação musical, nos parece mais próxima a uma dicotomia construída socialmente, na qual se contrapõem manifestações musicais menos elaboradas e manifestações musicais mais elaboradas.

Gilroy (2001), em seu estudo sobre a importância da música negra no ocidente moderno, propõe novas formas de leitura da modernidade como um todo: em oposição a abordagens nacionalistas e totalizantes de tradições étnicas, procura repensar a modernidade por meio do que ele denomina de *Atlântico Negro*, fruto da diáspora negra no hemisfério ocidental. A categoria *Atlântico Negro*, no sentido a ela conferido pelo estudo, “transcende tanto as estruturas do estado-nação como os limites da etnia e da particularidade nacional” (GILROY, 2001, p. 60).

Trata-se de uma tentativa de leitura e compreensão da modernidade que inclui a presença negra e hispânica como parte integrante de nossas narrativas, e que por isso

interroga tanto a concepção de barbárie ou exotismo, quando esses grupos expressam seu desejo de autonomia, como a pureza étnica como suporte de qualquer solidariedade racial ou de classe.

A música que vem sendo produzida no *Atlântico Negro* é especialmente destacada, por ser uma prática que, por se alojar nas bordas – dentro e fora das convenções, premissas e regras estéticas –, vem contribuindo para a construção de uma esfera pública alternativa, fornecendo um panorama híbrido de como opera a modernidade quando abrimos mão de uma leitura binária civilização/barbárie, modernidade/atraso.

Um tipo de análise que se aproxima daquilo que Oswald de Andrade (1928) nomeou como nossa antropofagia: tomamos e devoramos a cultura colonizante e, em um processo de reinvenção, imprimimos nela outra gramática civilizatória. Uma maneira selvagem de devorar e digerir o passado branco colonial, devolvendo-o pelo avesso aos dominantes.

A antropofagia inaugura uma maneira de definir a identidade nacional bastante diversa dos moldes consagrados de busca de origens e raízes culturais genuínas, busca que Oswald define como *utopia rousseauiana regressiva*. Em oposição à crença na existência de uma identidade nacional primitiva, estável e indomável que sobrevive a séculos de dominação, o canibalismo, ao devorar a exterioridade para posteriormente incluí-la, é aquilo que expressa nossa resistência à colonização.

Estas linhas de pensamento nos auxiliam a escapar de esquematizações tradicionais e redutoras, nas quais a cultura popular é tomada como signo de atraso, pelos ilustrados; como uma essência redentora e imutável, pelos românticos; ou como expressão revolucionária, pela esquerda. Entendendo a cultura popular como expressão que não caminha paralelamente à cultura dominante, mas sim como expressão que opera no mesmo discurso, podemos perceber que suas manifestações pertencem ao mesmo campo social (afinal, o campo social é o mesmo para todos). Contudo, seus sentidos e significados podem variar e se diferenciar em cada uma das classes sociais.

O termo cultura, de origem latina, carrega o sentido de cuidado: cuidado e cultivo da terra; cuidado com as crianças para o bom desenvolvimento de suas potencialidades; cuidado e culto aos deuses. Para Arendt (1958/2014) o termo condensava o cuidado com a terra para que ela se torne um bom lar para os homens, o cuidado com a memória cultuada através dos deuses e ancestrais e, por fim, o cuidado

com a educação para cultivar o espírito. É apenas a partir do século XVII que o termo será sobreposto ao conceito de civilização.

O conceito de civilização, também de origem latina, definia o homem educado e bem comportado mediante as regras vigentes. A superposição dos dois termos, cultura e civilização, é o que vai abrindo espaço para que a cultura passe a ser considerada a medida de uma civilização, ou seja, a cultura torna-se um critério de avaliação do grau de progresso. Opõe-se, assim, uma ordem superior (civilizada) à ignorância e à superstição.

Para Chauí (2014) é com a divisão social do trabalho que a cultura passa a ser critério de avaliação de valor: o conhecimento entendido como privilégio de classe leva à distinção entre cultos e incultos, cultura erudita e cultura popular.

Embora de difícil definição, a expressão cultura popular tem a vantagem de assinalar aquilo que a ideologia dominante tem por finalidade ocultar, isto é, a existência de divisões sociais, pois referir-se a uma prática cultural como popular significa admitir a existência de algo não popular, que permite distinguir formas de manifestação cultural em uma mesma sociedade. (Chauí, 2014, p.31).

Ora, tal configuração supõe que boa parte do corpo social é desprovido de saber: é considerada inculta e ignorante, e por isso deve ser educada. Ademais, por possuir essas características, torna-se potencialmente perigosa, e deve ser vigiada e disciplinada. Um contraponto que reduz o social a duas camadas, sendo que uma é um agregado amorfo, e a outra formada pela camada culta. Uma configuração que, ao distinguir desprovidos e os que possuem excelência, justifica e reitera a subordinação dos primeiros aos segundos.

É no interior dessa divisão que pretendemos propor alguns aspectos da cultura popular como resistência. Resistência essa que perpassa o nosso cotidiano na cidade, seja nas letras do rap, seja nos grafites espalhados pelos muros: defendemos que são práticas que possuem uma lógica e que podem expressar modalidades de resistência. Se as elites se supõem aptas a criar uma cultura para as classes populares, com o intuito de civilizá-las, essas vêm devolvendo antropofagicamente o que incorporam; ou seja, devolvem pelo avesso aquilo que incorporam dos dominantes. E com uma peculiaridade importante, uma vez que em várias produções culturais populares há claramente um esforço para conferir inteligibilidade à experiência imediata.

Aqui cabe ainda argumentar com as críticas que consideram a chamada cultura popular como invadida e aniquilada pela massificação e pela indústria cultural, sendo sempre arrastada destrutivamente para a alienação. E, de fato, há uma tendência a submetê-la a valores hegemônicos, tornando-a produto de mercado e consumo.

O período no qual a política negra emerge em sua forma consciente deve provocadoramente se iniciar com a abolição formal da escravatura e terminar com a apresentação de Ronaldo em um uniforme fornecido pela Nike Corporation: uma forma diferente de servidão bem remunerada para ser colocada ao lado das variedades mais antigas e mais familiares. (GILROY, 2001, p. 13).

Mas uma crítica assim, apesar de ter seu quinhão de verdade, pode novamente fazer calar aquilo que de crítico e contundente a cultura popular expressa, denuncia e a que resiste. Wisnick (2008), em seu estudo sobre o futebol no Brasil, reconhece a sua espetacularização e a eleição de ídolos que funcionam como paradigmas do consumo. Contudo, suportando saber tudo aquilo que há de alienante e manipulado pelas leis mercadológicas, desenvolve argumentos contra a visão de que o futebol se resume a seus bastidores empresariais e seus efeitos espetacularizantes, e que toda sua expressividade se esvai na despolitização e na desqualificação de conteúdos culturais que são substituídos, no mundo do espetáculo, pelo vazio. Sua intenção é a de:

[...] firmar categorias críticas capazes de superar o eterno bamboleio do deslumbramento apologético e do negativismo crônico, que, em última instância, se equivalem na cegueira com que se mostram incapazes de perceber o processo em que estão incluídos. (WISNICK, 2008, p.22).

Considera o futebol como veneno e remédio fundidos e alternados em uma mesma posição enigmática no caldo da cultura nacional. Acima da alienação das massas, vê o futebol como uma prática fruto de nossa antropofagia, que assimila o esporte europeu e o devolve em outros termos. No jogo o vazio da vida é confrontado, e a cada partida há uma busca de sentido para tal vazio. De nosso ponto de vista, o Hip-Hop parece seguir o mesmo percurso, ao evocar em suas narrativas aquilo que permanece recalcado como veremos adiante, pois:

Seria mais um mecanismo de fuga entre outros se não fosse, ao mesmo tempo, o campo em que a experiência brasileira encontrou uma das vias privilegiadas para atravessar o seu avesso e tocar as fraturas traumáticas que nos constituem e permanecem em nós como atoleiro. (WISNICK, 2008, p.24).

Para o que estamos abordando aqui estas considerações importam naquilo que a cultura popular pode criar em sua expressão. Ou seja, é levar em conta que as interpretações ambíguas, paradoxais e contraditórias que coexistem em um mesmo sujeito – e que criam uma aparente incoerência – na verdade revelam um processo de conhecimento calcado na realidade vivida. E, indo mais além, são essas interpretações e manifestações ora originais e autônomas, ora engolfadas pelo mundo massificado do espetáculo, que devem ser tomadas como categorias de análise em um só corpo. Há um saber político sendo transmitido pelos agentes da cultura popular no qual originalidade e massificação se mesclam, e nosso esforço será o de não aderir ao negativismo crônico e impotente, supondo que tudo acaba por se esvair em alienação.

É assim que Chauí (2014) aborda a cultura popular, caracterizando-a como manifestação de uma consciência trágica, dado que opera com paradoxos, pois sua trama é composta de saber e não saber, marcas profundas da dominação.

A consciência trágica, em seu sentido originário, tal como revelada pela tragédia grega, não é aquela que se debate com um destino inelutável, mas, ao contrário, aquela que descobre a diferença entre *o que é* e *o que poderia ser*, e que por isso mesmo transgride a ordem estabelecida, mas não chega a construir uma outra existência social, aprisionada nas malhas do instituído. Diz sim e não ao mesmo tempo, adere e resiste ao que pesa com sua força de lei, do uso e do costume, e que parece, por seu peso, ter a força de um destino. (p.147).

Esperamos com essas considerações ter fornecido um panorama de como iremos caminhar em nossa argumentação. Nossa escolha pela música, mais especificamente pelo rap, é porque consideramos que a música é o que vai habitar esse lugar instável e paradoxal, estabelecendo-se nas bordas dentro/fora das convenções e parâmetros estéticos tidos como marcos da modernidade. Lugar de risco, conformismo e resistência, escutamos em suas letras um claro movimento de retorno a pontos

traumáticos da história comum e da memória. Segundo Adorno (1973, apud Gilroy, 2001, p.158):

Desde a metade do século XIX a música de um país tem se tornado uma ideologia política por enfatizar características nacionais, manifestando-se como representante da nação e por toda parte confirmando o próprio nacional. No entanto, a música, mais do que qualquer outro meio artístico, expressa também as antinomias do próprio nacional.

Algumas das mais significativas produções musicais brasileiras enaltecem, por um lado, a mulata que é a tal, o pobre que é humilde e trabalhador, uma sutileza que ora escamoteia, ora deixa entrever a violência da dominação. Uma sutileza malandra: se “madame não gosta que ninguém sambe [...] pra que discutir com madame?” (samba composto em 1956 por Janet de Almeida e Haroldo Barbosa). Por outro lado, é também marcante o fato de que a música e a dança foram formas fundamentais para o resgate do corpo e da dignidade perdidos na alienação no trabalho escravo (GARCIA, 2007). O rap que vem sendo produzindo no Brasil é tributário dessa tradição, mas com a novidade de que confronta e escancara a violência da dominação.

PARTE I: CENÁRIO

NASCENDO EM UMA CIDADE DIVIDIDA

A Várzea do Carmo, protegida pelas depressões do terreno, pelas arcadas das pontes, pela vegetação das moitas, numa promiscuidade nojenta, composta de negros vagabundos, negras edemaciadas pela embriaguez habitual, de uma mestiçagem viciosa, de restos inomináveis de vencidos de todas as nacionalidades, em todas as idades, todos perigosos. É aí que se cometem atentados que a decência manda calar; é para aí que se atraem jovens estouvados e velhos concupiscentes para matar e roubar [...]. (declaração feita em 1916, pelo então prefeito de São Paulo, Washington Luis, defendendo a higienização moral desta área da cidade).

Essa eleição é a prova de que o Brasil ficou no passado. Não é nem Bolsa Família, não é marquetagem. O Nordeste sempre foi governista, sempre foi bovino, sempre foi subalterno. É uma região atrasada, pouco educada, pouco instruída, que tem grande dificuldade para se modernizar. (declaração feita por Diogo Mainardi após os resultados das eleições presidenciais de 2014).

A abissal desigualdade social brasileira reverte em uma imagem cindida de si própria que fala, de um lado, de uma sociedade organizada e modernamente constituída; e, em seu negativo, de anomia, violência e atraso. Tal negativo, correntemente entendido como resíduos de outrora que resistem ao processo de modernização, tem seu maior expoente na pobreza e na brutal desigualdade social. A pobreza, assim entendida como marca de nosso atraso, é abordada enquanto algo externo à paisagem do social, o que traz como consequência nefasta o fato de que a desigualdade social não é entendida e analisada como parte integrante e inscrita na perpetuação de injustiças e iniquidades que vivemos cotidianamente. Em outras palavras, a pobreza tomada como um mero acidente na paisagem do desenvolvimento, e por isso entendida como contingente e não estrutural à forma pela qual a sociedade se organiza, promove um esvaziamento de sua função crítica em relação às noções de justiça e igualdade, perdendo assim a sua potência crítica.

As marcas clássicas do atraso brasileiro não deveriam ser consideradas como arcaísmo residual, e sim como parte integrante da reprodução da sociedade moderna, ou seja, como indicativas de uma forma perversa de progresso (SCHWARTZ, P.126)

A pobreza e a desigualdade social operam como um ponto cego que vem desafiando um discurso, preponderante ainda hoje, que faz do progresso e do desenvolvimento um projeto nacional. Ora, a pobreza faz parte da nossa história, acompanha seu curso passo a passo, denunciando de forma contundente o fato de nossa organização social não ser capaz de fazer valer parâmetros igualitários de cidadania. A pobreza assim considerada – uma intercorrência à margem da vida social – acaba por ser interpretada como algo que se aproxima de um dado bruto da natureza e não como condição estruturante de como a sociedade se organiza, perpetuando as mais variadas formas de violência.

Habitando esse limbo, a pobreza fica alojada em um não lugar nas relações sociais, e nela são projetadas todas as nossas incompetências para o cumprimento de um projeto moderno. Tal como um entrave que encena, de forma trágica, o avesso do Brasil que se pretende moderno, a pobreza deve ser educada, tutelada e vigiada. Por não ocuparem um cenário no qual sejam um elemento de análise crítica, aos pobres é aplicada a “gestão filantrópica da pobreza” (TELLES, 2013). Isso equivale a dizer que aos pobres é ofertada a assistência social. A pobreza se transforma em carência, e abordá-la não é lhe restituir a justa cidadania, mas minorar a penúria. Um ciclo perverso no qual a justiça se traveste de caridade, e os direitos, em auxílio àqueles impedidos de acessá-los. Reproduz-se, assim, a lógica da exclusão e da desigualdade nas próprias iniciativas mobilizadas para minorar tais mazelas.

A justiça social brasileira não foi concebida no interior de um imaginário igualitário, mas sim no interior de um imaginário tutelar que desfigura a própria noção moderna de direitos, formulados que são no registro da tutela (TELLES, 2013, p.27).

Tomada, então, como signo de atraso, a pobreza exprime uma forma radical de destituição subjetiva: os pobres são aqueles que, por não terem podido acessar bens

culturais da civilização, são desprovidos de razão e ordem. Ignorantes que são, a eles só restam a proteção benevolente ou a caridade.

Um modelo que aporta uma ambiguidade fundamental, dado que por um lado, o povo é considerado humilde, mas bestializado; e, por outro, se o povo procura sair desse lugar protestando, passa a ser visto como agrupamento de baderneiros e ignorantes movidos pela desrazão. Sabemos, ao longo de nossa história, as interpretações que foram feitas dos movimentos de protesto: ou foram considerados conspirações ilegítimas, inconfidências, ou explosões de fanatismo arcaico (que têm Canudos como seu maior expoente).

A obra “Os sertões” de Euclides da Cunha expõe de forma emblemática essa dicotomia civilização/barbárie. O projeto inicial de Euclides da Cunha era fazer uma série de reportagens sobre o movimento liderado por Antonio Conselheiro. De reportagem a obra se tornou um retrato exemplar de tendências conflituosas da nossa realidade, daí a famosa frase com que o relato se encerra: “Canudos não se rendeu, teve que ser destruída”. Diante do massacre de Canudos o escritor teve uma percepção lúcida dos conflitos da sociedade brasileira, do abismo social que até hoje persiste, elevando a condição sertaneja ao estatuto da nossa contradição.

A desproporção entre as forças do Exército e os recursos dos sertanejos representava o abismo que havia entre o Brasil formal e o Brasil profundo. Euclides, que inicialmente julgava o Conselheiro uma ameaça à jovem República, um ‘foco monarquista perigoso’, acabou se convencendo de que se tratava de um movimento de gente pobre e abandonada. E a reportagem que ele fez *in loco* vira denúncia de um crime. Essa é a atualidade de ‘Os sertões’: tornar o passado uma realidade de certa forma contemporânea do historiador (BOSI, 2002, p 10).

Para Chauí (1987/2014) a perpetuação de tal dicotomia, que confere à pobreza o lugar da desrazão alimentada pela ignorância e pela desordem moral, transforma as diferenças sociais em hierarquias. E essas hierarquias criam a figura do subalterno: aquele que deve obedecer e, por essa atitude, merece a tutela, mas jamais os direitos.

Nas imagens do pobre fraco e desamparado, subalterno e inferior, incível e desprovido de razão, há uma representação das diferenças que anula as equivalências possíveis que em princípio os direitos sacramentam, de tal modo que esses podem existir como norma legal, podem ser nomeados pelo discurso jurídico, podem ser referência obrigatória do discurso político que fala em nome de leis universais, mas não se realizam nas práticas reais, como código de regra e sociabilidade [...] hierarquias de todos os tipos desfazem a igualdade prometida pela lei, imprimindo na ordem legal um caráter elitista e oligárquico que atualiza velhas tradições. (CHAUI, 1987/2014, p.59/60).

Telles (2013) nomeia essa transmutação das diferenças sociais em hierarquias de *lógica silenciosa das exclusões*, que torna opacas diferenças, grupos e classes, sob um código domesticador do favor, da lealdade e da proteção, amortecendo dessa forma possíveis conflitos. Quando estes emergem são considerados como fruto de ingratidão, deslealdade, traição. As reivindicações são lidas, a partir dessa lógica, como pura manifestação do caos e da fragmentação social.

Encontra-se, nesse tipo de perspectiva, uma referência à idéia do *homem cordial*, de Sérgio Buarque de Holanda (1936/2015): trata-se de uma figura que não supõe qualquer qualidade moral de bondade, mas sim que tem em conta apenas o que é da ordem do afetivo. Absolutamente avesso a quaisquer relações de cunho impessoal, considera sempre afinidades nascidas em sua intimidade, mantendo a patronagem nas relações sociais, o que obscurece as diferenças entre grupos e classes através de uma domesticação, que tem o favor e a proteção como maneiras de garantir a lealdade, impedindo, assim, que conflitos possam ser reconhecidos e nomeados.

Esta aptidão para o social ('o homem cordial') está longe de constituir um fator apreciável de ordem coletiva. Por isso mesmo que relutamos em aceitar um princípio supra-individual de organização, [...] toda nossa conduta ordinária denuncia, com frequência, um apego singular aos valores da personalidade configurada como recinto doméstico. Cada indivíduo, nesse caso, afirma-se ante os seus semelhantes indiferente à lei geral, onde essa lei contraria suas afinidades emotivas, e atento apenas ao que o distingue dos demais, do resto do mundo. (HOLANDA, p.155).

No Brasil é na própria experiência da lei que o pobre é relegado a uma posição de sujeição, apoiada em hierarquias em nada compatíveis com os ideais modernos de

igualdade e justiça. Tal distorção coloca o pobre, como já apontado, em uma posição bastante próxima à de um ser de natureza, uma vez que sua civilidade é interpretada como precária, e constrói um discurso regido por hierarquias materiais que perpetuam e reiteram discriminações e exclusões.

Bourdieu (1993) entende que na concepção da sociedade criamos simbolicamente nomeações que conferem identidades sociais a todos. Os grupos e classes existem socialmente a partir de sua nomeação, que lhes confere um modo de ser no laço. Contudo, é essa mesma operação de nomeação que, no mesmo ato, confere existência bastarda e indiferenciada àqueles que não foram batizados. Retomaremos a questão da nomeação, e seus efeitos deletérios, no Brasil, mais adiante.

Vários pesquisadores (CALDEIRA, 2000; CHAUÍ, 1987/2014; TELLES, 2013; SARTI, 1996) têm indicado que os valores que definem a cidadania, para a população pobre do Brasil, são o cumprimento de suas obrigações, a honestidade, a carteira de trabalho assinada, a casa limpa. Ora, trata-se de uma curiosa percepção de seu lugar na gramática social, por ser um lugar que não é definido pelo direito à cidadania, mas sim por condições que incluem deveres e prescrições morais. Um cenário no qual a experiência histórica da cidadania se expressa em negativo: o cidadão pobre adquire um lugar possível ao se manter ordeiro e cumpridor de suas obrigações. “Pobre, porém honesto” é uma expressão cuja própria enunciação contém a criminalização.

Pobres, porém honestos’, frase tantas vezes enunciada, e que revela a forma segundo a qual os pobres se vêem como sujeitos que souberam vencer as adversariedades da vida no exercício de um trabalho regular, que com persistência e coragem foram capazes, ‘apesar da pobreza’, de garantir dignidade para suas vidas através da família, da casa limpa e bem cuidada, da boa aparência e da cordialidade de seu comportamento. A afirmação ‘pobre, porém honesto’ é recorrente e significa constituir casa e família, condições que constroem um universo moral no qual a ‘rua’, lugar dos que vivem sem eira nem beira, é percebida como um espaço de desordem moral, da família desunida, da sujeira, da violência e do crime, no que traduzem a seu modo a associação entre pobreza, desordem moral e violência”. (CHAUÍ, 1987/2014 p. 83).

A concepção “pobre, porém honesto” denuncia a sobreposição de categorias morais de comportamento ao direito à cidadania, e consequentemente a lógica que rege a relação que aí se estabelece supõe que o pobre, uma vez que classificado como à

margem do *socius*, não é reconhecido como sujeito de aspirações e razões pertinentes. Somado a isso, os modelos de conduta são os padrões associados às classes médias e altas, e caso esse segmento social (os pobres) não cumpra a contento tal ordem moral, isso não é visto como a tentativa de um movimento emancipatório, mas como prova da existência de excluídos que, dada sua incivilidade, não conseguem cumprir a contento as prescrições mínimas que dão acesso à cidadania. Sendo assim, uma vez que regida pelas leis morais de uma determinada classe, a lei passa a ser exercida segundo a ordem moral desta, a qual, no mais das vezes, faz uso da força para fazer valer seus valores.

[...] armada de um sistema de crenças que confunde legalidade com valores morais de classe média/alta, a polícia volta-se para a vigilância de ambientes onde, ela supõe, tais valores são escassos – favelas, minorias étnicas e jovens. As pesquisas mostram como é resolvido, a nível prático o dilema da lei e da ordem: legalidade para os cidadãos definidos como cumpridores da lei, e imposição autoritária da ordem na periferia social e cultural. [...] No Brasil os poucos estudos indicam a generalidade do modelo de ordem versus lei, agravado pela persistência histórica de um padrão de imposição da ordem pública que opõe ‘polícia de gente’ à polícia de ‘moleque. (CHAUI, 1987/2014, p. 66).

Tal confusão entre ordem legal e ordem moral que deriva de uma determinada classe social dá margem à discussão e análise das inúmeras violências que perpassam nosso cotidiano. Isso porque tal confusão só faz propagar preconceitos e discriminações, produzindo efeitos de verdade que sedimentam categorias de ordem e desordem, nas quais a pobreza é objetivada como suspeita.

Said (1978/2012), em seu estudo sobre o Orientalismo, estabelece uma diferença entre o desejo de compreender o outro com vistas a conquistar a coexistência, e o desejo de compreender com vistas ao controle e à dominação. Entende o orientalismo como um discurso, uma invenção europeia, que foi capaz de manejar e até mesmo de “produzir o Oriente política, sociológica, militar, ideológica, científica e imaginativamente”. (SAID, p. 29).

Fisiologicamente, portanto, o tipo de linguagem, pensamento e visão que tenho chamado de orientalismo de modo geral é uma forma de realismo radical; qualquer um que empregue o orientalismo, isto é, o hábito de lidar com questões, objetos, qualidades e regiões consideradas orientais, designará,

nomeará, apontará, fixará o tema do seu discurso e pensamento com uma palavra ou frase, que então se considera ter adquirido realidade, ou mais simplesmente, ser a realidade. Em termos retóricos, o Orientalismo é absolutamente anatômico e enumerativo, usar seu vocabulário é empenhar-se em particularizar e dividir as coisas orientais em partes manipuláveis. Sob o enfoque psicológico, o Orientalismo é uma forma de paranóia, um conhecimento de tipo mais, digamos, do conhecimento histórico comum. Esses são alguns dos resultados, creio eu, da geografia imaginativa e das fronteiras dramáticas que traça. (SAID, 1978/2012, p.114).

Agrupar uma coletividade e incorporá-la como matéria a ser analisada supõe conjuntos falsamente unificadores, criando posições que definem o comportamento em uma base ontológica. E o mais dramático disso é a forma como o sofrimento é abafado, carregando consigo a memória e o passado histórico. De fato, uma coletividade tomada como uma materialidade pode ser vista como objeto particular de excentricidade: aqueles que se consideram detentores do saber acreditam ser sua prerrogativa não apenas administrar essa excentricidade, mas também dominá-la sob a rubrica civilizatória. E isso porque, por definição, “esse mundo” não é tão humano como “nós” somos.

Ora, se os pertencentes a “esse mundo” podem ser vistos como não tão humanos, o passo seguinte é a construção de um discurso social que avaliza a eliminação dos indesejáveis, pois é a própria ordem social que edifica essa figura do outro que, por sua diferença na forma e estilo de existir, é considerado apartado dessa ordem. E é justamente por essa razão que essa figura deve ser mantida distante e sob vigilância, perpetuando uma cisão entre a crença em um ideário social modernamente organizado e o contexto no qual realmente vivemos no Brasil. O conceito freudiano de *desmentido*, que está subsumido a uma operação de cisão no ego, oferece condições para que essa questão seja problematizada. É o que veremos a seguir.

1. EU SEI, MAS MESMO ASSIM...

As imagens fraturadas que definem a sociedade brasileira revelam, de um lado, o retrato de uma sociedade organizada e modernamente construída e, de outro, podemos dizer em seu negativo, um retrato em que aparecem a violência, o atraso e a anomia. E é a persistência da pobreza no cenário público que encena esse negativo e interroga essa sociedade que se pretende regida por ideários modernos. Insistir em tomá-la como um campo no qual são projetadas as dificuldades para que possamos seguir rumo à modernidade não é suficiente para esclarecer as razões pelas quais direitos igualitários proclamados não se equacionam na realidade. Nesse sentido, como Telles (2013, p. 43) considera, a pobreza vai mais além de uma condição que encena os horrores da privação material, pois é ela quem “esclarece o divórcio entre o Brasil real e o Brasil legal”.

O conceito freudiano de *Verleugnung*, traduzido como recusa da realidade, ou desmentido, foi cunhado para descrever o mecanismo próprio da posição subjetiva do perverso. Em seu artigo *O Fetichismo* (1927/1980) Freud fundamenta o funcionamento clínico da perversão, e o fetiche é o recurso por meio do qual a experiência da castração e a percepção da diferença sexual não podem ser reconhecidos. Isso eleva o fetichismo a uma modalidade de investimento libidinal em objetos inanimados ou partes do corpo, que são erigidos à condição de escolhas exclusivas de interesse sexual.

A perversão marca um lugar no qual o sujeito evita de maneira bastante peculiar o conflito psíquico, que, diferentemente do recalçamento neurótico, ou da negação psicótica, não se aloja em um “não saber”. Trata-se, na perversão, de manter um movimento duplo em que saber e não saber podem coexistir. Tendo como pano de fundo a concepção de que o primado fálico¹⁰ supõe a fantasia de que o pênis representa o centro do investimento narcísico sobre o corpo, tanto para o homem como para a mulher, Freud identifica na perversão uma posição paradoxal que visa garantir o primado fálico: ela admite e não admite a castração.

¹⁰ Em *Organização Genital Infantil* Freud (1923) postula que na infância ambos os sexos acreditam na *premissa universal do pênis*:

[...] a característica principal dessa ‘organização genital infantil’ é sua *diferença* da organização genital final do adulto. Ela consiste no fato de, para ambos os sexos, entrar em consideração apenas um órgão genital, ou seja, o masculino. O que está presente, portanto, não é uma primazia dos órgãos genitais, mas uma primazia do *falo*”. (FFREUD, 1923/1980, p. 180)

Na situação que estamos considerando (fetichismo), pelo contrário, vemos que a percepção (da castração) continuou e que uma ação muito enérgica foi empreendida para manter a rejeição. Não é verdade que, depois que a criança fez sua observação da mulher, tenha conservado inalterada sua crença de que as mulheres possuem falo. Reteve essa crença, mas também a abandonou (FREUD, 1927/1980, p.181).

Sendo assim, um mesmo objeto pode, então, negar a diferença sexual, operando como um substituto do pênis ausente na mulher, e concomitantemente afirmar o que nega. Dessa forma, o fetiche é um modo de defesa contra a ruptura da identidade narcísica diante da diferença binária do sexo, e mantém o registro da onipotência narcísica que sustenta e preserva a fantasia do monismo fálico.

[...] o seu comportamento (fetichista), portanto, expressa simultaneamente duas premissas contrárias. Por um lado negam o fato de sua percepção – o fato de que não viram pênis nos genitais femininos –, e, por outro, reconhecem o fato de que as mulheres não possuem pênis e tiram dele as conclusões corretas. As duas atitudes persistem lado a lado durante toda a vida, sem se influenciarem mutuamente. Temos aqui o que pode ser corretamente chamado de divisão do ego. (FREUD, 1940[1938]/1980, p. 233).

Mais de dez anos se passam para que o mecanismo de cisão do ego, até então subsumido à perversão, seja retomado em um artigo inacabado, bem como nas últimas páginas da aula número 8 do Esboço de Psicanálise (1940[1938] /1980, p. 233/234), nos quais é considerado para além de uma modalidade defensiva exclusivamente perversa, revelando o caráter corriqueiro de tal operação. Nesse contexto o fetichismo é considerado como um modelo altamente favorável para abordar a divisão do ego, condição que se soma à repressão das exigências pulsionais:

[...] Voltamos à nossa tese de que o ego da criança, sob o domínio do mundo real, livra-se das exigências instintuais indesejáveis através do que é chamado de repressões. Suplementaremos agora isso afirmando que, durante o mesmo período de vida, o ego com bastante frequência se encontra em desviar alguma exigência do mundo externo que acha aflitiva e isto é feito por meio de uma *negação* das percepções que trazem ao conhecimento essa exigência

oriunda da realidade. Negações deste tipo ocorrem com muita frequência e não apenas com fetichistas e, sempre que nos achamos em posição de estudá-las, revelam ser meias-medidas, tentativas incompletas de desligamento da realidade. A negação é sempre suplementada por um reconhecimento: duas atitudes contrárias e independentes sempre surgem e resultam na situação de haver uma divisão do ego. (FREUD, 1940[1938] /1980, p. 234).

Considerar o desmentido, e a consequente divisão do ego, como um movimento suplementar à repressão obedece à lógica freudiana de abordar o funcionamento psíquico a partir do estudo de seus distúrbios, maneira pela qual podemos compreender que tais operações, que vêm sendo descritas, se referem a uma forma de organização psíquica necessariamente presente no próprio processo de formação do ego. Safatle (2010) indica que tal movimento permite que um conceito, cunhado a partir da experiência clínica, tenha condições de migrar também para uma reflexão sobre as relações no coletivo, marcando sua presença nas diferentes modulações de construção do laço social.

Com relação a essa forma peculiar de suspensão dos conflitos psíquicos, no entender de Safatle (2010) o fetichismo marca a possibilidade de que saber e crença possam ser dissociados: admitir a castração revela o quão frágeis são as balizas imaginárias que sustentam alguma unidade do ego; por outra parte, o desmentido, ao preservar a fantasia do monismo fálico, conserva a consistência libidinal narcísica de sua estrutura, fazendo persistir uma gramática de ilusão e encantamento no interior do ego.

Em vez de uma unidade coerente e rigidamente organizada, o eu aparece como um conjunto heteróclito, clivado, com se fosse uma formação paradoxal de compromisso construída sobre uma estrutura de contrariedades. Nesse sentido, ele é, acima de tudo, uma forma de gerir conflitos psíquicos em que a unidade não exclui o uso de divisões psíquicas [...] a verdadeira rigidez do eu está na sua forma de gerir conflitos a fim de sustentar modos de organização impossíveis de se efetivarem. Daí sua situação de *locus* de contínua defesa ansiosa. (SAFATLE, 2010, NR p. 100/101).

Zizek (1990) problematiza o conceito de ideologia – quando esta assume a posição de crença, que pode bem auxiliar a compreensão das razões que levam à perpetuação de uma gramática que preserva a fantasia de um mundo consistente –,

retomando o grafo do desejo, elaborado por Lacan. Seu intuito é o de apresentar uma nova forma de entender este conceito, ancorada em como Lacan constrói, a partir do grafo, a relação do sujeito com seu desejo, que encontra na fantasia a sua mediação possível. Žižek considera que a concepção de ideologia carrega consigo uma série de significantes flutuantes, tais como Estado, liberdade, justiça, mas que é necessário que haja também uma cadeia suplementar para que sua significação possa ser apreendida de maneira retroativa.

É assim que, por exemplo, um significante-mestre, o comunismo, vai ser o que determina tal significação: a liberdade só é efetiva ao ser superada a liberdade formal burguesa, pois essa não passa de uma forma de escravidão. Ou seja, a significação só ocorre retroativamente: os significantes flutuam, e vão encontrar sua amarra em um termo anterior e pressuposto. No exemplo dado, liberdade adquire seu sentido sob a égide do comunismo. Isso se opõe frontalmente a uma concepção de que haja qualquer progressão linear significante/significado. Qualquer significação só pode ser dada retroativamente, e é irreduzível a qualquer materialidade, daí a afirmação de Lacan (1960/1988, p. 833) de que “um significante é aquilo que representa o sujeito para outro significante”.

De que maneira, então, a fantasia pode ser tomada como base para a construção da ideologia? A prematuração e o desamparo humano se traduzem como decorrência da falta de recursos frente à presença do desejo do Outro. Uma vez que se trata de uma falta na própria estrutura, deduz-se que se trata de um Outro também faltante, o que obriga que o sujeito crie recursos para se defender do enigmático desejo do Outro. Ou seja, é o abismo que se abre para o sujeito diante da tentativa de responder “o que o Outro quer de mim?”.

Tentamos preencher o abismo insustentável do *Che vuoi?*, a abertura cavada pelo desejo do Outro, oferecendo-nos ao Outro como objeto de seu desejo. E é a fantasia que emoldura essa ficção, a de que podemos ser justamente aquilo que o Outro deseja. Trata-se de uma tentativa, em um campo fictício, de se fazer objeto possível de suturar uma falta estrutural. Um contexto no qual o mundo é visto como consistente e dotado de sentido. Em suma, a fantasia encena a recuperação de um objeto estruturalmente perdido.

A sociedade é também estruturalmente atravessada por uma clivagem antagônica que não encontra inscrição possível na ordem simbólica; em termos freudianos, ela comporta o mal-estar inexoravelmente, marcado pela defasagem entre as moções

pulsionais e o campo representacional. No caso aqui trata-se de uma representação deturpada desse antagonismo, pois o conflito é deslocado de um antagonismo social, em que a desigualdade social é o problema proeminente, para um antagonismo entre contexto social sadio e civilizado e barbárie. Sendo assim, vivemos sob a égide de um discurso ideológico-social que supõe a construção de uma sociedade factível, orgânica e complementar, e que exclui de seu discurso a desigualdade. Uma visão de sociedade que a toma como um todo orgânico, no qual as diferenças de classe são consideradas como distribuição de seus membros conforme suas funções, ou ainda como contingência a ser sanada para que o curso do desenvolvimento da sociedade prossiga.

Nesse caso, como levar em conta a distância existente entre essa visão corporativista e a sociedade real, dividida por lutas antagônicas? Zizek (1990, p.123/124) responde a isso recorrendo à figura do judeu: um elemento externo, um corpo estranho, que carrega para dentro do edifício social a ameaça de sua degradação, e por isso deve ser banido.

Agora está claro como podemos utilizar essa noção de fantasia no campo da ideologia propriamente dita: também aqui, “não existe relação de classe”, a sociedade é sempre atravessada por uma clivagem antagônica que não pode ser integrada na ordem simbólica. E o que está em jogo na fantasia ideológico-social é construir uma visão da sociedade que exista, de uma sociedade que não seja antagonicamente dividida, uma sociedade em que a relação entre as suas diferentes partes seja orgânica e complementar (...) podemos dizer que a “sociedade como corpo constituído” é a fantasia ideológica fundamental. Nesse caso, como levar em conta a distância entre essa visão corporativista e a sociedade real, dividida por lutas antagônicas? A resposta, evidentemente, é o judeu.

Não nos parece impróprio substituir a figura do judeu pela figura da periferia: essa não-cidade que introduz desde fora a desordem, a violência, que surge como uma causa positiva externa que, uma vez banida, traria de volta a estabilidade. A fantasia de uma sociedade total e homogênea é a maneira através da qual tanto o antagonismo social, como o mal-estar inerente ao laço, são mascarados. A periferia, essa imagem invertida da identidade urbana civilizada, revela a impossibilidade da realização de tal fantasia, e ao não ser tomada como uma categoria de análise crítica comparece como representação daquilo que deve ser excluído. Trata-se de uma figura que desmente e encarna a impossibilidade estrutural de uma composição societária orgânica e sem

fraturas, considerada como o que impede que o tecido social possa realizar plenamente suas aspirações de ser uma totalidade homogênea.

Pensar em um modelo de estruturação do ego tendo em conta as noções de cisão e desmentido supõe a presença e a perpetuação de uma construção fantasmática na qual a onipotência narcísica se mantém consistente. Esse “dispositivo arcaico” na própria constituição subjetiva oferece instrumentos para que possamos considerar a necessidade funcional de uma construção imaginária de uma sociedade que, ao desmentir a desigualdade social, preserva um campo ilusório que compõe um retrato de uma sociedade organizada e modernamente construída. Como Schwarz (1990/2000, p. 85) adverte, vivemos em um mundo laico,

[...] mundo desencantando, pois quem fala é a voz da razão, mas também pela magia de uma sociedade inteligível de ponta a ponta. Desse mundo desencantado os deuses se exilaram, mas a razão conserva todos os traços da teologia escondida: saber transcendente e separado, exterior e anterior aos sujeitos sociais.

Não se trata de supor que a perversão seja a marca diagnóstica da sociedade atual, afinal não há como supor que todos sejamos perversos. Freud já denunciava tal equívoco ao afirmar em uma carta a Fliess (1897) que já não podia mais acreditar em sua neurótica, pois considerar o trauma que desencadeia o curso da neurose como provindo de um agente externo o levaria a supor que todos os pais de Viena seriam perversos. O que a operação do desmentido e a cisão do ego, marcam é o fato de que uma construção fantasmática, que mantém no interior do ego um núcleo de encantamento e ilusão, é capaz de rechaçar uma idéia aflitiva proveniente do mundo externo.

Chauí (2000, p. 33) demonstra de maneira eloquente essa política de encantamento e ilusão através de nossa bandeira. Tendo a Revolução francesa como parâmetro, praticamente todas as bandeiras nacionais, criadas entre os séculos XIX e XX, são compostas de três cores, cada uma delas representando os acontecimentos sociais e políticos que marcaram a construção nacional. Apenas a bandeira brasileira porta quatro cores, e que em nada dialogam com fatos determinantes, do ponto de vista político, para a construção da nação.

[...] quando se pergunta o significado dessas quatro cores não se responde que o verde, por exemplo, simbolizaria lutas camponesas pela justiça, mas sim representa nossas imensas e inigualáveis florestas; o amarelo não simboliza a busca da cidade do Sol, utopia de Camparella da cidade ideal, mas representa a inesgotável riqueza natural do solo pátrio; o azul não simboliza o fim da monarquia dos Bourbons e Orléans, mas a beleza perene do nosso céu estrelado, onde resplandece a imagem do Cruzeiro, sinal de nossa devoção ao Cristo Redentor, e o branco não simboliza a paz conquistada pelo povo, mas a ordem (com progresso, evidentemente).

Com efeito, temos uma bandeira que não conta de nosso percurso histórico-político, mas sim representa um “Brasil-jardim, o Brasil-paraíso terrestre” (CHAUI, 2000, p. 33). O que fala a favor de uma fantasia que opera na construção de um universo consistente, preservando um regime de ilusão e encantamento. E é justamente a persistência dessa fantasia que impede que a desigualdade social integre o discurso como uma categoria de análise, e que continue, na figura do pobre habitante das periferias, a ser tomada como algo que introduz desde fora a decomposição e o esfacelamento do edifício social - ou seja, uma causa positiva apartada do tecido social, cuja eliminação é a condição para que a ordem e a estabilidade se restabeleçam.

2. UMA CIDADE DIVIDIDA E SEUS EFEITOS

Deus fez o mar, as árvores, as crianças, o amor/o homem me deu a favela, o crack, a traição, as arma, as bebida, as puta/e eu? Eu tenho uma bíblia vieja, uma pistola automática, e um sentimento de revolta/eu tô tentando sobreviver no inferno. (Racionais MCs, Gênesis)¹¹

Hoje no Brasil a segregação espacial das metrópoles em classes sociais é uma característica marcante e estrutural. São configurações urbanas tributárias de um forte processo de segregação espacial que, de forma dialética, se insere em um cenário no qual a segregação voluntária de uns (os ricos) promove a segregação involuntária de outros (os pobres).

¹¹ Uma leitura particular do grupo paulista Racionais MCs do livro do Gênesis, primeiro livro da Bíblia e que anuncia a criação divina: “no princípio criou Deus os céus e a terra” (Gênesis:1,1). Em seu cd intitulado “Sobrevivendo no Inferno” o Gênesis é a criação do inferno, da periferia precária que o homem criou, e na qual é necessário tentar sobreviver dia a dia.

Se tivéssemos que apontar apenas um elemento-comum e suficientemente forte para definir cidades brasileiras histórica e regionalmente distintas, este seria sem dúvida a existência (e permanência no tempo) de contrastes profundos entre condições urbanas radicalmente distintas convivendo, muitas vezes conflitando, no interior da mesma cidade. Os morros e o asfalto na zona sul do RJ, o centro e as periferias da metrópole paulistana, o mangue e a orla na cidade à beira-mar são traduções territorialmente distintas da desigualdade de oportunidades urbanas que define a cidade. (ROLNIK, 2002, p. 02).

Sem ter a pretensão de fazer uma análise exaustiva das circunstâncias que geraram tal cenário, dado que nosso intuito é o de compreender os efeitos de tal divisão a partir da constatação da sua existência, ainda assim julgamos ser valioso demarcar a configuração que é hoje o berço das manifestações mais importantes do movimento Hip-Hop. Vários estudos apontam que tal processo de segregação remonta à própria história da urbanização das cidades brasileiras (VILLAÇA, 2001; MOASSAB, 2011; CALDEIRA, 2000), que tem como marco legal a promulgação da Lei de Terras de 1850 (lei n. 601/1850). Esta determinou que a posse da terra só poderia se efetivar mediante a compra, venda ou autorização do Imperador, eliminando a condição de posse até então presente no período colonial. Inaugura-se, assim, um funcionamento no qual terras não ocupadas passam para as mãos do Estado, e as já ocupadas são regularizadas como propriedades privadas. Uma vez sem a oportunidade de adquirir terras, e afastada do mercado imobiliário formal, uma grande massa populacional é obrigada a ocupar parcelas precárias do espaço urbano. Um quadro no qual a segregação e a exclusão são marcas estruturantes do espaço urbano, e que se acentuam a partir da década de 1950, período em que o processo de industrialização e a migração campo-cidade se aceleram. Em termos de configuração geográfica, tal processo relegou aos mais pobres as regiões periféricas dos centros urbanos, refletindo, bem como reafirmando e produzindo, as desigualdades sociais.

Segundo Rolnik (2002) trata-se de um urbanismo de risco, uma vez que concentra qualidades num espaço exíguo. Tal configuração urbana impede que as qualidades sejam compartilhadas por todos, e os espaços mais bem-equipados da cidade sentem-se constantemente ameaçados por cobiças imobiliárias, congestionamentos, assaltos. Dessa maneira, a exclusão territorial está necessariamente atrelada ao conceito

de exclusão social, entendida como a inacessibilidade aos direitos da cidadania. Uma parcela significativa da população se encontra desprovida de direitos sociais e materiais, bem como sem possibilidade de acesso a segurança, justiça, cidadania e representação política. Sendo assim, as leis de zoneamento se transformam em instrumentos que asseguram a segregação, mantendo a pobreza longe e construindo uma *cidade de muros* (CALDEIRA, 2000), na qual as oportunidades educacionais, culturais e de emprego se concentram em enclaves pequenos e protegidos dentro da cidade. Sendo assim, os territórios excluídos de dispositivos básicos necessários para o exercício da cidadania vão se configurando de maneira independente de qualquer presença do Estado. Os serviços públicos, quando presentes, são mais precários do que os disponíveis em áreas mais centrais da cidade.

Para os mais pobres, nas cidades brasileiras, são reservadas áreas ilegais, irregulares, com edificações construídas em zonas de risco ambiental. Em suma, regiões de difícil acesso, carentes de infraestrutura e equipamentos, com pouca ou nenhuma presença do Estado. É nesse território que tem sido produzida boa parte do rap nacional: um ambiente de conflitos e batalhas cotidianas pela sobrevivência.

Tal configuração tem gerado debates sobre as articulações entre exclusão territorial e violência (ROLNIK, 2000; CALDEIRA, 2000). Há um enorme abismo entre a definição dominante sobre a cidade e a realidade da nossa urbanização: supostamente vivemos sob a égide do ideário moderno de cidade, no qual a livre circulação e a heterogeneidade são princípios fundamentais. Tal discurso encobre a produção de um espaço urbano no qual prevalecem as desigualdades e as contradições sociais. A construção simbólica homogeneizante oferecida pelas camadas dominantes, tanto para a cidade (de todos) quanto para a periferia (dos pobres), é “uma ardilosa construção ideológica que torna a condição de cidadania um privilégio e não um direito universal: parte da cidade toma o lugar do todo. A cidade de elite representa e encobre a cidade real” (MARICATO, 2001, p. 165).

Trata-se de uma construção ideológica que repete e reforça o que já foi discutido anteriormente: o deslocamento da questão da desigualdade social para um antagonismo entre tecido social sadio, civilizado, de um lado, e barbárie do outro lado.

É assim que uma não-cidade, a periferia, é vista como um todo indiferenciado e ameaçador e que, por isso mesmo, deve ser mantido afastado e isolado. Esse imaginário é mantido e reforçado através da representação que a mídia faz dos movimentos de moradia, dos episódios de violência e das manifestações da juventude. A periferia assim

construída é o lugar da violência e da criminalidade, da desestruturação familiar, da pobreza, da falta de recursos e de cultura. Em outras palavras, trata-se de uma não-cidade, um espaço fora do ideário de cidade, padrão de segregação que se mostra muito distante da racionalidade funcional da cidade idealizada pelo ideário modernista. Uma visão que perpetua uma imagem da periferia ameaçadora e pouco real. As raízes da violência se condensam em uma entidade particular, gerando uma representação deturpada do antagonismo social, perpetuando uma visão que transforma regiões geográficas em entidades problemáticas e que devem ser objeto de estudo e disciplina, uma maneira tanto de dominar como de se defender daquilo que a presença desse outro convoca.

A despeito de diferentes roupagens, sempre de acordo com um contexto histórico específico, o favelado foi um fantasma, um outro construído em desacordo com o tipo de identidade de cidadão urbano que estava sendo elaborada, presidida pelo higienismo, pelo desenvolvimentismo, pelas relações auto-reguláveis do mercado e pela globalização. Um dualismo de representações tão presente no pensamento e que criam um outro estrangeiro, distante e oposto, operações tão caras ao pensamento totalitário e conservador. (ZALUAR & ALVITO, 1998, p. 16).

E é essa visão que tem contribuído para que as classes mais altas recorram ao medo do crime e da violência para justificar mecanismos de exclusão social estabelecendo diferenças, impondo divisões e distâncias, construindo separações, restringindo a mobilidade. Hoje a cidade de São Paulo e tantas outras cidades Brasil afora funcionam a partir de uma lógica de segregação que vem transformando o espaço público, e que tem a desigualdade como valor estruturante. Em outras palavras, viver sob um padrão de segregação espacial invalida os valores de acessibilidade e livre circulação e os substitui por uma lógica que tem a desigualdade, a separação e o controle de fronteiras como estrutura. (CALDEIRA, 2000). De um lado, a cidade como resultado de um processo civilizatório; de outro, a periferia, imaginariamente tomada como uma “não-cidade”. Como consequência há uma naturalização de que certos grupos são perigosos e violentos; os habitantes dessa “não-cidade” são fortemente criminalizados, fazendo prevalecer um pensamento que divide e classifica, que é intolerante e inflado de preconceitos e estereótipos.

Tal pensamento classificatório dificulta um aprofundamento da compreensão do fenômeno da violência que leve em conta fatores como ações violentas e arbitrárias da polícia, a falta quase que total de credibilidade do sistema judiciário e o crescimento alarmante de ações privadas e também violentas em resposta ao crime. Nossas instituições de ordem e proteção têm sido construídas, ao longo da história, sob a base da prática de abusos e exceções, de modo que a ação violenta se transforma em norma institucional. Em tal gramática há um intruso que, desde fora, carrega consigo a desordem, a decomposição e a degradação do edifício social. Ou seja, como já apontado, esse outro é tomado como causa externa, que porta a desordem, e cuja eliminação traria o restabelecimento da ordem e da estabilidade.

Freud sublinha ao longo de suas teorizações a necessidade intrínseca da renúncia da satisfação pulsional para o estabelecimento da civilização: das formulações do Complexo de Édipo ao mal-estar, a renúncia à satisfação marca o fato de que abrir mão da onipotência do desejo é condição de possibilidade para o desenvolvimento do tecido social. Mas, no caso da realidade brasileira, deve-se levar em conta o que Pellegrino (1983) aponta com lucidez em seu artigo magistral “Pacto social e Pacto edípico”¹²:

A intensidade e a violência da repressão – ou da supressão – irão depender não apenas das necessidades intrínsecas ao próprio processo civilizatório, mas da intensidade da luta de classes que nele se desenvolve. Freud não foi bastante lúcido nesse sentido. Ao analisar a sociedade capitalista, que tomou como modelo, não se deu conta que nela a repressão existe não apenas em função das exigências do processo civilizatório, mas da injustiça social, que é preciso manter e garantir pela força.

Dunker (2015) considera que a lógica que vem predominando na construção de nossa organização social é o que ele chama de *vida feita de cercamentos determinados*, sendo que o condomínio é sua figura mais proeminente. Os condomínios se definem como a promessa de uma região protegida e abrigada, fortemente cercada por muros supostamente capazes de concentrar a realização de uma vida de prazer e liberdade. Para garantir seu funcionamento temos, então, uma região fortemente delimitada por muros, na qual a representação política é substituída pela administração funcional de gestão, o síndico; e essa gestão constrói um sistema de leis próprias bastante rígidas, os

¹² Artigo escrito para o suplemento Folhetim do jornal Folha de São Paulo. Disponível em: www.sppsic.org.br

regulamentos, subsumidos a uma moral própria de seus habitantes. Salta aos olhos como essa figura do muro aparta aqueles que habitam o condomínio de quaisquer outras posições de demanda, construindo um cenário que se supõe ser capaz de extirpar e desalojar qualquer mal-estar.

Trata-se de um cenário construído a partir da visão de que este outro, representante da barbárie e do caos, se não eliminado ou formatado segundo normas pré-determinadas, torna-se um entrave, um problema a ser sanado. Tal configuração não se apresenta sem consequências, pois a concepção de uma cidade dividida entre “nós” e “eles” recusa incluir a desigualdade social como uma categoria de análise. Ao invés disso, difunde um discurso que procura patologizar justamente aquilo que interroga o imaginário que perpetua uma cidade murada, sem ter em conta que não se trata de uma oposição, como será argumentado, mas da frente e do verso de uma mesma questão.

3. PERIFERIA: ESPELHO INVERTIDO DA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE URBANA CIVILIZADA

É da precariedade urbana, resultado da pobreza de seus habitantes e do descaso do poder público, que surgiram as imagens da periferia como o lugar de carência, da falta, do vazio a ser preenchido por sentimentos humanitários, ou do perigo a ser erradicado pelas estratégias políticas que fizeram da periferia o bode expiatório dos problemas da cidade, o “outro”.

Fica, contudo, a questão de tentar apreender de que forma tal cenário pode vir a capturar o sujeito em sua teia discursiva, que tem a segregação e a exclusão como condições de funcionamento. Em outras palavras, como é possível que tantos se alienem no discurso do mal no outro, que deve ser eliminado para que se mantenha certa estabilidade? Como, a partir da psicanálise, podemos lançar luz sobre essa discussão?

Como psicanalistas não precisamos nos deslocar muito para buscar esse “outro”. Em nossa prática costumamos abordá-lo na proximidade, naquilo que é absolutamente familiar: o outro é o íntimo, é o que Freud (1919/1980) demonstra em seu trabalho sobre o estranho. A partir do estudo etimológico do termo *Unheimliche* ele nos faz entender que o estranho é uma categoria do assustador que diz respeito ao conhecido, e há muito familiar.

Em primeiro lugar, se a teoria psicanalítica está certa ao sustentar que todo afeto pertencente a um impulso emocional, qualquer que seja a sua espécie, transforma-se, se reprimido, em ansiedade, então entre o exemplo de coisas assustadoras deve haver uma categoria em que o elemento que amedronta pode mostra-se algo reprimido que *retorna*. Essa categoria de coisas assustadoras constituiria então o estranho; e deve ser indiferente a questão de saber se o que era estranho, em si, originalmente assustador ou se trazia algum *outro* afeto. (FREUD, 1919/1980, p. 300/301).

Freud aqui destaca que a presença do estranho provoca angústia, justamente por se aproximar do mais íntimo, o recalcado. Em outras palavras, a presença do estranho provoca angústia, um sinal de ameaça para o sujeito que, desamparado, teme ver sua posição submetida a desígnios alheios, ameaçado que é de se tornar objeto de uma vontade alheia que, ao fim e ao cabo, não lhe é exterior, mas o recalcado que vem reclamar sua presença.

Em segundo lugar, se é essa a natureza secreta do estranho pode-se compreender por que o uso lingüístico estendeu *Das Heimliche* [homely (doméstico, familiar)] para o seu oposto *Unheimliche*; pois esse estranho não é nada novo ou alheio, porém algo que é familiar e há muito estabelecido na mente, e que somente se alienou desta através do processo de repressão. (FREUD, 1919/1980, p. 300/301).

E é justamente a concepção do estranho, na constituição da subjetividade, que formaliza o princípio psicanalítico de que a origem de um sujeito advém do Outro, do heterogêneo em relação a si mesmo. Lacan considera essa uma descoberta freudiana decisiva, e daí extrai a concepção do lugar excêntrico da subjetividade, e utiliza o neologismo *ex-timidade* para melhor expressar essa idéia. Na teoria lacaniana o estranho marca um sujeito submetido a uma divisão e ambiguidade estruturais, revelando a impossibilidade real da identidade.

Souza (1994) em seu trabalho sobre a identidade nacional postula duas maneiras de abordar o que é estranho: pela via do exotismo ou pela via do racismo. Na primeira o sujeito busca reassegurar seu eixo subjetivo trocando a passividade da angústia pelo movimento estético da admiração, o que é possível por recobrir o objeto pulsional com uma imagem de origem narcísica. Já o racismo é um movimento de anulação do outro,

acrescido de um projeto de assimilação deste via um projeto pedagógico, buscando reduzir o diferente ao mesmo.

Enquanto pelo racismo o outro é segregado e excluído da condição humana, o dispositivo do exotismo mostra-se manifestamente mais brando, limitando-se a privá-lo de sua efetividade política ao considerá-lo exclusivamente pelo prisma estético que sua qualidade exótica desperta. (SOUZA, 1994, p. 141).

A proximidade de algo que interroga um sistema de crenças que sustenta, imaginariamente, um ideário de sociedade homogênea e sem fraturas traz à tona a angústia: não a angústia frente ao que é radicalmente distinto, mas frente àquilo que vem sendo recalcado. Lacan irá definir a angústia como a *falta da falta*, entendendo que a angústia provocada pela presença do estranho coloca o sujeito em posição de absoluta vulnerabilidade frente a um Outro absolutizado, sem fraturas, em suma, não castrado: trata-se, na angústia, do sinal que o sujeito emite ao se ver ameaçado de se tornar objeto do Outro, sinal inequívoco de nosso desamparo estrutural.

A concepção lacaniana do Outro como linguagem supõe uma falha, uma inconsistência, dado que o Outro é também castrado. Isso equivale a dizer que não há no campo do Outro um significante que possa vir a definir o sujeito, que possa responder ao “quem sou eu?”. Desamparado, o recurso que resta ao sujeito para responder sobre sua existência é seu próprio corpo: se o Outro não pode dizer quem eu sou, resta supor o que eu sou para ele. Uma operação em que o Outro da linguagem se transforma em Outro desejante, e que irá constituir o universo fantasístico no qual o sujeito irá operar suas relações, pois a fantasia encena algo que o sujeito pode narrar.

Tanto o exotismo quanto o racismo são estratégias possíveis para dominar a angústia que a diferença provoca, são fantasias construídas com vistas a dominar a angústia que a presença do estranho provoca. Estranho que, retomando Freud (1919/1980), não é em nada inesperado para o sujeito, mas que provoca angústia ao reativar o recalcado, aproximando-nos de fantasias íntimas que nos são familiares. Vemos, então, de que maneira a tentativa de domesticação é deletéria, pois a anulação da diferença emudece o outro, dado que o diferente deve ser reduzido ao mesmo.

É perfeitamente natural, para a mente humana, resistir ao assalto de estranheza que não tenha sido tratada; portanto, as culturas sempre estiveram inclinadas a impor transformações completas a outras culturas, recebendo-as não como são, mas, para benefício do que a recebe, como deveriam ser. (SAID, 1978/2012, p. 130).

Para além de observar os efeitos dos ideais modernos no laço social, expressos por uma perturbação na crença de um coletivo orgânico e harmônico, é fundamental entender essa cisão enquanto sintoma, e, nesse sentido, como aquilo que vem a interrogar a norma social pelo avesso. E é isso que a teoria do sujeito do inconsciente pode colocar em jogo: não se trata apenas de declínio ou decadência de um projeto, mas sim da revelação de uma contradição estrutural acobertada pela fantasia de um todo sem fraturas.

Assoun (2012) nomeia de *opróbrio* aquilo que é objeto de uma desaprovação radical, algo que provoca escândalo por sua presença. Para ele o objeto do *opróbrio* é contingente, uma vez que ele está atrelado à opinião pública do momento, àquilo que em determinado período é considerado censurável e passível de punição. E é justamente a existência de tal gramática que revela um ideal social que necessita manter algo não dito.

Ao condenar ao opróbrio determinada ação social, a sociedade revela que ela mesma se revolta contra algo que deve permanecer oculto, não dito, e mais ainda, não visto. Isso constitui objeto de consenso entre os membros do grupo, e pobre de quem ocupa o lugar do opróbrio, infringindo de certo modo essa lei não escrita. (ASSOUN, 2012, p. 151).

O movimento de ocultar algo que interroga sentidos fixados de antemão transforma a possibilidade de um pensamento vivo em um dogma, pois o pensamento supõe colocar em questão o sentido do que foi recebido. Ora, quando toda resposta basta a si mesma, as respostas estão subsumidas em um conjunto de idéias ou em uma verdade absoluta. Freud alerta para o perigo da morte da palavra a partir da constatação da compulsão à repetição: a palavra morre por se repetir e circular sempre nos mesmos lugares, tornando-se dogma.

E o dogma é o que se opõe radicalmente à proposta da psicanálise. Isto porque, em sua preocupação em buscar um entendimento sobre o que modula as relações dos

sujeitos, a psicanálise parte do que diz respeito às regras mais fundamentais do laço social. Seu ponto de partida é a interdição do incesto, e todas as outras regras lhe serão correlatas. Nesse sentido, o psicanalista não se encontra, de forma alguma, na posição de legislador, mas sim na posição daquele que busca os efeitos da lei, uma vez que é do desejo que a lei surge. A interdição, ao proibir o acesso do sujeito ao objeto suposto ser o primeiro de seu desejo, irá encaminhar cada um para a busca de um objeto substitutivo, em uma cadeia infindável de possibilidades e garantindo o caráter polissêmico e cambiante da palavra.

4. VIGIAR E TUTELAR A JUVENTUDE

Podíamos permitir que o Brasil soubesse que, por trás de uma arma, tem um coração batendo; que é preciso uma grande intervenção política no país para que não estejamos fadados à escravidão de seres humanos; e que essa intervenção não seja policial em todas as áreas. Não é possível continuar matando esses jovens como se eles fossem nossos algozes. Não é possível ficar martelando esses jovens e os enjaulando como animais em celas frias. (Celso Athayde)¹³

A definição da juventude comporta diferentes formas de entender essa categoria social. Há definições de que jovens são aqueles que integram determinada faixa etária; ou as definições que procuram atrelar o entendimento dessa categoria social às suas práticas, enfatizando a cultura juvenil, suas práticas e estilos de vida; encontramos ainda definições de juventude como um processo de transição para a vida adulta, tendo em conta, para que essa transição se efetive, os modos culturais e históricos nos quais o jovem está inserido (LÉON, 2010). Por fim, há ainda a definição de que a juventude não passa de uma palavra (BOURDIEU, 1998).

A definição a partir da faixa etária carrega o problema de entender qual é, afinal de contas, esse ponto de chegada, a dita maturidade. Parece-nos que o mais fecundo é estabelecer algumas fronteiras: conformação de uma família, entrada no mundo do trabalho, independência econômica e residencial, como categorias presentes no imaginário social, e a maneira como os jovens decodificam essas demandas, em uma

¹³ ‘Celso Athayde é um dos mais atuantes empresários do rap e hip-hop no país. Um dos fundadores da CUFA (Central Única de Favelas), escreveu com Luis Eduardo Soares e MV Bill o livro “Cabeça de Porco”, um trabalho que traça um painel sobre crianças e jovens que vivem o dia-adia da violência em nove estados brasileiros. In: Soares, Bill & Athayde (2005). *Cabeça de Porco*. Rio de Janeiro: Editora Objetiva. (pp.31).

tentativa de compreender como a constituição subjetiva do jovem está atrelada à sua inserção no campo social.

Deve-se levar em conta que os processos dos adolescentes não se referem apenas à confirmação de certa estruturação subjetiva fixada e a priori. O adolescente reinscreve-se no laço social superando, conservando e revelando o histórico do sujeito e conferindo-lhe novas significações. As ações ou acidentes, realizações, frustrações, encontros e desencontros, ou seja, discursos e acontecimentos no campo social promovem reorganizações estruturais importantes no adolescente. Os efeitos na subjetividade da entrada do jovem na cena social levam em conta pelo menos dois aspectos. A juventude porta a crítica e a inconformidade ao instituído; inquieta-se, não se conforma facilmente com as quedas das promessas da infância de ter um lugar relevante na estrutura social. (DEBIEUX, 2010, p. 05).

Sabemos que a puberdade reconfigura uma imagem do corpo construída na infância. Freud, nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905), aponta que as transformações da puberdade acentuam a defasagem entre o auto-erotismo e a relação objetual, uma vez que a pulsão sexual, que de início é essencialmente auto-erótica, começa a se dirigir para o objeto sexual. Enquanto a maturidade genital pode ser considerada, no plano puramente fisiológico, como um caminho linear enfim completado, a imagem do corpo, a organização egóica, a função do sujeito estão confusas, pois, no plano psíquico, há claramente uma descontinuidade.

A “crise psíquica” do jovem é considerada por Melman como decorrente de um convite que o tecido social faz a ele para que ocupe outro lugar na cena – qual seja, que passe a ser uma singularidade que participa da comunidade. Essa inserção na comunidade tem se mostrado bastante problemática hoje no Brasil, sobretudo no que concerne à imagem que difunde a vinculação de corpos jovens, negros e pobres à delinquência e à violência, franqueando que se tornem alvo sistemático de vitimização letal, tortura e maus-tratos.

Como tudo no Brasil, também a morte violenta intencional distribui-se de modo extremamente concentrado. Assim como renda, educação, moradia, saúde, saneamento, acesso a lazer e equipamentos públicos, vitimização letal é privilégio, ainda que perverso, o que implica, nesse caso, a inversão da pirâmide distributiva: quem mais a sofre são os mais pobres. Tampouco são os pobres, indistintamente. A vítima letal brasileira típica é jovem, do sexo masculino, tem entre 15 e 24 anos (ainda que o espectro etário se estenda rápida e perigosamente para baixo e para cima), mora nas vilas, favelas ou periferias das metrópoles e, frequentemente é negra. Portanto, ainda que haja tantos casos atingindo membros de outros grupos sociais e outras faixas etárias, o alvo estatisticamente mais provável da modalidade mais grave da violência tem idade, cor, sexo, endereço e classe social. (SOARES, 2005, p. 247).

Além disso, é também crescente o número de demandas dirigidas ao campo da saúde mental, revelando uma tendência à patologização de setores da juventude pobre. A psiquiatrização da juventude tem surgido como um novo paradigma na gestão dos chamados *indesejados e perigosos* (DEBIEUX, 2010). É cada vez mais frequente a associação entre transtorno mental e criminalidade juvenil, colocando em cena a figura da periculosidade e de categorias de comportamento definidas como anti-sociais.

Demandas dirigidas ao campo da saúde mental acompanham uma tendência à patologização de setores da juventude pobre, isto é, uma forma de encobrir como doença mental determinados processos sociais que discriminam a pobreza e encobrem o desinvestimento da sociedade em relação a esses jovens. [...] A psiquiatrização da juventude é paradigma emergente da gestão dos chamados *indesejáveis e perigosos*, marcado pela radicalização da política punitiva como resposta à desigualdade social, o aumento da violência e da insegurança. (DEBIEUX, 2010, p. 09).

O chamado complexo tutelar (DONZELOT, 1986), que almeja destituir o caráter penal das sanções impostas ao jovem, põe em cena outra tendência não menos danosa: a de ser uma missão civilizadora do corpo social. O alvo privilegiado é a patologização da infância: seja a da infância em risco por não ter podido se beneficiar de cuidados almejados, de criação e de educação, seja a da infância perigosa que traz consigo a noção de delinquência. A agudização de tal concepção desemboca na noção da pré-

delinquência, essa criança que por não ter podido acessar as ferramentas consideradas ideais para o seu bom desenvolvimento corre o risco de se tornar perigosa.

A partir do século XIX há um aumento significativo de trabalhadores sociais, pois o sistema penal já não é mais suficiente para conter o fluxo de crianças irregulares. A substituição do braço da lei pela mão do educador é o recurso que visa anular o poder repressivo ao preconizar que os impasses da infância e da adolescência são de natureza pedagógica, e que a reinserção da criança e do jovem na sociedade supõe um amplo trabalho de assistência (família, escola, laços comunitários). Sem desconsiderar essa iniciativa, é necessária uma análise crítica de suas práticas, pois muitas vezes o que acaba ocorrendo é que a filantropia migra do âmbito privado para o público, tornando o trabalho social o ponto de convergência da assistência e da repressão.

Nas medidas sócio-educativas vigentes atualmente essa tônica no aspecto tutelar é prevalente: depreende-se dessa intenção a vontade de reduzir o recurso ao judiciário, e para tanto se busca apoio no saber psiquiátrico, sociológico, psicanalítico, o que acaba por substituir o recurso penal pela mão do educador. Ora, essa substituição que surge como uma resistência às medidas estritamente penais pode se tornar uma extensão do campo judiciário, aperfeiçoando seus procedimentos na medida em que gera a ramificação infinita de seus poderes. Além de uma exportação de conceitos jurídicos para outras áreas, trata-se do surgimento de novas formas de poder, não repressivas nem jurídicas, mas dispersas e almejando um controle pelo saber.

Foucault (1988) descreve esse movimento como *novos mecanismos de poder*: estes novos mecanismos de poder desembocam em um discurso jurídico de ordem normativa. Ele destaca a passagem de um direito soberano para um poder que se exerce positivamente sobre os corpos, o que abre campo para que se estabeleça um discurso normativo sobre corpos e padrões de comportamento.

Partindo do pressuposto de que o fato histórico é uma singularidade, e não uma generalidade, Foucault procura abordar arqueologicamente os fatos discursivos. A arqueologia se define como o estudo dos acontecimentos históricos com vistas a explicitar as configurações singulares de uma dada época, e é o discurso, a montagem de dispositivos discursivos, que fornece elementos para que se possa apreender de que maneira uma sociedade lida com o saber e o poder. Trata-se de percorrer as relações de força que subjazem às diversas práticas sociais. Sendo assim, o conhecimento é o resultado histórico e pontual de acontecimentos que não se relacionam ao conhecimento

produzido. Ou seja, o conhecimento é uma invenção, o que torna impossível a tarefa de atribuir-lhe quaisquer condições universais.

O sujeito do conhecimento possui, assim, uma história que lhe é própria, o que implica reconhecer que a própria verdade tem uma história. A tarefa à qual Foucault se lança é, então, buscar apreender de que maneira se constituem os domínios de saber a partir de diversas práticas sociais. Dito de outra forma, como práticas sociais distintas vão gerar novos sujeitos de conhecimento.

É assim que, em *A Vontade de Saber* (1988), Foucault fala da passagem de um tipo de poder soberano, cuja característica é a de possuir direito sobre a vida e a morte do indivíduo, para um poder que se exerce positivamente sobre a vida. É esta passagem que inaugura, para o autor, a época do *bio-poder*. O poder soberano se pautava pelo direito de *fazer morrer e deixar viver*, exercendo-se de forma negativa sobre aquele que transgride, assumindo as formas da captura, reclusão, repressão e, em últimas instância, supressão da vida. É na época clássica que o Ocidente assiste a uma profunda modificação dos mecanismos de poder, pois o poder assume a função de gerir a vida, garantindo-a, sustentando-a, colocando-a em ordem.

A potência de morte, que simbolizava o poder soberano, declina e é substituída pela administração dos corpos em um tipo de gestão calculista da vida. No campo das práticas políticas, problemas tais como natalidade, longevidade, saúde pública demandam o desenvolvimento de técnicas que visam a vida e a sobrevivência da população. A vida passa a integrar a história, uma vez que as intercorrências próprias da vida humana integram a ordem do saber e do poder. É assim que o campo biológico passa a integrar o campo político, o que o autor denomina *bio-política*, pois a vida, sua promoção e controle passam a ser alvo do desenvolvimento de um saber cada vez mais específico. Segundo Foucault (1988, p. 146): “O homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo, e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão”.

O campo jurídico integra, cada vez mais, uma série de saberes da área da medicina, administração e educação, cujas funções são eminentemente regularizadoras dos corpos. A docilidade dos corpos é considerada, por Foucault, como elemento indispensável do regime capitalista, que passa a ser garantido pela inclusão controlada dos corpos no aparelho de produção. A consequência histórica de um poder que se centra na vida é a emergência de uma sociedade normalizadora que, longe de deixar de

lado as leis, vai gerar uma intensa proliferação delas, buscando distribuir os vivos em termos de seu valor e de sua utilidade.

Nesse sentido, entende-se que a norma é o que viabiliza o campo social, sendo aquilo que articula o saber como uma espécie de linguagem comum, em uma tentativa de homogeneizar este campo. É a própria disciplina que fabrica padrões de comportamento que visam ao adestramento dos corpos, e à criação de uma norma, como uma medida que corrobora tal posição ao instituir uma concepção de que há um ponto comum para o qual todos os comportamentos devem convergir.

Aqui começa a se delinear o risco de a psicanálise, com a dogmatização de seus conceitos, prescrever e prever modalidades de comportamento, impondo dessa maneira uma certa normatividade. Isso porque se tornou uma prática, hoje, o ritual de escutar a família, com o intuito de poder assim decifrar o destino dos jovens. A concepção de uma família tida como disfuncional¹⁴ supõe que a escuta e intervenção são ferramentas suficientes para promover a recomposição dos laços de jovens e crianças, criando um tipo de abordagem do problema que tem como pano de fundo o que podemos chamar de *gestão da infância desadaptada*.

Em uma matéria publicada na *Folha de São Paulo* (Caderno Cotidiano, 27 de junho de 2016, p. B8) foram divulgados dados de uma pesquisa realizada pelo Ministério Público com o intuito de traçar o perfil do menor infrator. O estudo analisa o perfil de 1500 jovens entre 12 e 18 anos que cometeram algum tipo de delito na cidade de São Paulo entre 2014 e 2015 e, segundo o relatório, dois em cada três desses jovens infratores vêm de famílias que não tem o pai dentro de casa. Desse universo, 42% dos jovens, além de não ter o pai presente, nunca tiveram sequer contato com ele, o que leva o promotor Eduardo Del-Campo a declarar na referida matéria: “pela experiência é possível dizer que uma família funcional e presente, seja qual for sua configuração, é o primeiro sistema de freios que um jovem terá sobre suas condutas”.

O que salta aos olhos nesse tipo de leitura é como a desigualdade continua a ser desprezada enquanto categoria de análise, e o conflito é escamoteado em um discurso que privatiza e individualiza o problema. Não se trata de uma discussão pública que concerne ao corpo social em sua totalidade, mas sim de um problema a ser sanado por

¹⁴ A família disfuncional é aquela na qual os conflitos - e muitas vezes os abusos praticados por um ou mais de seus membros - ocorrem contínua e naturalmente, criando uma dinâmica na qual todos membros da família entendem que tais condutas são normais, o que padroniza seu funcionamento não só no grupo familiar, mas também para as relações com o social. Ferrari, D. C. A. (org). Debate em mesa redonda sobre violência doméstica. In: Revista da Febrap, vol. 2, fascículo II, 1994. Disponível em: www.febrap.org.br/publicacoes.

medidas específicas e, no mais das vezes, estão fortemente ancoradas em categorias morais que pouco problematizam, de forma efetiva, a situação desses jovens.

Com efeito, a suposição de que há um significado subjacente à cadeia significante, que marca uma origem e justifica desdobramentos no tempo, cria a ilusão de que uma significação está presente desde o início, tal uma essência imanente. Supor o drama familiar como origem e destino obedece a essa lógica, e é justamente por isso que Lacan procura desconstruir a redução do Édipo freudiano ao cenário estritamente familiar, enfatizando para tanto a dimensão estrutural do Complexo de Édipo. Nesse sentido o papel central da castração é considerado como fato simbólico, uma consequência do fato de que o Outro, lugar da linguagem, é um conjunto inconsistente por ser marcado pela falta – ou seja, não há do ponto de vista estrutural, a possibilidade de qualquer significação plena que possa responder pelo sujeito.

Além disso, são vários os historiadores que têm insistido na desmistificação da naturalidade conferida à família conjugal (FONSECA, 1997; SARTI, 1996; SOIBET, 1997), e com isso têm apontado para a importância de que se reconheça e se legitime a existência de composições familiares específicas às camadas mais desfavorecidas no Brasil, sobretudo àquelas que habitam os centros urbanos.

Estudos históricos e antropológicos recentes sobre a população de baixa renda evidenciam a natureza aberta da unidade doméstica nessa população (FONSECA, 1997; SARTI, 1996; SOIBET, 1997). A precariedade da família conjugal é uma constante na história das camadas mais desfavorecidas no Brasil, e são os matrimônios, e não a concubinação, que se realizam em um círculo mais restrito. Essas pesquisas denunciam a abissal distância que há entre a família que ora se apresenta e os dispositivos jurídico-legais que o Estado possui para legislar sobre ela.

A composição das famílias de baixa renda questiona, frontalmente, a concepção de que a família nuclear é uma condição inevitável da urbanização. O que se observa nessa composição é em grande medida, justamente o contrário de uma nuclearização. Isso porque, dadas as condições precárias de sobrevivência a que as pessoas estão expostas, as redes de parentesco e de agregados são fortalecidas, sendo indispensáveis para a integração dos trabalhadores na cidade. E isso é um problema, se considerarmos que o Código Civil Brasileiro, apesar de algumas modificações ao longo dos anos, ainda se baseia nos valores da elite. Barsted (1987) apud Fonseca (1997, p. 541) coloca que: “No Brasil, o discurso legal sobre a família é extremamente reducionista, nele só está presente o modelo da família patriarcal, monogâmica e nuclear, atravessando as

épocas e as mudanças sociais”¹⁵. Imaginar um único e exclusivo modelo familiar, que perpassa democraticamente todos os segmentos sociais da população, em uma sociedade complexa é, no mais das vezes, um grande equívoco. O reconhecimento de diversos arranjos familiares questiona diretamente o moralismo que habita o olhar normatizador.

A emergência da *bio-política* impõe a proliferação de tecnologias de investimento nos corpos, na saúde, nas formas de se alimentar e de moradia, nas condições de vida. E a etiologia da delinquência infanto-juvenil fica ao encargo do problema geral da vida familiar e da harmonia conjugal; ou seja, o deslocamento de problemas de comportamento para um diagnóstico do funcionamento dos vínculos familiares – segundo uma determinada norma – é amplamente autorizado.

A partir do século XIX, com a noção de periculosidade, a penalidade se torna uma forma de controle sobre aquilo que se pode fazer. Isso em contraposição à noção, vigente até então, de uma penalidade que visava controlar se aquilo que foi feito estava, ou não, em conformidade com a lei. Segundo Foucault (1996, p. 85), “a noção de periculosidade significa que o indivíduo deve ser considerado pela sociedade ao nível de suas virtualidades e não ao nível de seus atos, não ao nível das infrações efetivas a uma lei efetiva, mas da virtualidade de comportamentos que elas representam”.

Esse tipo de controle penal punitivo dos indivíduos, que tem por base suas virtualidades, passa a ser efetuado por uma série de poderes laterais: a polícia, para a vigilância; uma ampla rede de instituições psicológicas, psiquiátricas, criminológicas, médicas ou pedagógicas, para a correção.

Trata-se de um saber que visa não apenas determinar se algo se passou ou não, mas também determinar se um dado indivíduo se conduz, ou não, como deve. Um saber que se ordena em torno da norma, do que deve ser considerado normal ou não, do que se deve, ou não, fazer. Apoiado no tripé vigilância, controle e correção, essa forma de poder tem como finalidade principal fixar, por meio das instituições, os indivíduos em, nas palavras de Foucault, “um aparelho de normalização de homens”. (1996, p. 103).

Dessa forma, através dessas diversas intervenções institucionais, irá se articular um novo tipo de poder. Um poder polimorfo, definido por Foucault como um poder político capilar, que visa fixar cada um ao aparelho de produção. Novamente aqui apontamos para o risco de que a psicanálise possa vir a ocupar um lugar de verdade

¹⁵ Barsted, Leila. Permanência ou Mudança? O discurso legal sobre a família. In: **Pensando a Família no Brasil**: da colônia à modernidade. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, UFRRJ, 1987, p. 103.

sobre as motivações do comportamento de um sujeito, substituindo a moral e o julgamento sociais por uma interpretação. Vale dizer, a substituição do judiciário pela interpretação analítica, ou pela educação, pode ser considerada como uma extensão do próprio judiciário, um aperfeiçoamento de seus procedimentos que gera uma ramificação infinita de seus poderes, fazendo com que a concepção da prevenção amplie seus domínios.

O que é alarmante constatar é que a juventude pobre desaparece nas figuras da periculosidade, da delinquência, da pré-delinquência. E aqui novamente o muro que divide a cidade expõe sua função perversa: o lugar do crime e da violência juvenil é a periferia. Jovens que são na maioria das vezes negros, pobres e habitantes da não-cidade devem ser constantemente vigiados, corrigidos, torturados, mortos para garantir o bem-estar do edifício social.

Mas a juventude resiste e se impõe. Resiste ao anonimato, ao abjeto, através da partilha de saberes. Uma partilha, da qual o movimento Hip-Hop é um exemplo, que vem emergindo como um vetor importante de resistência de diversos grupos.

[...] acho que essa é a grande novidade da nossa geração. É essa capacidade que nos foi dada de conviver com o futuro possível. Não é nada do domínio dos filósofos. É algo que nós que somos, que imaginamos ser, intelectuais, sabemos que existe, como o rapaz pobre da periferia que inventa uma música revolucionária e que explica seu mundo. (SANTOS, 2006, em entrevista cedida para a revista Caros Amigos).¹⁶

Através da música, de filmes, do teatro, da literatura, da dança, os jovens moradores das periferias vêm resistindo a uma figuração perversa que lhes vem sendo imposta, explicando nessas produções os porquês de sua situação à margem da sociedade - através do resgate de um passado de escravidão e submissão - e promovendo uma (re)construção simbólica da experiência do que é ser hoje um jovem morador das periferias. São ações resistentes e irreduzíveis ao aparelho do Estado: trata-se de uma resistência que ocorre na dimensão do vivido, na relação de vizinhança, na esfera comunal.

Debieux e Galiato (2011), em sua análise sobre a resistência em situações limite, apontam que em tais circunstâncias trava-se uma guerra silenciosa entre a resistência do

¹⁶ Disponível em www.carosamigos.br/index.php/grandes-entrevistas/6047-entrevista-explosiva-com-milton-santos

sujeito frente à situação vivida, e outra guerra que diz respeito a resistir ao trauma que ameaça a integridade psíquica.

[...] a resistência é uma experiência de subjetivação; a resistência é um combate particular que não afronta o inimigo para infligir uma derrota – o que ela pretende é enfraquecê-lo e fazê-lo bater em retirada. Ela não busca a vitória, mas desarmar o inimigo com suas próprias armas ao desorganizar a guerra que ele havia imposto”. (DEBIEUX & GALIATO, 2011, .p37)

Na psicanálise a resistência é tomada, sobretudo, como um movimento de resistência ao tratamento, como uma defesa frente à ameaça da proximidade do conteúdo recalcado, ou ainda como uma face da transferência, condições que demandam que o trabalho analítico se centre na sua superação. Contudo, Debieux e Galiato no artigo acima citado ressaltam outro aspecto da resistência, não menos importante: no início da psicanálise as históricas resistiam aos “excessos diretivos da sugestão”.

Ora, a resistência tomada desde essa segunda perspectiva fala a favor da possibilidade de laços sociais que não necessariamente supõem a figura idealizada de um líder soberano que garanta a sua permanência, fala da possibilidade de um laço que, para além das ilusões, se sustente em uma posição ética de não submissão. Esse ponto será aprofundado adiante.

PARTE II: CIVILIZAÇÃO E VIOLÊNCIA

Desde os primórdios da psicanálise a violência, mesmo não tendo sido formalmente conceitualizada, percorre as reflexões freudianas. Vemos de início a histeria abordada como consequência de um traumatismo que vem da intrusão de um adulto perverso, condição que supõe uma desigualdade de forças e arbitrariedade violentas na sedução de uma criança por um adulto. É assim que o impacto da realidade exterior sobre o aparato psíquico determina a ordem daquilo que é considerado traumático: dada a incapacidade de o sujeito metabolizar o que lhe é forçosamente imposto, todos os esforços de representação, ligação e linguagem capitulam diante de um excesso. E a imposição de tal força não faz mais do que insistir em sua demanda de representação.

A concepção de trauma é revista por Freud, a partir da constatação de que a realidade objetiva não é uma garantia de verdade. Em 1916/17 ele irá estabelecer a diferença entre as neuroses traumáticas e as neuroses espontâneas: em ambas está em pauta a fixação a um acontecimento traumático, sendo que nas neuroses traumáticas a fixação ocorre no momento do acidente (guerra, acidentes, por exemplo), e nas neuroses espontâneas o ego se encontra desamparado frente a um forte afluxo de excitações que não encontram possibilidade representacional, sendo essa vivência traumática o fator de fixação. Na neurose traumática o acontecimento real é o que provoca um aumento de excitação que não encontra mediação representativa, e por isso a cena se repete. Já nas neuroses espontâneas o trauma externo correlativo ao sintoma é abandonado como fator etiológico, e aquilo que é traumático para que o sintoma surja não é um acontecimento real, mas um fantasma de uma satisfação impossível que o sujeito não consegue integrar, e que então irá se realizar imaginariamente de forma sintomática. O que se mantém, em ambas as concepções, é o fato de que a situação de desamparo se impõe frente a uma exigência contínua de trabalho a partir das forças pulsionais, gerando efeitos traumáticos tanto a partir daquilo que provém de fora como a partir das excitações endógenas.

A partir do conceito de narcisismo vemos o ego avesso ao mundo externo, o que acrescenta novas configurações ao impacto da realidade externa sobre o aparato

psíquico. Por essa aversão do ego o sentido original do ódio se dirige para o mundo exterior, e é mais antigo do que o amor.

O Ego odeia, abomina, persegue com propósitos destrutivos todos os objetos que se lhe tornam fonte de sensações desprazerosas, não importando se para ele significam uma frustração da satisfação sexual ou da satisfação das necessidades de conservação. (FREUD, 1914/1980, p. 111).

Tal aversão é enfatizada também na formação dos grupos, pois:

Nas antipatias e aversões não disfarçadas para com estranhos que se acham próximos, podemos reconhecer a expressão de um amor a si próprio, um narcisismo que se empenha na afirmação de si e se comporta como se a ocorrência de um desvio em relação a seus desenvolvimentos individuais acarretasse uma crítica deles e uma exortação a modificá-los, uma prontidão para o ódio. (FREUD, 1921/1980, p. 58).

Em *Pulsões e seus destinos* (1915/1980), Freud diferencia duas fontes de origem de estímulos que impactam o aparelho psíquico: os estímulos externos, que são descarregados mediante a fuga e/ou ação muscular, e os que provêm do interior do organismo, irredutíveis a quaisquer ações de fuga. As moções pulsionais derivam do interior do organismo e, uma vez que não podem ser eliminadas via ação muscular ou fuga, obrigam o aparelho a renunciar a seu ideal de se manter livre de estímulos e obedecem a uma gramática de busca de destinos pulsionais possíveis, tentativas de domesticar as moções pulsionais tornando seu destino mais palatável para o ego: *reversão ao contrário; volta-se contra a própria pessoa, repressão e sublimação*.

O que Freud denomina *reversão ao contrário* e *voltar-se contra a própria pessoa* têm, na figura do sadomasoquismo, estatuto exemplar: a substituição de uma atividade (atormentar, olhar) pela passiva (ser atormentado, ser olhado), movimentos nos quais está subsumida uma relação amor/ódio. Endo (2005) traz uma importante contribuição para essa questão ao advertir que o que Freud nomeia como *reversão ao contrário* e *voltar-se contra a própria pessoa*, mecanismos inerentes ao sadomasoquismo, marcam uma retenção abusiva na fase pré-genital. Essa se prolonga, impossibilitando a diferenciação do ego, fazendo assim com que os modelos pré-genitais, nos quais o objeto sexual é uma parte constitutiva do próprio ego, perpetuem

uma situação na qual “submeter outrem, subjugar-lo, humilhá-lo, não passam de estratégias de redução do outro ao mesmo”. (ENDO, 2005, p. 183).

Com a introdução do conceito de pulsão de morte (1920/1980), Freud retoma a interrogação sobre o destino das excitações endógenas, bem como retoma a existência de tal excesso em uma gramática de ligação/desligamento, a partir da constatação de que tal força, insistente e constante, e que exige uma representação, vai apontar, também, para um mais além do laço e da civilização.

Com relação ao tema da violência temos, então, a partir da lógica energia ligada/energia livre, a manifestação pulsional em duas modalidades: a destrutividade, uma força silente e não sexual que insiste, e a violência subsumida ao sexual. Esta última configuração é o que eleva o masoquismo a sua categoria original e primária, como ordenador do enlace erótico da pulsão de morte no interior do psiquismo. O masoquismo primário supõe um resíduo da pulsão de morte no interior do psiquismo, o que Freud (1924) denominou de uma *estase da pulsão de morte*, erotizada pela destrutividade. E no interior do sujeito o superego é a instância que assume e organiza a violência: versão interiorizada entre o sadismo e o masoquismo, e ainda resultante das identificações edípicas, ele impõe a cada sujeito seu imperativo paradoxal: *você não pode ser como seu pai, certas coisas são prerrogativas dele; você deve ser como seu pai*. (FREUD, 1923/1980, p. 47).

A soberania intersubjetiva, representada pelo superego como instância que aplica ao ego suas medidas estritas de padrão moral através da constante auto-observação, se estende ao campo da cultura, daí Freud afirmar que “toda psicologia individual é também uma psicologia social” (FREUD, 1921/1980, p. 91). Isso porque a construção do universo cultural está imbricada com a necessidade de que haja uma renúncia pulsional. Desde as primeiras considerações sobre a histeria e a moral sexual civilizada até a formulação do mal-estar Freud indica a presença de uma desarmonia fundamental, a impossibilidade de que haja um encontro pleno pulsão/objeto, que conduz à necessidade de que haja a renúncia à satisfação completa da pulsão.

Vamos, em um primeiro tempo, procurar entender a genealogia da cultura para Freud, bem como a formação das massas. Isso nos trará subsídios para refletir sobre a questão da violência na cultura, bem para entender a posição violenta que é conferida ao jovem quando esse é visto a partir de um discurso que veicula sua imagem em um positivismo identificatório.

1. PSICANÁLISE E CULTURA: NOTAS SOBRE UM SUJEITO TRÁGICO

Discorrer sobre a genealogia da cultura em Freud implica percorrer o caminho que vai de *Totem e Tabu* (1913) ao *Mal-Estar na Civilização* (1930). No primeiro trata-se do enfrentamento de um pai tirânico e violento; no segundo o embate é com uma negatividade endógena, consequência inevitável do reconhecimento da pulsão de morte. Em ambas as formulações destacam-se duas figuras teóricas fundamentais, o mal-estar e o desamparo, pois ambas articulam o conflito estrutural entre os registros da pulsão e da civilização, condição e possibilidade para a construção do edifício civilizatório, tal como Freud o considera.

O desamparo é entendido, no início das formulações freudianas, como algo decorrente da constatação da prematuridade biológica do ser humano, que se reflete na dependência deste dos cuidados de um outro que garanta sua sobrevivência. O ser humano é um ser de nascimento prematuro, o que o condena a um longo período de maternagem, cujo acabamento deve se completar em um outro lugar, qual seja, na cultura. Sendo assim, a presença do outro, nesse contexto, é aquilo que permite que o organismo possa vir a organizar a carga de excitação que seu corpo produz mediante uma interpretação oferecida pelo outro. Caso contrário, a tendência do organismo seria a direção da descarga total das excitações, o que o levaria à morte. O que Freud nomeia *exigências da vida*, nesse cenário, diz respeito a um movimento de retenção de parte das excitações no organismo com vistas a garantir a vida. Ou seja, apenas uma parte das excitações produzidas pelo organismo é eliminada como descarga; outra parte dessas excitações fica retida no interior do organismo com o intuito de tornar a vida viável, promovendo a inscrição de experiências de satisfação que vão inaugurar o diferencial Prazer/Desprazer, reguladores do funcionamento psíquico.

Em *Além do Princípio do Prazer* (FREUD, 1920), a questão da descarga das excitações é retomada, sendo nesse momento articulada ao conceito de pulsão de morte, definida como uma força primordial do organismo que tende a fazê-lo retornar a um estado inorgânico, de quietude. De fato, considerando que o movimento originário do organismo se dirige à descarga total das excitações a partir da presença da pulsão de morte, visando a “quietude do ser”, não há como supor algo interno ao organismo capaz de se opor a esse movimento: se deixado a seu próprio encargo, o organismo tende para

a morte. A possibilidade de que a vida seja instaurada, que marca o diferencial Prazer/Desprazer, só pode ocorrer a partir de uma ação exterior ao próprio organismo, algo que vem de fora e que, através de cuidados e de interpretações possíveis da excitação, e que podem libidinizar a descarga excitatória, fixando a ordem vital no organismo.

Com o conceito de pulsão de morte, então, o desamparo passa a ser entendido para além da prematuridade biológica do ser humano, pois falar em excesso de excitação e impossibilidade intrínseca de metabolizá-la significa que o desamparo se articula a uma relação entre a intensidade da excitação e a existência, ou não, de ferramentas suficientes para dominá-la. E é a presença do outro que torna possível o agenciamento de vias que possibilitam os destinos pulsionais. Ou seja, é através da presença e interpretação do outro que a pulsão de morte é regulada pela pulsão de vida, possibilitando que tal força se vincule a objetos possíveis de promover experiências de satisfação, instaurando o erotismo.

O desamparo originário supõe um trabalho de gestão infinito, pois em sua condição de estrutura coloca em cena a impossibilidade de que haja uma harmonia entre os registros da pulsão e o campo representacional. O sujeito se constitui nesse intervalo constante entre a força, as excitações, os possíveis representantes da pulsão e os objetos passíveis de promover alguma satisfação. Sem a presença do outro não há como o circuito pulsional se estabelecer, dado que a tendência do organismo é se dirigir para a descarga total. Consequentemente a noção de sujeito supõe a gestão desse conflito estendida ao campo político e social, dado que o sujeito se constitui e é regido pelos laços sociais.

O psiquismo freudiano é um psiquismo imerso no campo da representação, pois está inserido em um circuito de interlocução que é a condição de sua origem. Daí a clínica psicanalítica ter como principal operador a fala: trata-se de um método que propõe ao sujeito que fale sobre seu sofrimento no campo da experiência transferencial regida pela escuta do analista, escuta essa que busca viabilizar os destinos das intensidades pulsionais no psiquismo.

Dessa maneira, dado que o outro é aquele que viabiliza a constituição do sujeito através da interpretação de seus movimentos pulsionais, a ordem da cultura necessariamente é condição fundamental para a construção da subjetividade. Para Freud trata-se de pensar e compreender a construção da subjetividade fundada no conflito entre as ordens da natureza e da cultura, e a formulação da presença do mal-estar

inerente à construção do edifício civilizatório retrata a impossibilidade de articulação plena entre essas duas ordens. E é a pulsão de morte que expõe a forma radical do funcionamento pulsional, uma vez que caracteriza a pulsão como força constante, exigência de trabalho para o psiquismo, que almeja a descarga imediata e total da excitação sem qualquer mediação. Freud a descreve como força silente e constante e que, se não é enlaçada ao campo representacional, revela-se como poder de destruição. Daí a concepção de que a renúncia à satisfação plena da pulsão é o caminho que conduz à civilização.

O operador teórico freudiano por excelência vem de sua experiência clínica, pois é o neurótico quem oferece as ferramentas para que a desarmonia entre a civilização e a pulsão possa ser analisada. Assoun (2012) pontua que, ao tomar a neurose como um operador metodológico, Freud pôde desnudar a impossibilidade de a civilização ser a reguladora das pulsões.

O que a presença da neurose revela, assim, é uma forma de mal-estar que não se resume apenas a uma defasagem entre a satisfação pulsional e o objeto, pois existe algo da ordem da dor de existir imbricado no próprio estatuto civilizatório. Dada a impossibilidade de um encontro pleno e harmonioso com o objeto, a exigência da renúncia pulsional que pesa sobre o neurótico revela a verdade da civilização: a repressão pulsional como marca necessária para a sua construção.

A primeira forma de organização social ocorreu com uma *renúncia ao instinto*, um reconhecimento das *obrigações mútuas*, a introdução de *instituições* definidas, pronunciadas invioláveis (sagradas). (FREUD, 1939, p. 102).

Em *Totem e Tabu* (1913) Freud procura articular as implicações da questão do inconsciente e a civilização, ancorado na suposição da necessidade de que haja uma limitação do universo pulsional figurada, sobretudo, no horror ao incesto e do parricídio, e a consequente formação do laço e da civilização. A partir da clínica da neurose, Freud entende que o que o neurótico testemunha em seu sintoma é o efeito do *horror do incesto* que exige uma renúncia eterna e progressiva, e cujo resultado é a edificação da civilização. Podemos afirmar que, do ponto de vista freudiano, nossa civilização é construída sobre as bases da renúncia pulsional, e o que o neurótico dá a ver são os impasses presentes entre a pulsão e a civilização. Ao fim e ao cabo a presença

da neurose contradiz a intenção da própria civilização, uma vez que a finalidade última da civilização é a de ser a reguladora das pulsões (ASSOUN, 2012). Questão já problematizada por Freud em 1908: “A neurose, onde quer que ela vá e em qualquer um que nela se encontre sabe tornar vã a intenção da civilização”. (FREUD, 1908/1980, p.207).

E é na busca do sentido do *horror ao incesto* que o mito freudiano de *Totem e Tabu* procura elucidar as relações entre as moções edipianas e o laço social em um ato fundador da lei e da renúncia à tirania. É da analogia entre o estudo da religião totêmica e a neurose obsessiva, bem como das fobias infantis, que tal articulação ganha corpo: a proibição de matar e ingerir o animal sagrado, exceto quando a matança é sacramental, e a ingestão comunal do animal totêmico são corolários das fantasias agressivas com relação ao pai: nas fobias, ocorre um deslocamento para animais do medo que a criança tem de ser castigada por seu amor proibido pela mãe; na neurose obsessiva, na ambivalência de sentimentos com relação ao pai. E isso significa que o animal totêmico nada mais é do que um substituto do pai, e os dois tabus que configuram o âmago do totemismo, não matar o pai e não ter relações sexuais com mulheres do mesmo totem, correspondem aos dois crimes de Édipo, que matou o pai e desposou sua mãe.

A psicanálise revelou que o animal totêmico é, na realidade, um substituto do pai e isto entra em acordo com o fato contraditório de que, embora a morte do animal seja em regra proibida, sua matança, no entanto, é uma ocasião festiva – com o fato de que ele é morto e, entretanto, pranteado. A atitude emocional ambivalente, que até hoje caracteriza o complexo-pai em nossos filhos e com tanta frequência persiste na vida adulta, parece estender-se ao animal totêmico em sua capacidade de substituto do pai. (FREUD, 1913/1980, p. 169).

É assim, partindo da interrogação sobre o significado da existência do *horror ao incesto*, que Freud irá estabelecer em *Totem e Tabu* (1913/1980) um mito fundador. Mito esse em que, no ato do assassinato do pai, lei e renúncia à tirania se articulam. A proibição do incesto é aquilo em torno do que o social se organiza: o assassinato do pai tirano – com quem os filhos mantinham uma relação ambivalente de amor e ódio – foi o ato que abriu campo para que “um estado arcaico, no qual incesto e violência prevaleciam, cedesse lugar para um estado de direito”. (KOLTAY, 2010, p. 101).

O pai morto se revela mais poderoso do que em vida, pois os filhos passam a interditar eles mesmos aquilo que o pai outrora impedia sob a égide da violência. Se o assassinato do pai deu vazão ao ódio da submissão tirânica, o amor ao pai forte e protetor, sentimentos que os filhos também nutriam, se converteu em sentimento de culpa. Prevalece, assim, a lei paterna nos dois tabus fundamentais do totemismo, não matar o pai e não possuir uma mulher do mesmo totem (como apontado acima, os desejos reprimidos do complexo de Édipo). Os rituais totêmicos atualizam o que Freud chamou de *obediência retrospectiva*, uma celebração na qual a incorporação do pai morto é feita em nome do amor e da culpa, gerando o elo perene do desejo e da lei, tanto no sujeito como no corpo social.

O sentimento de culpa é considerado por Freud como o problema mais importante da evolução cultural, pois sua existência sustenta o processo de submissão à norma via a internalização da autoridade e da violência, e que tem no superego seu representante psíquico. Em 1917, em seu estudo sobre a melancolia, Freud destaca a importância da dimensão do sentimento de culpa na configuração do ego: a introjeção – via a identificação – de objetos que antes eram alvo de investimento libidinais e que foram forçosamente abandonados trazem à cena um tipo de regulação que tem como princípio acusar o ego de sua vulnerabilidade, paralisando sua capacidade de ação.

Uma parte do mundo externo foi, pelo menos parcialmente, abandonada como objeto e foi, por identificação, incluída no ego, tornando-se assim parte integrante do mundo interno. Esse novo agente psíquico continua a efetuar as funções que até então haviam sido desempenhadas pelas pessoas (os objetos abandonados) do mundo externo: ele observa o ego, dá-lhe ordens, julga-o, ameaça-o com punições, exatamente como os pais cujo lugar ocupou. Chamamos esse agente de *superego* e nos damos conta de suas funções judiciárias como nossa *consciência*. (FREUD, 1940/1980, p. 237).

O superego, definido como instância autônoma e como agente crítico, é o fruto dessa clivagem na configuração narcísica, e se constrói sob a égide da primeira e mais importante identificação do sujeito: a identificação com o pai em sua pré-história pessoal. Aqui nos deparamos com o paradoxo dessa instância: pela identificação com o pai, o laço libidinal incestuoso é preservado, mas é também mediante esse representante

da consciência moral que se reage energeticamente a essa escolha, tal como Freud (FREUD, 1923/1980, p. 49) esclarece:

O superego, contudo, não é simplesmente um resíduo das primitivas escolhas objetais do id; ele também representa uma formação reativa enérgica contra estas escolhas. A relação com o ego não se exaure com o preceito: “Você *deveria ser* assim (como seu pai)”. Ela também compreende a proibição: “Você *não pode ser* assim (como o seu pai), isto é, você não pode fazer tudo o que ele faz: certas coisas são prerrogativas dele”.

De um lado, o superego se estabelece como o herdeiro do complexo de Édipo e condensa as moções pulsionais do id; de outro, enquanto ideal, exige que o ego assuma características do objeto perdido, forçando-o ao id como objeto de amor. Vemos, assim, o ego “como esta pobre criatura que deve serviço a três senhores, e é conseqüentemente ameaçada por três perigos: o mundo externo, a libido do Id e a severidade do superego” (FREUD, 1923/1980, p 50).

Se o superego torna-se essa instância autônoma e crítica é por ser o que vem a substituir os investimentos libidinais incestuosos, em decorrência do declínio do complexo de Édipo. Opera-se, assim, uma substituição que encontra suas garantias na formulação de um ideal, ainda que se trate de uma substituição incompleta e interminável, uma vez que o superego as substitui e também as interdita. É assim que esse superego controla as moções pulsionais provenientes do id, o que revela sua dupla exigência e leva Freud a qualificá-lo como o representante junto ao ego de tais exigências. E é desse ponto de vista, em sua figuração obscena e fascinante, que podemos articular os desígnios do superego como operador permanente do masoquismo primordial, que carrega todas as suas terríveis conseqüências: recusa à cura, compulsão à repetição, e o masoquismo.

A civilização é, dessa maneira, edificada sobre a repressão das pulsões, ou seja, é o resultado de uma renúncia progressiva e que deve ser tomada como constante estrutural da civilização. A recusa à violência se interioriza por meio do superego, sempre implacável em suas exigências: cada vez que o sujeito cede a uma moção pulsional, ele se vê confrontado com uma crítica mais cruel do superego, dinâmica que está no centro do mal-estar próprio à civilização, e cujo correlato maior é o sentimento de culpa.

Em *O Mal-Estar na Civilização* (1930) essas formulações são conduzidas, por Freud, à sua radicalidade, tendo em vista suas conexões com o conceito de pulsão de morte: a destrutividade habita o sujeito, partindo do pai originário que deixa suas marcas de remorso e culpa, até o destino coletivo eternamente confrontado com uma negatividade endógena. Temos assim, de um lado, a interiorização da agressão via o superego, e de outro uma força silente e constante que em si visa a desconstrução e o desligamento, bem como marca a defasagem entre a pulsão e o objeto, condenando-nos ao mal-estar.

2. VIOLÊNCIA E PSICANÁLISE

Em *Psicologia das Massas e a Análise do Ego* (1921) Freud irá articular as consequências dessas considerações para tentar elucidar a lógica das massas, enfatizando a violência dos movimentos segregatórios presentes nesse tipo de configuração. A hipótese de que *toda psicologia individual é também social* é o que embasa as reflexões freudianas acerca das multidões. Nem coletivo, nem subjetivo: a psicologia individual e a psicologia social seguem a mesma lógica e têm a mesma estrutura. O que, então, faz com que todas as inibições individuais caiam por terra, e as pulsões destrutivas, tal como rastros de um primórdio arcaico, sejam despertadas quando o ser humano se confunde nas massas? Indagações que Freud (1921/1980, p. 39) irá problematizar ao longo do texto, constatando que:

[...] na atividade anímica da massa a prova da realidade recua ante a força de desejos investidos de afeto [...] o indivíduo no interior de uma massa experimenta, por influência dela, uma mudança frequentemente profunda de sua atividade anímica.

Para tentar explicar essa supressão das inibições pulsionais, Freud aplica a teoria da libido, entendendo que o erotismo é aquilo capaz de lançar luz sobre como se constitui a “alma coletiva” (FREUD, 1921/1980, p.45). E é o conceito de identificação que fornece o aporte necessário para tal explicação, por ser a “mais primordial forma de ligação afetiva a um objeto” (FREUD, 1921/1980, p.65).

O termo identificação marca, desde o início, o fato de o termo identidade não se aplicar à psicanálise: uma concepção como a de identidade, que supõe a possibilidade de uma unidade e estabilidade, é absolutamente avessa ao descentramento que a descoberta do inconsciente exige. Pelo pronome eu designamos apenas um precipitado de identificações a não mais que traços.

O conceito de identificação carrega, em si, a concepção de que o sujeito não emerge da categoria do idêntico, da imitação ou do mimetismo. E isto é destacado desde as primeiras conceitualizações freudianas, como no *Projeto para uma Psicologia Científica* (1895). Nesse trabalho, Freud postula que a incidência de uma primeira organização psíquica se dá a partir de uma primeira experiência de satisfação que é inscrita no aparelho como traço mnêmico. Tal inscrição irá orientar, posteriormente, a ação específica na busca de satisfação, e tem como consequência uma identidade perceptiva com a primeira satisfação. Ou seja, trata-se de se fazer igual a uma satisfação perdida: a partir do registro de sua experiência, segue-se o movimento de fazer-se idêntico à satisfação experimentada na tentativa de reproduzir um percurso denominado por Freud (1895) de *vias de facilitação*. Vemos que o que marca o sujeito é a busca de uma satisfação inalcançável, satisfação essa que emoldura um espaço de ficção, uma vez que não há objeto capaz de oferecer a satisfação almejada. A possibilidade que se apresenta se inscreve em um campo alucinatório, através das representações.

O capítulo VII de *Psicologia das Massas e Análise do Ego* (1921) é inteiramente dedicado à questão da identificação, e nele Freud distingue três modalidades possíveis para a identificação:

- a incorporação do pai da pré-história, uma identificação que antecede qualquer investimento objetal;
- a formadora do ideal do ego, consequência da perda de objetos libidinais edípicos;
- a identificação histórica, que retrata o desejo de um sujeito de estar na situação de outrem, uma identificação com uma cena.

A primeira identificação tem caráter mítico e fundador, e por isso ela antecede e é condição para as outras identificações. Nesse sentido, a identificação primordial é tomada como um ponto inaugural que mobiliza a pulsão, sendo a marca de uma pura diferença. Ela carrega, também, as marcas da ambivalência, pois o ato incorporativo é tanto expressão de amor como desejo de eliminação.

O segundo tipo de identificação está na base da formação do sintoma neurótico, e ocorre por uma via regressiva, resultado dos impasses inerentes ao complexo de Édipo: via regressão a identificação substitui uma ligação libidinal com o objeto, tomando assim o lugar de uma escolha de objeto. É uma tessitura complexa e múltipla, na qual o sintoma carrega um traço do objeto abandonado e se oferece ao id como objeto de amor, mas também é alvo da censura vigilante do olhar moral do superego, revelando a condição precária e de vassalagem do ego. Trata-se de uma modalidade de identificação que constrói outra cena na qual a relação libidinal abandonada é conservada de maneira distorcida. É isso que Freud nos mostra mediante o exemplo da tosse de Dora: sua tosse traz a marca identificatória com a mãe, que padecia do mesmo sintoma, e encena seu desejo de tomar o seu lugar junto ao pai; e concomitantemente traz também a marca da rivalidade e da culpa, pois a tosse representa a punição de tal desejo.

A terceira modalidade de identificação se dá a partir da percepção de um ponto comum, um desejo sexual recalcado. O sujeito portador do traço não é necessariamente um objeto de investimento libidinal, o que o torna apto a criar laços mais duradouros. Isso porque os impulsos sexuais inibidos em sua meta não são capazes de plena satisfação, em contraposição aos não inibidos, que experimentam uma importante redução mediante a descarga quando atingem sua meta. Daí a constatação de que quanto mais significativo for o traço percebido, mais a identificação poderá criar novos laços. A massa, segundo Freud, se torna mais coesa através desse tipo de identificação.

Já suspeitamos que a ligação recíproca dos indivíduos da massa é da natureza dessa identificação através de algo afetivo importante em comum, e podemos conjecturar que esse algo em comum esteja no tipo de ligação com o líder.
(FREUD, 1921/1980, p. 136)

Por intermédio da identificação o sujeito é introduzido na linguagem e na cultura, mas há uma diferença entre a identificação do ego com um traço do objeto amado e a substituição do ideal por ele. No segundo caso nos aproximamos de produções identitárias calcadas no racismo e na intolerância, ponto importante para entender a violência, como veremos adiante.

Prosseguindo em sua pesquisa em busca de uma compreensão para a organização libidinal da massa, Freud considera (FREUD, 1921/1980, p. 73) o enamoramento e a hipnose como modelares de relações mútuas entre o ego e o objeto. Os dois modelos

têm em comum “a mesma humilde sujeição, a mesma docilidade e ausência de crítica ante o hipnotizador, como diante do objeto amado”. No caso, em ambos o líder assume a posição do ideal do eu, o que leva à afirmação de que a constituição libidinal de uma massa é composta por “[...] uma quantidade de indivíduos que puseram um único objeto no lugar do seu ideal do ego e, em consequência, identificaram-se uns com os outros em seu ego”. (FREUD, 1921, p. 76).

Com relação à formação do ideal, é na segunda parte de seu trabalho sobre o narcisismo que Freud (1914) apresenta o narcisismo inscrito em uma cadeia geracional, algo que se encena pela própria renúncia do narcisismo dos pais que, em um movimento compensatório à renúncia da onipotência narcísica realizada, conferem ao bebê a realização de uma perfeição perdida, realização esta condensada na famosa expressão freudiana: *His Majesty, the Baby*. Trata-se de uma imagem de si mesmo que deve ser abandonada na vida adulta, em função das exigências impostas pela realidade. É assim que a concepção do ego remete sempre à idéia de um ego ideal como projeção antecipada vinda das figuras parentais que mantém, nesse movimento, a conservação e reprodução de seu narcisismo.

É na lógica da projeção do narcisismo dos pais que Freud irá articular o conceito do ideal, uma vez que tal investimento narcísico dos pais acarreta a fixação de um ideal em si mesmo. O narcisismo projetado dos pais deixa sua herança, o ideal do ego, sendo a projeção desse ideal a ser alcançado o substituto do narcisismo da infância. A diferença entre narcisismo primário e secundário se estabelece em decorrência dessa fratura estrutural, que divide o ego em um ego ideal, momento de coincidência do ego com o ideal de onipotência narcísica, e um ideal do ego, lugar que o sujeito ocupa com o intuito de corresponder a uma expectativa. Como consequência, a busca de um ideal acarreta um empobrecimento do ego, uma vez que a libido é destacada dele e dirigida aos objetos ideais. Contudo, é também por este redirecionamento da libido que o ego se enriquece, na possibilidade de encontrar satisfação tanto nas relações objetais, como nas realizações de um ideal. Segundo Freud (1914, p. 111):

Sobre este ego ideal recai agora o amor de si mesmo desfrutado na infância pelo ego real. O narcisismo surge deslocado para este novo ideal que, como o infantil, encontra-se de posse de todas as perfeições valiosas. Como tudo o que ocorre no âmbito da libido, aqui também o homem mostra-se incapaz de renunciar à satisfação que gozou uma vez. Não quer privar-se da perfeição narcísica de sua infância, e se quando ao crescer não pôde mantê-la por

sentir-se perturbado por admoestações de terceiros e pelo despertar de seu próprio juízo, procura recuperá-la na forma de um ideal do ego. O que projeta diante de si como seu ideal é o substituto de seu narcisismo perdido da infância, na qual foi seu próprio ideal.

Tal proposição evidencia o ideal do ego como um curso da libido narcísica a algo externo ao sujeito: são exigências que reivindicam sua satisfação, e que irão modular traços do sujeito a normas e leis que lhe são exteriores. É dessa maneira que podemos compreender a afirmação freudiana de que o desenvolvimento do ego acarreta um distanciamento do narcisismo primário, uma vez que esse distanciamento se dá pelo deslocamento da libido “para um ideal do ego imposto desde fora” (FREUD, 1914/1980 p. 112).

Retornemos, então, à questão das massas coesas em torno do amor ao líder. A identificação destinada a recalcar os laços libidinais incestuosos, através da introjeção do objeto no ego, enriquece o ego e promove o laço. A relação com o objeto é modulada pela interação de pulsões inibidas e desinibidas em suas funções. Por outro lado, se apenas um único e exclusivo objeto é colocado no lugar do ideal do ego, representado pela figura do líder, instaura-se a destituição subjetiva radical que o laço libidinal da massa promove.

Desse ponto de vista, a coesão da massa depende da convicção de cada um de ser objeto de amor do líder, que aglutina e reduz o laço social ao apego hipnótico, acreditando assim sanar o desamparo e o mal-estar. A tal lógica subjaz o apagamento de qualquer ambivalência no interior da massa: o amor a si é mantido entre os idênticos, enquanto o ódio é dirigido ao estrangeiro, o que garante a coesão da massa. E, como vimos, trata-se do estrangeiro que é o mais íntimo e familiar, mas projetado sobre o outro sob a forma do ódio, visando eliminar a diferença.

3. A VIOLÊNCIA NOSSA DA CADA DIA: TU ÉS

Tendo conceituado a identificação enquanto mecanismo a ser elucidado como gerador do laço social, Freud irá perseguir suas conexões com a elaboração conceitual da pulsão de morte, bem como, a partir do narcisismo, com o fato de o ego ser também

um objeto de investimento libidinal. Em *O Ego e o Id* (1923) o aparelho psíquico é exposto consoante a segunda tópica, e a tentativa à qual Freud se dedica é incluir, nas instâncias do sujeito, o princípio dessa dinâmica que subjaz à pulsão de morte, a compulsão à repetição. Isso abre campo para que o ego obedeça à gramática do recalcado, sendo em grande parte inconsciente, o que leva Freud (1923/1980, p. 30). a afirmar que: “é certo que grande parte do ego é, ela própria inconsciente, e notadamente aquilo que podemos descrever como seu núcleo, apenas parte dele se acha abrangida pelo termo pré-consciente”

Vemos acentuar-se, assim, a noção de que o ego, além de possuir uma parte ligada à consciência, também possui outra que é inconsciente não apenas do ponto de vista adjetivo, mas também substantivamente, ou seja, em termos dinâmicos. Não se trata de definir o ego como uma questão circunscrita às vicissitudes da consciência, uma vez que ele aí não se esgota, pois “algo no próprio ego é também inconsciente, se comporta exatamente como o reprimido – isto é, produz efeitos poderosos sem ele próprio ser consciente – e exige um trabalho especial antes de poder ser tornado consciente” (1923/1980, p. 30).

Acompanhando o percurso desse texto de 1923, vemos que o ego tem sua origem no sistema percepção-consciência, emergindo como resultado de sensações corporais – tanto a partir de excitações endógenas (fome, frio, sede, etc.) como a partir de excitações exógenas (presença/ausência do objeto). Segundo Freud (1923/1980, p. 40): “[...] o ego é, primeiro e acima de tudo, um ego corporal; não é simplesmente uma entidade de superfície, mas é, ele próprio, a projeção de uma superfície”.

É a partir dessa origem que o ego irá se estender do sistema percepção-consciência para o pré-consciente e inconsciente, o que coloca em xeque a versão da antiga oposição entre o ego e o inconsciente, uma vez que parte dele é também inconsciente. A conceitualização do id é que irá demarcar a região psíquica inconsciente que não se confunde com o ego, e que irá se colocar em oposição a ele, pois “[...] o ego é aquela parte do id que se modificou pela proximidade e influência do mundo externo” (FREUD, 1923, p. 39).

Em sua categoria funcional, o ego deve dominar a energia livre, através da ligação da mesma às representações, assumindo, assim, seu estatuto de precipitado de representações. E isso se processa em um jogo contínuo de investimento libidinal no objeto, sua ausência e a consequente identificação do ego ao objeto. Tal categoria define seu papel de mediador entre o id e o mundo externo, de receptáculo das moções

pulsionais provenientes do id, e sua tentativa incansável de modulá-las aos princípios reguladores do aparelho psíquico: o Princípio do Prazer e o Princípio da Realidade.

O que vai se delineando, assim, é como a noção de identidade, para a psicanálise, se define como uma composição caleidoscópica de afetos e representações que o sujeito formula como sendo a natureza do seu eu e do outro. São representações e afetos transitivos, uma vez que passíveis das mais variadas transformações, conforme a posição que o sujeito assume em sua relação com o outro. Dessa maneira, podemos compreender a identidade como uma ficção necessária à ação, sem com isso conferir-lhe qualquer caráter mentiroso ou supérfluo; a identidade está, isso sim, subsumida à ordem da realidade psíquica. Ou seja, tomar a identidade em seu caráter fictício supõe considerá-la como uma representação verdadeira em sua operacionalidade para o psiquismo. Diante de qualquer exigência de eficácia e pragmatismo, o sujeito tem a percepção de si como indiviso. Uma vez diluídas tais exigências, a identidade não se constitui mais como uma certeza, mas sim como uma interrogação.

Dunker (2015) aponta para o fato de não ser possível falar em diferentes modalidades de sofrimento desatreladas de experiências históricas durante as quais o sofrimento aparece. E isso nos leva a concluir que há sempre um determinado discurso social que participa das nomeações dadas ao sofrimento em cada época. Sendo assim, o sofrimento pode vir a encontrar um excesso de nomeações que o expresse, a partir de diferentes categorias presentes no discurso, ou então pode aparecer como algo não reconhecido, ou não mais reconhecido pelo social.

Na atualidade atribuem-se às diferentes modalidades de sofrimento nomes e categorias que procuram uma uniformização e homogeneização que excluem a dimensão da experiência de cada sujeito, e resultam em generalizações diagnósticas. E essas mesmas categorias diagnósticas, que sugerem que há a possibilidade de uma autonomia das patologias, são utilizadas como ferramentas para a compreensão e análise do tecido social: a periculosidade de determinadas condutas, a inadaptabilidade às normas, a patologização de estilos de vida, usos e costumes. Trata-se de um esforço de determinação, racionalização, nomeação e impessoalização do sofrimento que Dunker (2015) nomeia de *violência dos diagnósticos concentracionários*. Nomeações que confinam a experiência, bem como o potencial crítico e interrogante de um sintoma.

A redução das modalidades de sofrimento a uma mesma gramática normativa e a uniformização dos sintomas à sua forma ocidental contemporânea são processos ideológicos relevantes, tanto porque funcionam como neutralização do potencial crítico que os sintomas psicológicos trazem para a compreensão de determinado estado social como pelo papel que os sintomas sempre tiveram, de produzir novas modalidades de laço social. (DUNKER, 2015, p. 35).

Como já apontamos acima, para Dunker (2015) vem prevalecendo no Brasil um discurso regido pela lógica do condomínio. Nossos condomínios são promessas de um território que, delimitado por muros, é capaz de abrigar experiências de prazer e liberdade, que expulsam e não têm em consideração quaisquer outras posições de demanda. No mais das vezes tais posições outras são criminalizadas, ou são tidas como posições de um segmento que carece de dispositivos civilizatórios e pedagógicos.

A modernidade se caracteriza por oscilar entre, de um lado, expectativas de determinação, racionalização e impessoalização e, de outro, a anomia, a indeterminação e a ambigüidade. O que gera uma noção de que o mal-estar é contingente, uma sensação desagradável; isto nega sua condição estruturante de uma experiência real do fora do lugar, uma ausência de pertencimento, um índice de nosso desamparo: “a impossibilidade de uma clareira em que se possa estar”.

E a impossibilidade de tal clareira, e o sofrimento de indeterminação que ela aporta, tem sua expressão, segundo Dunker (2014, texto fornecido em disciplina IPUSP, primeiro semestre),

[...] na chamada “cultura da insegurança” ou “cultura da administração de riscos”. Denominei esse modo de subjetivação como lógica do condomínio, ou seja, a estratégia baseada em privatização do espaço, seguida de hipernormatização de seu funcionamento e do incremento de políticas de identidade baseadas na conformação do gozo. Na medida em que a cultura torna-se anódina no que diz respeito à sua eticidade, e que a eticidade torna-se expressão de uma política de identidade, o resultado estrutural é a hipótese permanente de que outras formas de vida (inacessíveis, dada a segmentação cultural) detêm um fragmento de gozo (ilegítimo inautêntico e excessivo). (DUNKER, 2014).

Os *diagnósticos concentracionários* surgem, então, como a possibilidade de resposta ao enigma que o estranho convoca, revelando a face violenta do excesso de nomeação. Ora, esse bamboleio que vai da invisibilidade ao excesso de visibilidade é fortemente marcado nos corpos jovens, negros e pobres que circulam pela cidade. Afinal, ou eles são encarcerados em nomeações, ou:

Pouco sabemos dos nomes desses jovens que insistem em limpar os vidros de nossos carros [...] que pequenos são esses, tão perigosos a nossos olhos que esquecemos de dar-lhes nomes? Vivem na errância dos carros, da cidade, e aí ficam numa posição de invisibilidade, de assujeitamento. Ensaios de pirueta e acrobacia, e resistem na expectativa de um trocado (ou troca de olhar) que lhes permita energia (ou existência) por ao menos um instante a mais. Limpam nossos pára-brisas na esperança de tirar o pó de nossa cegueira subjetiva. (SOUZA & GODMEIER, p. 1000, 2008).

Uma oscilação que nos parece ancorada naquilo que Freud (1918, 1921, 193/1980) denominou narcisismo das pequenas diferenças: o encontro com o outro que produz estranhamento e traz à tona a divisão fundamental do sujeito, provocando a segregação em formas de invisibilidade ou excesso de visibilidade que, ao fim e ao cabo, são o verso e o reverso do mesmo: trata-se de eliminar a diferença.

A violência do excesso de nomeação é também analisada por Aulagnier (1979) em seu trabalho *A Violência da Interpretação*. Partindo da concepção de que o conceito de realidade abarca o conjunto de definições sobre ela postulados através do discurso cultural, a psicanalista diferencia a atividade psíquica em três modos de funcionamento: o originário, auto-engendrado pela atividade que o representa; o processo primário, momento no qual a atividade psíquica é um efeito da onipotência do desejo do Outro, e que implica a formulação da fantasia; e o processo secundário, no qual todo o existente tem uma causa inteligível e que pode ser acessada pelo discurso (AULAGNIER, 1979, p. 30).

A violência primária se caracteriza por ser uma antecipação, via o discurso materno, de uma resposta a um sujeito ainda incapaz de formulá-la. É o discurso materno que antecipa uma resposta para a demanda do *infans*.

[...] chamaremos violência primária a ação psíquica pela qual se impõe à psique de um outro uma escolha, um pensamento ou ação, motivado pelo desejo daquele que o impõe, mas que são, entretanto, apoiados num objeto que para o outro corresponde à categoria do necessário. (AULAGNIER, 1979, p. 38).

Trata-se de um movimento de antecipação que se manifesta, sobretudo, por uma oferta arbitrária de significação à demanda do *infans*. Sendo um discurso que antecipa e oferece significação a sensações não articuladas na linguagem, é apesar de sua qualidade violenta, uma condição necessária para permitir que o *infans* possa ter acesso à ordem do humano. Daí a diferenciação proposta no trabalho entre uma violência primária e uma violência secundária. A primeira deve ser considerada como uma ação necessária e preparatória para que o pequeno sujeito possa ter acesso a um modo de organização e estruturação do Eu¹⁷. A segunda, que se apóia na ocorrência da primeira, representa um excesso: uma violência que surge como forte oposição a qualquer manifestação diferente daquela suposta em uma resposta antecipatória. Na violência secundária: “a violência se exerce entre o Eu, quer se trate de um conflito entre Eus ou de um conflito entre um Eu e o discurso social, que não tem outra finalidade senão de se opor a qualquer mudança de seus modelos.” (AULAGNIER, 1979, p. 37).

Com efeito, como argumentamos acima, a cidade caminha nesse movimento que oscila entra a ocultação, via muros, e a ostentação que se expressa em um excesso de nomeação que vai definir diferentes lugares de pertencimento, de caráter, de acesso ou não a bens culturais, de saúde e de educação. Tal segmentação revela sua face violenta, uma vez que perverte o circuito pulsional, desviando-o de seu percurso polissêmico e cambiante, encarcerando o sujeito com vistas a evitar a experiência do desamparo e afastar a angústia que esse lhe impõe, mas ao custo da submissão a autorizações e respostas para viver, e condenando o outro que não corresponde a essa normatividade, ou mesmo se nega a ser reduzido ao mesmo via essa normatividade, a ser:

¹⁷ Temos utilizado o termo ego ao longo do trabalho, obedecendo a tradução dos textos freudianos editados pela Editora Imago, 1980. Aqui aparece o termo Eu (escrito assim em maiúscula), obedecendo a tradução do texto de Piera Aulagnier, também pela Editora Imago, 1979.

[...] o corpo revelado em sua face oposta e negativa: corpo obstáculo, corpo objeto, corpo sem lugar. Corpos incircunscritos (Caldeira, 2000), radicalmente vulneráveis, pois à cidade já não interessa protegê-los, mas, ao contrário, quer justificar seu desleixo e sua obtusidade ao querer se proteger deles. Quem se protege de quem?”(ENDO, 2005, p. 109).

Como, então, poder supor outro destino para o laço social que não a massificação e a pobreza erótica? É possível que haja outro modo de inserção do sujeito em um grupo baseado na ética, ou seja, em que cada qual se responsabilize por sua posição dentro do coletivo? Se pensarmos na meta de uma psicanálise, ela justamente se contrapõe à formação da massa, ou, indo além, ela visa, ao fim e ao cabo, a desconstrução de um laço que tenha como prerrogativa render um eterno tributo a um líder.

Vamos buscar problematizar essas questões a partir do pensamento de Hanna Arendt, e posteriormente em Freud e Lacan. Da primeira, tentaremos fazer uma leitura crítica da concepção sobre violência que hoje é comumente propagada, em que a violência é vista como um dado inerente e inevitável na vida coletiva, deixando de lado as possibilidades erotizantes do laço. De Freud tomaremos os fenômenos do chiste e do humor como indicadores de possibilidade de laços para além das massas igualitárias. Por fim, de Lacan tentaremos apreender a estrutura lógica do ato como uma asserção subjetiva antecipatória, passível de construir um saber mediado por atos singulares.

PARTE III: DEPOR O LÍDER

UMA LEITURA DOS CHISTES E DO HUMOR EM FREUD

Tentaremos argumentar que Freud construiu uma teoria para solucionar os impasses do paradoxo da existência da soberania enunciando que o lugar da figura do líder deve ser mantido como lugar vazio, na medida em que é um lugar impossível de ser ocupado integralmente por alguém. O vazio desse lugar soberano indica a existência de um mundo no qual os homens devem constantemente desconstruir e reinventar suas formas de saber e seus discursos. É esse o sentido de entender o lugar do pai como um lugar vazio, no qual o totem é erigido para simbolizar sua ausência, e simultaneamente destacar a sua presença. O que fala a favor de que, para Freud, a figura da soberania como operadora dos laços não é uma constatação, mas sim um problema. Seja intrapsiquicamente, através do superego que coloca a cena masoquista, ou nas massas, Freud entende a soberania como uma questão a ser tratada. Daí a escolha de explorar, neste trabalho, o chiste e o humor como outras modalidades de laço, e também contribuições importantes de Lacan e Arendt. Ou seja, nosso objetivo é o de poder vislumbrar outras modalidades de laço que não estejam inarredavelmente subsumidas à resignação frente ao imperativo da renúncia, e à eterna severidade superegóica que lhe é correlata.

Tal representação do pai morto, que é produzida e se torna presente na figura do totem, condensa a emergência da ordem social e da cultura, indicando o limite traçado para a onipotência originária como condição para a constituição da ordem simbólica. Lugar a ser mantido vazio, pois é seu vazio que é condição de possibilidade da vigência da ordem simbólica e do seu correlato, que é a ordem social.

O funcionamento da horda supõe a violência do UM perpetrada sobre aqueles submetidos ao pai, e sua dominação tem expressão no monopólio sexual. É um pai originário violento, que guarda todas as mulheres para si, e é para por fim a essa tirania que os filhos cometem a violência parricida, honrando a vida, ou seja, pactuando que não irão repetir o ato pelo qual o pai pereceu. Contudo, resta a questão de saber como tal união pode continuar ativa no decorrer do tempo, tal como Freud problematiza em uma troca de correspondência com Einstein no texto *Por que a guerra?* (1933[1932]/1980, p. 247):

A violência podia ser derrotada pela união, e o poder daqueles que se uniam representava, agora, a lei, em contraposição à violência de um indivíduo só. Vemos, assim, que a lei é a força de uma comunidade. [...] A fim de que a transição da violência a esse novo direito ou justiça pudesse ser efetuada, contudo, uma condição psicológica teve de ser preenchida. A união da maioria devia ser estável e duradoura.

No mesmo artigo acima citado, Freud enumera duas condições para que uma comunidade se mantenha unida: a força coercitiva da violência e as identificações entre os seus membros (FREUD, 1933[1932] /1980, p. 250/251), com a importante ressalva que de nada vale eliminar as inclinações agressivas presentes no laço. E isso porque a pulsão de morte assume seu caráter destrutivo quando é dirigida aos objetos, “o organismo preserva sua própria vida, por assim dizer, destruindo a vida alheia” (idem, 254).

Para responder como é possível amortecer o efeito da pulsão destrutiva, Freud evoca a figura de Eros:

Se o desejo de aderir à guerra é um efeito do instinto destrutivo, a recomendação mais evidente será contrapor-lhe o seu antagonista, Eros. Tudo o que favorece o estreitamento dos vínculos emocionais entre os homens deve atuar contra a guerra. Tudo o que leva os homens a compartilhar de interesses importantes produz essa comunhão de sentimentos, essas identificações. E a estrutura da sociedade humana se baseia nelas, em grande escala. (FREUD, 1933[1932] /1980, p. 255).

E tal comunhão supõe a partilha e a memória, como veremos mais adiante. Por ora destacamos a discussão que Gagnebain (2006, p. 99/100) faz acerca da memória como um instrumento de análise que pode melhor esclarecer o presente, recuperando o conceito de esclarecimento de Adorno: “Hitler impôs um novo imperativo categórico aos homens em estado de não liberdade: a saber, direcionar seu pensamento e seu agir de tal forma que Auschwitz não se repita, que nada semelhante aconteça”.

Não se trata em absoluto de uma insistência em manter a memória viva em seu sentido literal, mas sim de um esforço no sentido de um esclarecimento racional. Lembrar o passado significa fazer dele um instrumento de análise para o presente. Para

Adorno, ainda que o esclarecimento não tenha o poder de lutar contra todos os tipos de soberania, ele é imprescindível, ponto no qual ele e Freud convergem.

O que indica que o poder pode vir a ser algo construído não subsumido à soberania, mas sim algo que leva em conta a falta. Falar, então, da violência inerente ao UM exige um melhor entendimento das categorias violência e poder, o que exigirá um esforço de interlocução com outras áreas de saber, por isso a escolha da autora Hanna Arendt (1968/2014); bem como buscar subsídios na teoria psicanalítica que falem a favor da construção de uma metapsicologia da alteridade, por assim dizer. Os trabalhos freudianos *O Chiste e a sua Relação com o Inconsciente* (1905/1980), e *O Humor* (1927/1980) apontam direções possíveis para abordagens distintas do laço, que não tem em conta necessariamente a figura da soberania.

1. EM BUSCA DE UMA LÓGICA COLETIVA

Em seu texto Sobre a violência Hanna Arendt (1968/2014) contesta a tese de que poder e violência são fenômenos equiparáveis e intercambiáveis, bem como contesta a tese de que o poder surge e se sustenta tendo como base a violência. Nesse sentido, a concepção de que o poder é conquistado e mantido pela violência é frontalmente interrogado, pois devemos considerar que a violência é aquilo que destitui o poder, e não aquilo que o gera.

[...] o poder – que é inerente a qualquer comunidade política – resulta da capacidade humana para agir em conjunto, o que, por sua vez, requer o consenso de muitos quanto ao curso da ação. Por isso, poder e violência são termos opostos: a afirmação absoluta de um significa a ausência do outro. É a desintegração do poder que enseja a violência. (ARENDT, 1968/2014, p. 11)

Poder e violência obedecem a uma relação de proporcionalidade: quanto mais poder, menos violência; quanto mais violência, menos poder. Para que o poder se sustente é necessário que as ações sejam realizadas sempre em conjunto. O poder não é uma qualidade que um indivíduo porta, tampouco está atrelado a algum tipo de coação que um indivíduo pode exercer, mas sim é fruto de um consenso grupal que conserva a

permanência de alguém no poder. Trata-se da vontade coletiva de empossar alguém para que aja em seu nome.

A consequência desse pensamento é considerar o poder como algo intrínseco a uma ação coletiva, e que a continuidade do exercício do poder só pode ser garantida pelo consentimento, e não por meios violentos de que o poder pode dispor. Daí Arendt (1968/2014, p. 58) considerar a tirania como a “mais violenta das formas de governo”. A legitimidade do poder se baseia em atos e palavras não violentos, a obediência civil depende do desejo coletivo de participação na comunidade política. O reconhecimento e obediência às leis e às instituições políticas não dependem nem de uma submissão cega a qualquer tradição que tenha erigido o poder atual, nem de um reconhecimento racional da validade de qualquer ordenamento vigente.

A violência é um fato eminentemente político, o que não é equivalente a considerá-la a essência que mantém o poder. O uso da violência tem caráter instrumental, o que se contrapõe a pensar o fenômeno da violência como uma erupção de forças irracionais supostamente inerentes à natureza humana. Para Arendt (1968/2014, p. 77) nada é mais daninho do que qualquer pensamento organicista em questões políticas. A violência é instrumental e racional, pois seu emprego pretende alcançar um objetivo que a justifica.

[...] mesmo que eu ache fascinante muitos dos trabalhos dos zoólogos, não consigo ver em que ele pode aplicar-se ao nosso problema. A fim de saber que os povos lutarão por sua pátria, não precisaríamos ter descoberto instintos de ‘territorialismo grupal’ em formigas, peixes e macacos, e a fim de apreender que a superpopulação resulta em irritação e agressividade, dificilmente precisaríamos tê-lo experimentado em ratos. Um dia passado nas favelas de qualquer cidade grande teria sido suficiente.

De seu caráter instrumental vem o fato de que a violência é sempre acionada como recurso contra aqueles que se recusam a serem subjugados. Da violência só se pode almejar a obediência, jamais o poder. A violência surge quando o poder claudica, e pode ser justificável, mas jamais legítima. Daí Arendt (1968/2014, p. 58) afirmar que: “A forma extrema do poder é Todos contra Um; a forma extrema da violência é Um contra Todos. E essa última nunca é possível sem o uso de instrumentos.”.

Revisitar o mito freudiano de Totem e tabu a partir dessas considerações permite diferenciar o luto pelo pai morto que leva em conta o vazio que isso deixa, o que

permite a construção do coletivo; e a reação melancólica frente à sua morte que faz com que todos anseiem por recuperar sua presença soberana para remediar o desamparo. Com efeito, são considerações que indicam uma via possível de pensar a coletividade como uma lógica comunal baseada na ética, na qual cada um assume a responsabilidade por seus atos levando em conta o outro, uma vez que sua presença é necessária para qualquer ação. Diferente da massa, a coletividade não se define *a priori* por um traço que faz fronteira entre quem pertence e quem não pertence ao grupo, conforme a lógica da segregação – o traço identificatório é dado pela interação entre os sujeitos.

A suposição em pauta é, então, a possibilidade de uma estrutura vertical de identificação que une e forma o coletivo, articulada entre iguais, que prescinde da submissão ao líder. A barbárie que subjaz às massas e hordas vem do fato de os homens não se reconhecerem entre si em sua humanidade. Para Lacan (1945) no laço possível de existir a partir de uma lógica coletiva o humano aparece como traço distintivo e não unificador, ou seja, a categoria do humano se dá a reconhecer a partir do não humano em atos singulares.

A partir de um problema lógico, no qual é proposto que três prisioneiros antecipem uma resposta, temos o tempo de compreender aquele que “subsiste apenas com a forma de *sujeitos indefinidos, a não ser por sua reciprocidade*, e cuja ação fica presa por uma causalidade mútua a um tempo que se furta no próprio retorno da intuição que o objetivou” (LACAN, 1945/1998, p. 205).

Em seu trabalho *O Tempo Lógico e a Asserção da Certeza Antecipada* Lacan (1945/1988, p. 213) argumenta a favor de uma maneira de apreender a subjetivação do humano pela via de uma lógica coletiva, mediada por atos singulares. Uma concepção que se contrapõe à lógica clássica, que considera a definição daquilo que concerne ao humano subsumida a uma modalidade predicativa.

Mostraremos, no entanto, que resposta uma tal lógica deveria dar à inadequação que sentimos por uma afirmação como ‘Eu sou um homem’, seja em que forma for da lógica clássica, trazida como conclusão das premissas que se quiser (‘o homem é um ser racional’ etc).

O sofisma dos três prisioneiros é a ferramenta que Lacan utiliza para estabelecer uma relação entre a temporalidade e a subjetividade, pois nele o sujeito não se situa de forma abstrata em uma identificação normativa. A forma lógica da suspeita é tomada

como o primeiro avatar de uma lógica coletiva, pois ela tem em conta as relações de cada um no agrupamento, antes de qualquer predicação possível de seus componentes.

São três prisioneiros aos quais é feita a proposta de que três discos de cores preta ou branca vão ser colocados em suas costas, e cada um poderá ver o disco que está nas costas do outro, mas não o seu. No total são três discos brancos e dois pretos que serão distribuídos entre os três prisioneiros, e àquele que for capaz de inferir a cor do disco que porta em suas costas, bem como explicar as razões de sua conclusão, será dada a liberdade. Todos vêem um disco branco preso nas costas dos outros, o que torna o problema incontornável, pois se cada um vê no outro um disco branco, restam no jogo dois discos pretos e um branco, o que torna ineficaz qualquer esforço de reflexão se o problema é tomado como algo a ser desvendado. Em um esforço nesse sentido, apenas a visão de dois discos pretos poderia resolver o impasse.

A solução que o sofisma propõe envolve a inclusão dos outros no problema: cada um se encontra diante do mesmo dilema e hesita em concluir pela mesma razão, e é justamente essa hesitação que permite saber que todos ocupam a mesma posição. Ou seja, a movimentação ou não de todos diante do que vêem permite que cada um se reconheça como branco, pois qualquer hesitação estaria excluída se algum deles visse dois pretos. Ou seja, a liberdade de cada um pode ser conquistada a partir da constatação da cor do disco que o outro tem colado às suas costas, uma conclusão que revela a dependência em que cada um dos participantes se encontra em relação ao movimento que os outros farão a partir daquilo que sabem uns dos outros.

Sou branco, e eis como sei disso. Dado que meus companheiros eram brancos, achei que, se eu fosse preto, cada um deles poderia ter inferido o seguinte: ‘Se eu também fosse preto, o outro, devendo reconhecer imediatamente que era branco, teria saído na mesma hora. Logo, não sou preto. (LACAN, 1945/1998, p. 198).

O sofisma mostra um campo no qual a solução para o impasse deve necessariamente incluir as posições de diferentes olhares, e cuja solução se dá de forma impessoal e dessubjetivada, daí a proposta de Lacan (1945/1998, p. 213) de uma lógica coletiva, anterior a qualquer pensamento de classe, que exclui categorias predicativas para a definição do humano, tal como se segue:

- Um homem sabe o que não é um homem;
- Os homens se reconhecem entre si como sendo homens;
- Eu afirmo ser homem, por medo de ser convencido pelos homens de não ser homem.

De fato, Lacan aponta para um laço possível no qual o ser humano tem sua posição enquanto tal por um traço distintivo, e não por algum traço unificador e homogeneizante.

Tres faciunt collegium, diz o ditado, e a *coletividade* já está integralmente representada na forma do sofisma, uma vez que se define como um grupo formado pelas relações recíprocas de um número definido de indivíduos, ao contrário da *generalidade*, que se define como uma classe que abrange abstratamente um número indefinido de indivíduos. (LACAN, 1945/1998, p. 212).

Tal lógica carrega em si a possibilidade da negação do humano, daí Lacan incluir a barbárie como algo decorrente do fato de os homens não se reconhecerem uns aos outros como homens, e poderem se convencer de que nem todos o são. A ausência de categorias predicativas e generalizantes que podem definir o que é da ordem do humano sustenta um saber apoiado no que não é um homem (a barbárie e o horror). O reconhecimento supõe a identificação um a um, e não a identificação a uma verdade que se supõe ser unificadora, pois trata-se de se fazer humano frente ao não humano. O humano, assim, é o predicado comum a todos, e isso se estabelece e é reconhecido um a um no laço mesmo, mas sem que se saiba o que é a partir de qualquer normatividade. É o ato de negar-se como não humano que produz a coletividade em que seus membros, um a um, puderam negar a sua não humanidade (a barbárie), interrogando modalidades definidoras universais tais como *todo homem é...*

Tais proposições permitem pensar em formas de subjetivação que dispensam um modelo transcendente, universal e vertical para a constituição do laço com o outro, e falam a favor da possibilidade de um encontro com o outro que não se encerra em um significado único, mas supõe uma abertura para a diferença. O sujeito nada mais é que um acontecimento que logo se esvai, e por isso não possui nenhuma constância, ao contrário do ego, uma miragem de uma promessa que jamais se cumpre. O sujeito assim compreendido é o rápido efeito de um ato em uma trajetória, uma trajetória que

necessita do outro pois é a partir de sua presença, e só com ela, que o ato poderá se materializar.

Nessa mesma direção Safatle (2015) propõe pensar, a partir do que ele denomina de o *circuito dos afetos*, de que forma alguns sujeitos podem demonstrar sua resiliência ainda que inseridos em critérios normativos generalizantes. E propõe o conceito de desamparo em Freud como o operador teórico e o afeto político central nessa discussão. Isto porque o estar desamparado, para além da concepção da prematuridade biológica do ser humano, diz também respeito à impossibilidade de uma resposta adequada às excitações pulsionais. Sendo assim, estar despido de qualquer predicado identificatório é uma condição que permite criar laços, bem como abre campos possíveis para a desarticulação de relações que se baseiam na soberania.

Safatle (2015) considera que o fato fundamental que legitima um discurso soberano que se baseia no amparo e na proteção tem sua perpetuação contínua na imagem da violência desagregadora, que pode eclodir a qualquer momento caso o espaço social deixe de ser controlado de forma soberana. Se Freud considera que a afirmação *hobbesiana* de que *o homem é o lobo do homem* advoga a favor da existência da crueldade, isso não significa que a redução ou contenção dessa crueldade só ocorra sob qualquer freio soberano; isto porque a concepção do mal-estar deixa evidente a repetição da crueldade em qualquer contra-violência soberana.

Na verdade, Freud pode nos mostrar como uma política realmente emancipatória, de certa forma, funda-se na capacidade de fazer circular socialmente a experiência do desamparo e sua violência específica, e não de construir fantasias que nos defendem dela. Pois a política pode ser pensada enquanto prática que permite ao desamparo aparecer como fundamento de produtividade de novas formas sociais, na medida em que impede sua conversão em medo social e que nos abre para acontecimentos que não sabemos ainda como experimentar. (SAFATLE, 2015, p. 67).

O desamparo tomado como uma categoria que revela uma insegurança ontológica (SAFATLE, 2015, p. 72) revela a insuficiência de qualquer modalidade normativa, o que pode “tanto produzir o colapso da capacidade de reação e a paralisia quanto o engajamento diante da transfiguração dos impossíveis em possíveis através do abandono da fixação à situação anterior”. (SAFATLE, 2015, p. 74).

Trata-se, assim, de identificar-se com o outro a partir do desamparo, ou seja, a partir do significante da falta no outro, não para dar-lhe consistência ou almejar que dele venha algo capaz de suturar a falta, mas, pelo contrário, para trazer de volta a marca de sua insatisfação e, conseqüentemente, da condição inevitável da castração que marca a possibilidade de assunção do desejo. É nesse sentido que buscaremos subsídios nos chistes e no humor, tal como Freud os analisa, para identificar uma possibilidade de laço que tenha o prazer e a partilha como princípio.

2. OS CHISTES: A PARTILHA COM O OUTRO

Dentre as formações do inconsciente Freud destaca o chiste como a mais social, pois a presença do outro é crucial para que o dito espirituoso possa ser reconhecido e legitimado. Além disso, trata-se de uma construção que denuncia as falhas de um saber totalizante, apontando um caminho de saída possível para a prisão que a soberania superegóica impõe. Colocando em cena o inesperado, a surpresa, trata-se de uma formação do inconsciente que demonstra vivamente o fato de que o sujeito não possui nenhuma constância: ao enunciar o chiste o sujeito se lança em um circuito que necessita do outro, o convoca, e só com ele seu enunciado adquire sentido.

Aqui Cândido (1965/2006, p. 144) novamente nos inspira, dado que ele entende que há uma relação indissolúvel entre a obra, o autor e o público: o artista comunica algo, a obra; e a comunica a um público para quem a obra é endereçada e, ao final, temos o efeito da obra.

Na medida em que a arte é um sistema simbólico de comunicação inter-humana, ela pressupõe o jogo permanente de relações entre os três (obra, autor e público), que forma uma tríade indissolúvel. O público dá sentido e realidade à obra, e sem ele o autor não se realiza, pois ele é de certo modo o espelho que reflete a sua imagem como criador [...]. Desse modo, o público é fator de ligação entre o autor e sua própria obra.

Também nos chistes Freud ressalta a importância da tríade para que o laço com o outro se efetive, uma vez que o ato se completa a partir da interação das três partes, cada uma das quais só se torna inteligível no contexto do conjunto. E isso supõe a

possibilidade de quebra de uma suposta autonomia e indivisibilidade do ego, um campo no qual o sujeito pode ser capaz de se recolocar em outros termos, interrogando seus próprios fundamentos. Vamos nos deter sobre essa operação peculiar que Freud descreve, com o intuito de buscar subsídios para melhor compreender como a transmissão pode ocorrer, buscando assim entender de que forma as letras do rap subvertem a imagem totalizante, propagada pelas elites, que associa a juventude negra, pobre e periférica à periculosidade e à violência.

2.1 OS CHISTES NA OBRA FREUDIANA

A tradução do termo *Witz* para chiste em português não nos dá a exata dimensão da força que o termo carrega. O termo *Witz*, proveniente do romantismo alemão, pode ser mais bem entendido como o dom de contar algo alegre, graça de espírito, engenhosidade, esperteza. Além disso, o termo remete a *Wissen*, que significa saber, daí o *Witz* se caracterizar por ser um saber alegre.

Algumas breves considerações sobre o processo de descarga – para em seguida abordar o desejo e as formações de compromisso – são necessárias para que se possa apreender o chiste como uma abertura, no discurso freudiano, para a circulação do desejo e a criação de novas vias de discurso. Isso porque os chistes, bem como os atos falhos e as parapraxias, se caracterizam por ser uma formação do inconsciente bastante peculiar: eles têm na palavra um ponto de ligação, tal como o sintoma e o sonho, mas não fazem compromisso. Além disso, na formação do chiste a presença de uma terceira pessoa é crucial, e revela a força da implicação social que subjaz a esta formação tão peculiar.

Desde os primórdios do discurso freudiano, o aparelho psíquico foi concebido como algo cuja função era a de lidar com a excitação com o intuito de evitar o acúmulo desta, mantendo o que ele denominou de Princípio de Constância. Qualquer excesso de excitação é prontamente percebido como desconforto, e sua descarga como prazer. É então a partir da concepção da necessidade de manutenção da constância que o Princípio do Prazer pode ser postulado. Vale ressaltar que, ainda que o conceito de pulsão só aparecesse em 1905, nos *Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade* e que tenha sido formalizado no texto *O Instinto e suas Vicissitudes*, de 1914, as

considerações sobre uma energia fluindo no aparelho são datadas do início dos trabalhos psicanalíticos: nos *Estudos sobre a Histeria*, trabalho conjunto com Breuer, de 1895/1897, e no *Projeto para uma psicologia científica*, de 1895, já apareciam os conceitos de *energia livre* e *energia ligada*. *Livre* ou *ligada*, nestes textos, referiam-se a um afluxo de energia livre, sem obstáculos, ou a uma energia que se vinculasse a lembranças já inscritas no aparelho psíquico. Sendo assim, temos que a energia encontra vias de escoamento no aparelho, vias essas que podem ser múltiplas. Um impedimento nesse fluxo energético altera o par *afeto* (energia) e *representações*, e isso é forçado por um processo de repressão, responsável pelo aparecimento de sintomas, tal como descritos nos casos de histeria, neurose obsessiva e fobias tratadas por Freud.

O Princípio do Prazer não é capaz de garantir a sobrevivência de um sujeito, pois sua vigência exclusiva levaria o psiquismo a perseguir a recuperação de uma *vivência de satisfação primária*. Ou seja, dada uma nova excitação, os caminhos percorridos provocariam uma nova evocação desta percepção primária, uma alucinação da vivência suposta, o que em absoluto é condição suficiente para a sobrevivência do organismo, uma vez que este permaneceria tão somente na condição de percepção. Segundo Freud (1900/1980, p. 595): “a amarga experiência da vida deve ter transformado essa atividade primitiva de pensamento numa atividade secundária mais conveniente”.

Um segundo princípio deveria, então, regular o primeiro, e regular não significa anulá-lo, ou funcionar em oposição a ele, mas sim garantir a vigência do Princípio do Prazer ora adiando, ora evitando, descargas totais, cuja promessa de prazer pleno colocaria em risco a integridade do organismo. Daí a vida psíquica obedecer a dois tipos de funcionamento, Processo Primário e Processo Secundário, segundo os quais é feita a circulação de energia, sob a vigência do Princípio de Prazer e de seu regulador, o Princípio da Realidade.

A partir dessas conceitualizações, no capítulo VII de *A Interpretação dos Sonhos* (1900) é feita a descrição de um modelo de aparelho psíquico no qual a energia vai de um pólo perceptivo a um outro pólo motor no qual as representações fluem obedecendo a dois mecanismos fundamentais: a condensação e o deslocamento. Dentre os processos de descarga, necessários ao equilíbrio do aparelho anímico, a palavra é aquilo capaz de trazer as representações recalçadas no inconsciente para a consciência. E o desejo é teorizado como sendo a moção psíquica que procura recatexizar uma representação vivenciada como prazer, re-evocando sua percepção e assim restabelecendo a situação original de satisfação. Assim, o desejo está intimamente vinculado às representações e,

portanto, está submetido às mesmas leis que as governam, podendo sofrer recalque, ser deslocado ou condensado, participando da economia e dinâmica do Inconsciente ou do Pré-Consciente e, de um modo geral, devendo obedecer ao Princípio do Prazer e à sua regulamentação.

Em *Estudos sobre a Histeria* (1893-1895) a etiologia da histeria decorre de uma dissociação do par *afeto-representação*, resultado de um conflito no qual a representação envolvida carregava algo de incompatível com os valores morais conscientes, e o sintoma atua como uma solução de compromisso entre dois desejos: aquele recalcado, por ser insuportável do ponto de vista do Princípio do Prazer regulado, e outro, pré-consciente. Segundo Freud (1900/1980, p. 598):

O sintoma não é simplesmente a expressão de um desejo inconsciente realizado; é preciso que esteja presente também um desejo do pré-consciente realizado pelo mesmo sintoma, de modo que o sintoma tem pelo menos dois determinantes, cada qual surgindo de um dos sistemas envolvidos no conflito.

Temos assim, descritas a partir do ponto de vista do desejo, os fenômenos classificados como formações do inconsciente. No sintoma, da maneira indicada acima. No sonho, pela relação entre um desejo infantil inconsciente e o desejo de dormir pré-consciente. Já no chiste algo deve ser mais bem-entendido, o que leva Freud a afirmar que: “diferentemente dos sonhos, os chistes não criam compromissos” (FREUD, 1905/1980, p. 162).

De fato, os chistes, bem como as parapraxias, são compreendidos por Freud de maneira diferente. Nos sonhos e nos sintomas há uma duração no tempo que marca sua diferença: os chistes e os atos falhos são abordados como eventos, ocorrências, ainda que para sua formação sejam considerados os mesmos mecanismos dos sonhos e sintomas, a condensação e o deslocamento. O processo de formação dos chistes e atos falhos implica uma supressão que gera uma irrupção, na qual também está presente um desejo inconsciente: nos atos falhos ocorre uma corrupção, ou um esquecimento; nos chistes uma invenção de sentido. Ainda sobre os chistes Freud fala que: “com o auxílio de um chiste a resistência interna é vencida e a inibição suspensa; a produção de prazer (nos chistes) corresponde à despesa psíquica que é economizada; as próprias técnicas dos chistes constituem fontes de prazer”. (FREUD, 1905/1980, p. 140).

O prazer derivado de uma forma chistosa de expressão encontra duas explicações: a redescoberta de algo que é familiar, um prazer na rememoração, e os jogos de palavras da criança. São formas possíveis de aliviar uma compulsão crítica, maneiras de caminhar ao largo de pressões da razão crítica. O que salta aos olhos é a participação da palavra na produção desse prazer: seja no jogo da criança aprendendo a usar as palavras, seja na transgressão através das palavras que proporcionam a suspensão de inibições.

Em *Os Chistes e sua relação com o Inconsciente* (1905), Freud atribui à formação dos chistes, como dissemos acima, basicamente o mesmo processo do trabalho dos sonhos e dos sintomas, a saber, o deslocamento e a condensação. Nos chistes Freud sublinha que este trabalho é feito sobre representações verbais, palavras que são ditas, e não sobre representações disponíveis, que nos sonhos são entendidas como restos diurnos. O processo de formação de um chiste atravessa o campo da palavra: *Famíliarmente, Traduttore – Tradittore* são exemplos de como os significados deslizam sob as palavras proferidas. Da diferença entre o sonho e o chiste:

[...] a mais importante consiste em seu comportamento social. Um sonho é um produto mental completamente associal; nada há nele a comunicar a ninguém; emerge no sujeito como uma formação de compromisso entre as forças mentais, que lutam nele, e permanecem ininteligíveis ao próprio sujeito, sendo por essa razão totalmente desinteressante às outras pessoas. Não apenas não reservam qualquer lugar para a inteligibilidade, como devem de fato evitar ser compreendidos, pois seriam desta forma destruídos; só mascarados poderiam subsistir [...] o chiste, por outra parte, é a mais social de todas as funções mentais que objetivam a produção de prazer.” (FREUD, 1905, p. 205).

Há, nessa afirmação, outro importante aspecto frisado por Freud nesse texto, a saber, o da íntima relação dos ditos espirituosos com a cultura, em ao menos dois aspectos. O primeiro refere-se ao contexto culturalmente determinado da repressão.

Acreditamos que a civilização e a educação de nível mais alto têm larga influência no desenvolvimento da repressão e supomos que, em tais condições, a organização psíquica sofre uma alteração [...] em consequência de que, aquilo que foi inicialmente sentido como agradável, torna-se então inaceitável e é rejeitado com toda a força psíquica possível. A atividade

repressiva da civilização faz com que as possibilidades primárias de fruição, agora repudiadas pela censura, se percam.” (FREUD, 1905/1980, p. 101)

Este aspecto se refere ao já mencionado prazer obtido no dito espirituoso, à fase infantil e ao poder de derivação de prazer no jogo com as palavras que as crianças estão aprendendo, uma vez que: “O pensamento que, para fins de formação de um chiste, mergulha-se no Inconsciente, só busca ali a velha semente que antigamente foi o lar do jogo com palavras” (FREUD, 1905/1980, p.160).

O segundo aspecto a ser mencionado, que traz o social como pano de fundo, é o fato de o efeito de um dito espirituoso só ser alcançado com a presença do outro: são necessários ao menos três para que o regozijo do dito seja alcançado. Nos outros fenômenos descritos como formações do inconsciente esta presença nunca esteve muito clara ou específica. Como vimos, o sonho prescinde da presença do outro. Nos atos falhos e esquecimentos é inegável que há uma relação daquele que os comete com outrem, contudo de maneira velada. Uma palavra que escapa, ou que não vem à mente, a confusão de termos, as formulações equivocadas da fala, todos estes fenômenos possuem também um interlocutor direto ou indireto. Já nos ditos espirituosos, a presença de um segundo, real ou como referência, e de um terceiro, obrigatório no reconhecimento do dito espirituoso como tal, são explícitos. O que torna o chiste “a mais social de todas as funções mentais que objetivam a produção de prazer” (FREUD, 1905/19980, p. 168).

Como mencionado, o processo de formação do dito espirituoso não pode prescindir de uma terceira pessoa. A primeira é quem formula o dito, a segunda, o sujeito a quem o dito se refere, e a terceira, quem o aprecia. O papel do terceiro no dito espirituoso é crucial, segundo esta formulação: é a terceira pessoa quem legitima um dito espirituoso, é ela quem diz se o chiste se concretizou como tal ou não, se foi, segundo seu juízo, um ato falho, por exemplo, ou um erro, um *nonsense*. Apenas o terceiro pode dizer: *isto foi um dito espirituoso*. Mais que isto, um chiste necessita ser contado a alguém.

Se alguém acha uma coisa cômica, pode divertir-se consigo mesmo. Um chiste, pelo contrário, deve ser contado a alguém mais. O processo psíquico da construção de um chiste não parece ter terminado quando o chiste ocorre a alguém: permanece algo que procura, pela comunicação da idéia, levar o desconhecido processo de construção do chiste a uma conclusão. (FREUD, 1905/1980, p. 138)

Há, também, algo de surpreendente no chiste, uma vez que uma determinada significação – consequência de uma formulação na qual os processos inconscientes e, portanto, portadores das moções de desejo ativamente participaram –, repentinamente é percebida pela consciência. A repressão, que procurava manter esta representação sob recalque, é driblada, contornada. A energia dispensada para manter ativo o recalque momentaneamente deixa de ter utilidade, sendo liberada, juntamente com a aquela da representação que buscava expressão, provocando um prazer. De maneira não totalmente acessível à consciência a repressão é enganada, e libera, além do prazer obtido no próprio jogo de palavras, o prazer represado no próprio processo de recalque.

Há que se notar que algo fundamental se revela quando o efeito é o de uma surpresa: a revelação da representação é algo (des)conhecido que (re)surge, e traz consigo o prazer inerente ao processo de formação do chiste. A revelação da significação emergente é uma novidade, algo de novo que se desvela. O que nos indica a possibilidade de novas posições subjetivas, diferentes daquelas que conduzem o sujeito à submissão masoquística à soberania, oferecendo novas ferramentas para lidar com o pulsional, promovendo novos percursos para uma existência.

Mesmo não comportando nenhuma satisfação particular imediata, o chiste consiste em acontecer no Outro alguma coisa que simboliza o que poderíamos chamar de condição necessária de qualquer satisfação. Ou seja, que vocês sejam ouvidos para além do que dizem. (LACAN, 1957/58/1999, p. 156).

A surpresa do riso revela que o chiste é capaz de fazer rir daquilo que pode vir até a contradizer nossos valores, revelando uma subversão do sentido, que interroga a consistência do Outro, tocando com isso a própria insuficiência da linguagem. O prazer obtido por meio do chiste não provém de articulações da linguagem, mas de um Outro

que tem prazer, que ri, que deseja. Ou seja, podemos supor que se trata de uma modalidade de laço que não responde mais com articulações de linguagem prenhes de sentido, mas com o sem sentido da própria existência, como uma brecha que se abre na própria linguagem. Retomaremos essa discussão adiante, pois ela nos auxiliará a compreender a música como um fenômeno, tal qual o chiste, que trabalha nas bordas do sentido.

A importância crucial da presença do terceiro para que o chiste seja eficaz desnuda o lugar do Outro – lugar do simbólico, do código da linguagem – como portador de toda a polissemia das palavras, dos equívocos e das múltiplas composições possíveis dos jogos de palavras, compondo um laço em que a insuficiência e a potência do humano podem convergir.

[...] com o chiste nos encontramos sempre perante o mesmo fato, qual seja, uma palavra que se refere a mais de um significado. Essa capacidade que tem a palavra de referir a mais de um significado é o que produz o efeito de chiste. (MASOTTA, 2010).

Marcuse (1955/1999, p. 20) pergunta de que forma “pode a civilização gerar livremente a liberdade, quando a não liberdade se tornou parte integrante da engrenagem mental?” Isto porque, para a psicanálise não se trata de um conflito entre a pulsão e a razão que impedem a idéia de uma civilização livre, mas sim o conflito intrínseco à própria pulsão. Ora, nos parece que a ocorrência de uma formação do inconsciente como o chiste apresenta uma possibilidade para que o sujeito possa lidar com o trágico de sua existência.

Escrevendo sobre os chistes Freud abre campo para a possibilidade do prazer compartilhado. Por um lado, é com a renúncia à satisfação total da pulsão que a civilização se edifica, pois a expressão pulsional direta é incompatível com o *socius*, bem como a comunidade é possível a partir da interdição do parricídio e do incesto, e o consequente sentimento de culpa. Por outro lado, o chiste aponta para a possibilidade de um laço capaz de superar os limites do recalque de forma criativa, uma maneira de não incorporar a crueldade e não se submeter a uma mortificação passiva.

Aqui o semelhante toma a cena de maneira diversa, pois sua presença não é vista como empecilho à satisfação, gerando a agressividade que deve ser refreada com a lei. Goldemberg (2006) chama a atenção para o fato de que os irmãos primordiais de *Totem*

e *Tabu* não formam uma fratria apenas por terem o mesmo pai, mas também por comungarem da renúncia, pois não se permitem usufruir as mesmas mulheres que o pai. O que equivale a dizer que “tal proto-sociedade estaria embasada na insatisfação do modo mais radical” (GOLDENBERG, 2006, p.33). Ou seja, a comunidade supõe a renúncia e a insatisfação em nome do ideal, erigido em tributo ao pai morto, e a permanência na coletividade exige o recalque. Aquele que não o fizer aparece como o recalcado que retorna, motivo de horror.

A lógica do chiste recoloca a questão da renúncia e do recalque em outros termos, pois a entrada do terceiro em cena é aquilo capaz de promover a queda do recalque, promovendo outro tipo de laço. A presença do terceiro traz à tona um movimento subversivo às ordens rígidas das insígnias do ideal, desvelando a fantasia que subjaz por detrás do anseio do soberano.

[...] Freud (1900) diz que o sonho é um desejo irreconhecível, e o chiste um jogo. Jogo que, diferente do manejo perverso que promove angústia no outro, tem a função de dissolver recalques, desdramatizar o sofrimento. Assim, se o sonho encaminha-se predominantemente para evitar o desprazer, o chiste visa à obtenção de prazer. O chiste traz uma marca de criatividade, humor, e inclui o outro, quer queira quer não, como parceiro e testemunho do que irrompe graças ao deslocamento das defesas, abrindo novos canais de circulação. (DEBIEUX, 2010, p. 10).

O sonho é uma formação do inconsciente completamente associal; os sintomas trazem angustia e sofrimento; já os chistes não podem prescindir da experiência viva com o outro. Sendo, então, uma formação do inconsciente eminentemente social, o chiste cede lugar a um prazer compartilhado. Aquele que elabora o chiste realiza um trabalho psíquico que atravessa a barreira do recalque, e faz com que este ganhe expressão na consciência; aquele que ri expressa prazer e é dispensado de realizar o mesmo trabalho psíquico. E é seu riso, por sua parte, que permite que o prazer do primeiro se complete: compartilha-se uma experiência de prazer.

O Humor (1927), como veremos, revisita a questão do chiste, e adiciona um fator: a possibilidade de o sujeito *identificar-se até certo ponto com o pai*, vindo a somar mais uma possibilidade de laço que escapa à gramática da soberania.

3. O HUMOR: IDENTIFICAR-SE ATÉ CERTO PONTO COM O PAI

Mais de 20 anos após a publicação do trabalho sobre os chistes, Freud retoma o tema em seu artigo *O Humor*, e enfatiza nesse trabalho o fato de o humor ser capaz de recolocar os mandatos superegóicos em outros termos. O trabalho sobre o humor, bem como o trabalho sobre os chistes interrogam a premissa de que o funcionamento psíquico funciona única e exclusivamente submetido ao prazer como um evitamento do desprazer. Em ambos constatamos que o prazer é também considerado em sua positividade. Contudo, o humor assume algumas características ainda não apresentadas no trabalho sobre os chistes, indo mais além da economia da despesa psíquica, pois trata-se de uma reflexão que inclui a dinâmica, a partir da pulsão de morte, da posição masoquística do ego nas suas relações com o superego.

Contemporâneo ao texto sobre o *Mal-Estar*, podemos nos arriscar a supor que o estudo do humor constitui uma réplica em que Freud resiste a assumir uma postura desencantada frente a todas as adversariedades que perpassam a vida em comum. E isso porque o humor é um elemento bastante caro para Freud, que ele não abre mão nem diante da obrigação de se exilar. Ao sair de Viena, em plena escalada do nazismo, as autoridades o obrigam a assinar um termo atestando o bom tratamento a ele dispensado pelas autoridades nazistas. Ao assinar tal termo Freud escreveu de próprio punho, uma observação: *que recomenda a Gestapo a todos os seus amigos*. (FUCKS, 2014, p.30). É assim que, revisitando seu trabalho sobre os chistes no texto sobre o humor, Freud procura desvendar o que pode promover a transformação de um sofrimento em uma forma criativa de transgressão.

3.1 O HUMOR NA OBRA FREUDIANA

Como vimos, o chiste produz prazer porque pode suspender a repressão temporariamente, promovendo assim uma economia na despesa psíquica. O humor vem acrescentar algo mais a esta forma de obtenção de prazer, por “possuir qualquer coisa de grandeza e elevação” (FREUD, 1927/1980, p. 190). Tal grandeza corresponde a um

triunfo narcísico que vem afirmar a possibilidade de o ego ser invulnerável em relação às admoestações do mundo externo, uma recusa ao sofrimento que Freud ilustra com a produção humorística de um criminoso pronto para a sua execução, em uma segunda-feira, que diz: “bem, a semana está começando otimamente” (FREUD, 1927/1980, p.189). Exemplo que também indica uma segunda característica do humor, sua rebeldia.

[...] o humor não é resignado, mas rebelde. Significa não apenas o triunfo do ego, mas também do princípio do prazer, que pode afirmar-se contra a crueldade das circunstâncias reais.” (FREUD, 1927/1980, p. 191).

Freud (1927/1980, p. 191) sublinha que estas duas características do humor, “a rejeição da realidade e a efetivação do prazer”, encontram correlato com as motivações que geram as patologias, uma vez que são maneiras de tentar escapar do sofrimento. A diferença do humor é sua recusa à uma posição de resignação frente ao desamparo, e uma afirmação de uma posição calcada em uma erótica, ainda que a realidade se mostre desagradável ou hostil.

O humor não se opõe ao que é sério, mas a uma realidade deserotizada e à lucidez mórbida criada por uma concepção de mundo no qual o Princípio do Prazer e o Princípio da Realidade encontram-se inelutavelmente dissociados. (KUPERMANN, 2003, p. 93).

Mas de que forma o humor pode sustentar de forma vitoriosa o Princípio do Prazer? Qual é a especificidade do humor que lhe permite, apesar de a civilização e do laço social edificados sobre a égide da repressão, afirmar o prazer?

Aqui nos é apresentado no texto sobre o humor outro elemento, que se soma aos dois anteriormente mencionados: a posição do humorista, que se mostra invulnerável frente às adversidades do mundo, é a de um adulto que faz pilhéria frente ao sofrimento de uma criança, fazendo pouco de um sofrimento que para ela se apresenta tão intenso. O humorista *identifica-se até certo ponto com o pai*, o que supõe uma redistribuição de energia psíquica na qual a ênfase é retirada do ego e recai sobre o superego. O ego surge, diante desse superego, “minúsculo e trivial em todos os seus interesses” (FREUD, 1927/1980, p. 194). De fato, neste trabalho Freud nos apresenta um superego condescendente, capaz de acolher um ego intimidado, como se dissesse:

“Olhem! Aqui está o mundo, que parece tão perigoso. Não passa de um jogo de crianças digno apenas de que sobre ele se faça uma pilhéria!”. (FREUD, 1927/1980, p. 194).

Kupermann (2003) defende a tese de que o humor apresenta uma possibilidade de rebeldia criativa nas relações do sujeito com a realidade, fazendo assim frente a um movimento de desvio do erótico para uma posição funcional. O sujeito está estruturalmente condenado ao mal-estar derivado da defasagem entre as forças pulsionais que o assolam e suas possibilidades de representação, bem como está estruturalmente condenado ao desamparo, e pode ensaiar tentativas de conforto em várias formas possíveis de idealização, ou em laços grupais que se sustentam na figura idealizada do líder, o que lhe custa um empobrecimento de seu universo erótico e os efeitos deletérios desse empobrecimento: servidão voluntária figurada nas modalidades de masoquismo e compulsão à repetição, ou seja, a submissão a um superego implacável em suas exigências.

Já o que os trabalhos sobre o humor e os chistes nos mostram é que Freud aponta para a possibilidade de um percurso para além da resignação frente a renúncia, percurso esse que contempla a possibilidade criativa na busca de novos objetos de satisfação pulsional, o que confere novos destinos para o laço social que não a massificação, e combate qualquer forma de idealização compartilhada.

O ‘Humor’ inaugura os trilhamentos necessários para que se possa pensar, na psicanálise, uma forma de sociabilidade diferente do grupo ou da massa, nos quais vigoram a proibição do pensamento e a pobreza erótica entre seus membros. O poder da afetação do outro que porta o dito humorístico – e a obra de arte em geral – anuncia a possibilidade da constituição de um laço social não homogeneizante, no qual, para pertencer a uma comunidade, não é preciso o sujeito abolir a sua singularidade pulsional e desejante em nome de uma causa comum sustentada no narcisismo das pequenas diferenças. (KUPERMANN, 2013, p. 147).

A tentativa do superego de consolar o ego frente às admoestações da realidade via o humor, nos diz Freud (1927/1980, p. 194), “não contradiz sua origem no agente paterno”. E isto porque, ao descrever que no humor ocorre uma identificação *até certo ponto com o pai*, Freud indica a possibilidade de que, a partir do luto do objeto, outrora tido como única possibilidade de investimento pulsional, existe a possibilidade de constituição de um laço que supõe um descentramento não apenas em relação ao

próprio ego, mas também com relação aos ideais reguladores da vida social que, livres do aprisionamento a um único objeto possível de trazer satisfação, recuperam aquilo que Freud descreve como principal característica da libido, a sua plasticidade.

Vimos que em *Totem e Tabu* (1913) o processo de submissão à norma se efetiva pela internalização da autoridade e da violência, condensada na figura do superego, e que isso faz do sentimento de culpa motor e principal problema da organização da vida em sociedade. Em *O Futuro de uma Ilusão* (1927) Freud discorre sobre como a idealização funciona como um mecanismo infantil subsumido à idealização narcísica, com o intuito de escapar das angústias e incertezas que a condição do desamparo constitutivo do humano impõe. O desamparo frente à morte do pai soberano se atualiza na maneira mediante a qual figuras de autoridade podem ser idealizadas, criando a ilusão de amparo proveniente de uma divindade onipotente, ou mesmo por uma visão de mundo totalitária capaz de eliminar a insegurança da divisão e do conflito através de prescrições normativas.

Safatle (2015, p. 21), como vimos acima, considera que o desamparo é o afeto político por excelência nas teorizações freudianas, sendo algo contra o qual não se luta, “mas algo que se afirma”. E é a afirmação do desamparo como “insegurança ontológica” (SAFATLE, 2015, p. 72) que pode ser a ferramenta necessária para que haja uma redução de demandas por figuras onipotentes e soberanas. Sublinhando que a reflexão sobre a liderança no interior do campo político não deve ser pensada como uma necessidade intrínseca para a vida comunal, pois esse pensamento supõe que somente sob o jugo de um mestre se pode fazer frente ao apetite imoderado do homem, o conceito de desamparo tem força para recuperar a idéia central freudiana de que a soberania é em si o problema a ser enfrentado na experiência política.

Essa centralidade da discussão da natureza da liderança no interior da reflexão sobre o político não deve ser compreendida, no entanto, como a expressão natural da pretensa necessidade de os homens enquanto animais políticos se submeterem a figuras de autoridade, como se o homem fosse um animal que procura necessariamente um mestre. Na verdade, Freud percebe como a soberania, seja ela efetiva ou presente como demanda latente, é o problema constitutivo da experiência política. Ele simplesmente acredita que o poder soberano, mesmo quando não se encontra efetivamente constituído na institucionalidade política, continua em latência como demanda fantasmática. (SAFATLE, 2015, p. 52).

Tal demanda fantasmática, reflexo do fato de sermos órfãos do pai onipotente da horda primeva, e que marca a condição moderna, se presentifica nas narrativas de expectativas de cuidado, narrativas que vão da religião à ciência, e que prometem uma política de verdade capaz de suturar divisões e conflitos.

A lição política de Freud consiste em dizer que há uma espécie de aprisionamento ao desamparo na lógica neurótica das narrativas de reparações, esperadas por aqueles contra os quais me bato, narrativas de demanda de cuidado, ou, se quisermos utilizar uma palavra que tende a submeter o campo político, de *care*. Retirar o desamparo dessa prisão é a condição para nossa emancipação. Uma consequência necessária de tal maneira de pensar consiste em dizer que, *no fundo talvez não exista algo como 'paixões tristes' ou 'paixões afirmativas'.* Existem paixões, com sua capacidade de às vezes nos fazer tristes, às vezes felizes. (SAFATLE, 2015, p. 21/22).

Pois bem, o humor e o chiste são apresentados por Freud como formas possíveis de laços que se constituem às avessas de qualquer construção de figuras ideais capazes de suturar a divisão do sujeito, e isso por se contraporem ao incremento da crueldade superegóica – fruto da idealização de um objeto que através de sua sombra promove posições melancólicas e masoquistas de vassalagem – e por essa razão ambos podem ser considerados como o paradigma de laços que priorizam a experiência compartilhada. Em outras palavras, o humor e o chiste produzem uma modalidade de laço social que se constrói no compartilhamento, e não na exigência de uma posição resignada. É claro que não estamos supondo um estado de coisas em que a renúncia à satisfação plena da pulsão possa ocorrer. O argumento é que tal renúncia não deriva, inexoravelmente, na resignação, mas pode sim instaurar um movimento que privilegia a busca do prazer.

4. EM BUSCA DE UMA POLÍTICA PRÓPRIA DA PSICANÁLISE

Do que foi discutido nos interessa ressaltar que os mecanismos do chiste e do humor apontam na direção de um laço no qual a alteração de uma trama discursiva abre campo para que algo novo, algo diferente e inusitado, possa se fazer ouvir. Com efeito, tem-se nessas modalidades peculiares de formações do inconsciente um tipo particular de posição subjetiva que subverte e desmancha fórmulas e normatividades, e no lugar delas pode desenvolver um espírito crítico que amplia e ressignifica os termos do discurso.

Para o fim dos nossos propósitos ressaltamos a preciosa indicação, com a qual Freud nos brinda, de que o prazer proporcionado pelo dito espirituoso é acima de tudo um prazer coletivo, dado que sempre referido à produção de um afeto que inarredavelmente solicita ser partilhado e transmitido. Além de ser também um ato que denuncia toda forma de idealização e alienação em formas de autoridade. O que importa aqui não é o porquê se contam piadas, mas entender como a produção de um afeto que solicita a partilha tem um viés eminentemente político, e de que forma esse mecanismo comparece em narrativas que migram do particular para o público. Mais especificamente no que concerne ao objeto deste estudo, a maneira como as letras do rap podem ser um instrumento de partilha que recoloca a posição de jovens negros e pobres no espaço público.

Cesarotto (2003), em seu trabalho *Tango Malandro*, nos mostra como o tango argentino foi inseminado pelo lunfardo – vocabulário que nasce nos bordéis e nas bordas da cidade, e é falado pelos “marginais” da cidade – e seu linguajar erotizado, uma “afronta, a despeito de qualquer hierarquia atribuída às linguagens em vigor” (p.30). Tanto nas letras como nos movimentos dos corpos na dança, a malícia e o erotismo comparecem e resistem, atravessando fronteiras de um discurso autorizado e supostamente hegemônico, à maneira de um chiste. “A música, propiciando a dança, também chama à palavra. E esta se corporifica quando alguém faz de uma letra um emblema, e de uma cantoria uma afirmação do ser”. (CESAROTTO, 2003, p. 84)

A antropóloga americana Barbara Ehrenreich (2010) em seu trabalho *Dançando nas ruas: uma história do êxtase coletivo* traça um perfil da história das religiões bastante peculiar ao relatar essa história focando algo bem distinto dos indicadores

tradicionais: no trabalho são descritos os ritos que, através da música e da dança, conduzem os participantes a uma experiência de êxtase. Por serem manifestações religiosas em rituais de presença e possessão, contrastavam com práticas religiosas na qual a relação com o sagrado é sempre mediada por um corpo de sacerdotes, que têm o direito exclusivo de invocar o êxtase.

Além disso, os antropólogos do século XIX classificaram tais atividades ritualísticas de *primitivas* e *selvagens*, por as considerarem ímpias e devassas, e provocarem a mais absoluta repulsa nos colonizadores europeus que vinham expandindo suas fronteiras mundo afora. Não muito diferentes foram os predicados aplicados no século XVI aos povos nativos da América, ou aos africanos escravizados. São visões que perpassam a história, e que têm como núcleo a oposição barbárie e civilização. Contudo, o que a pesquisa de Ehrenreich nos mostra claramente é que essa gramática se inscreve mais amplamente no curso da história vista desde uma perspectiva mais ampla, aparecendo nos cultos a Dionísio na Grécia, nas saturnálias romanas, ou nas danças pagãs praticadas na Europa Medieval em igrejas e cemitérios, e que se desdobravam em celebrações profanas nas ruas, origem do Carnaval. No decorrer dos séculos tais práticas religiosas, que atraíam gente do povo, sobreviveram a despeito de serem severamente combatidas pelos poderes religiosos oficiais, bem como pelas elites políticas ou militares.

Na maior parte do mundo foi a elite conquistadora dos europeus colonizadores que se impôs às culturas nativas e passou a ver seus rituais como ‘selvagens’ e ‘ameaçadores’ desde o princípio. Esse é o real ponto de discordância entre a civilização e o êxtase coletivo: os rituais extáticos ainda constroem uma coesão de grupo, mas quando o fazem entre subordinados – camponeses, escravos, mulheres, povos colonizados – a elite convoca suas tropas. (EHRENREICH, 2010, p.304).

Ainda nesse trabalho entendemos que a hostilidade suscitada pelas festividades não é fruto do capitalismo, ou da emergência de uma sociedade industrializada – pois esses regimes são bastante recentes –, mas sim da severa manutenção da hierarquia social. É dessa maneira que o puritanismo e a Reforma vão proibir essas práticas consideradas ofensivas aos bons costumes; adiante, os regimes imperialistas irão subjugar com armas os tambores rituais dos “povos primitivos”; posteriormente o fascismo opera uma transformação aguda dessas práticas, convertendo-as em paradas e

desfiles militares, isto é, a celebração física se transmuta em êxtase sob a forma da embriaguez do poder. Contudo, apesar de toda opressão, do peso demolidor de regimes imperialistas, da escravidão constantemente vigiada pelas autoridades coloniais, as vítimas do expansionismo europeu não se renderam tão docilmente, pois ao longo da história puderam encontrar formas de preservar seus rituais. Ehrenreich (2010, p. 198) destaca que sobretudo a diáspora africana oferece uma forma surpreendente de “resistência cultural, cujos traços permanecem até os dias de hoje nas músicas de derivação africana: blues, rock, Hip-Hop, jazz”.

Tal resistência acena para a possibilidade de um laço social no qual os sujeitos não abdicam de sua singularidade em nome de identificações que cobram o preço de uma unidade cultural hegemônica, falando assim a favor de laços para além das modalidades masoquistas e de vassalagem. De fato, tal como os chistes e o humor, o compartilhar através da música se mostra uma maneira de – mesmo tendo em conta o fato de o sujeito freudiano ser irremediavelmente assolado pelo trabalho silente da pulsão de morte, e o desamparo que lhe é correlato – vislumbrar um movimento possível de busca de soluções originais para tal exigência psíquica, capaz de criar novos objetos que são passíveis de serem transmitidos.

Nesse sentido, o que é decisivo é o fato de como essa condição de resistência mostra um tipo de investimento libidinal que visa reajustar os elementos do mundo, mesmo diante de duras adversariedades da realidade. Isto se aproxima da ética tal qual Lacan (1959/1960) a concebeu: uma ética do desejo que confronta a interpretação da castração, a condição da falta e o desamparo como destinos que têm via única, a resignação. A ética da psicanálise segundo Lacan é uma ética do desejo e não do bem supremo, derivando daí uma idéia de sujeito como diferença e singularidade.

Em *Além do Princípio do Prazer* (1920) e *O Mal-estar na Civilização* (1930), Freud deixa clara a impossibilidade de uma harmonia entre o homem e o mundo. Esta impossibilidade, a partir de Lacan, pode ser entendida como a privação irremediável de algo irrepresentável e que, por sua irrepresentabilidade, insiste e coloca o desejo em marcha. Há uma defasagem, sempre presente, entre os registros pulsionais e representacionais, o que revela a condição radical do desamparo humano. No romance familiar, a maneira como a atribuição fálica irá se operar, na cena edipiana, é que irá traçar os percursos pelos quais se organizarão as estruturas psíquicas. É pela perda de um lugar de onipotência narcísica, introduzida pela função paterna, que o sujeito

emerge. O que resulta dessa operação é a condição desejante, representada por um objeto perdido.

A condição desejante marca o fato de o eu não poder ser tomado como o indivíduo. O pronome pessoal *eu* se resume ao sujeito do enunciado, segundo Lacan, que o diferencia do sujeito da enunciação. Para discorrer sobre o sujeito do enunciado – aquele que surge indiviso e livre de conflitos – não é necessário ir além das categorias linguísticas inscritas em um código, e que por isso obedecem rigorosamente às estruturas daquilo que é declarado. Já o sujeito da enunciação aparece na falha do discurso, representa os processos de pensamento do inconsciente, e expõe a divisão fundamental do sujeito. É isso que Freud revela ao se deparar com os sonhos, os chistes, os atos falhos: o sujeito do inconsciente emerge como algo transitório ou como algo estranho.

Desde o *Projeto* de 1895 Freud se dedica a compreender quais os efeitos que estímulos endógenos (que por serem endógenos não são passíveis de uma descarga motora) têm sobre o sistema nervoso, e por que razão eles somente desaparecem, ou diminuem sua intensidade, mediante uma ação específica. Freud apresenta o sistema nervoso, no texto citado, como um aparato que recebe estímulos provenientes tanto de fontes externas, ou seja, do mundo exterior, como também de fontes endógenas, tais como a fome, o frio, a sede. Se os estímulos externos podem ser evitados mediante um movimento de fuga, o mesmo não se passa com os estímulos endógenos, que exigem uma ação específica para que sejam aplacados.

A hipótese levantada por Freud no *Projeto*, de 1895, é a de que o sistema nervoso é capaz de reter quantidades, por meio das barreiras de contato que ele localiza entre os neurônios, que impedem o livre escoamento de energia. Um aparato que possui a capacidade de guardar a memória da ação específica como traços mnêmicos de objetos que promoveram tal ação, bem como as imagens motoras da descarga que tal ação promove. Diante de uma nova tensão interna, que aqui já podemos identificar como estado de desejo, tal traço é reinvestido, tendo como modelo a vivência de satisfação. É importante ressaltar que o que é reinvestido é o que Freud denominou representação-lembrança do objeto, e não a percepção propriamente dita, pois ele postula que o sistema não tem acesso direto à realidade externa, mas apenas às imagens mnemônicas do objeto.

Esse movimento indica a possibilidade de existência de uma memória da vivência de satisfação, que não é o objeto percebido enquanto tal, mas o que Freud

define como *facilitações* que ocorrem no percurso do reinvestimento dos traços mnêmicos. É assim que, no movimento constante que vai do desprazer ao prazer, a memória irá se constituir não por retenção, mas sim por diferenças entre os trilhamentos, que supõem um caminho preferencial.

Os estímulos endógenos advêm das necessidades corporais – nomeadas de *urgências da vida* por Freud – e não são atendidos através da descarga motora. O ser humano, em sua prematuridade e desamparo, só pode obter alívio de tal tensão mediante uma ação específica, o que se traduz como a necessidade de que haja um outro que promova tal alívio. A vivência de satisfação irá estabelecer uma *facilitação* que, diante de uma nova tensão ou estado de necessidade, irá tentar retomar um percurso. Dito de outra forma, o estado de necessidade buscará reinvestir a imagem mnêmica do objeto, com o intuito de reproduzir a vivência de satisfação.

Tal movimento é retomado por Freud em *A Interpretação dos Sonhos* (1900, p. 603), e é a partir desse estudo que vemos o conceito de desejo adquirir força.

Um impulso desta espécie é o que chamamos de desejo; o reaparecimento da percepção é a realização do desejo e o caminho mais curto a essa realização é uma via que conduz diretamente da excitação produzida pelo desejo a uma catexia completa da percepção. Nada nos impede de presumir que houve um estado primitivo do aparelho psíquico em que esse caminho era realmente percorrido, isto é, que o desejo terminava em alucinação. Dessa maneira, o objetivo dessa primeira atividade psíquica era produzir uma ‘identidade perceptiva’ – uma repetição da percepção que se achava ligada com a satisfação da necessidade.

Ao postular que a vivência de satisfação estabelece uma conexão entre a imagem do objeto que promoveu tal satisfação e a imagem do movimento que produziu a descarga, bem como que, a cada novo estado de necessidade, a imagem-lembrança da percepção de tal objeto será reinvestida, Freud confere ao desejo outra ordem que não é a biológica e adaptativa.

A experiência de satisfação e a realização do desejo, apesar de serem de alguma maneira questões intrincadas, não estabelecem uma relação direta. Freud aponta, no capítulo “A Realização do Desejo”, contido em *A Interpretação dos Sonhos*, que não se trata de satisfazer uma necessidade, mas sim do próprio prazer de desejar, que se revela por meio de uma via de satisfação alucinatória. Dito de outra maneira, o sujeito busca

um objeto que ele supõe que lhe trará satisfação, uma solução impossível, uma vez que se trata de um objeto perdido para sempre ou, melhor dizendo, desde sempre. No intervalo entre a satisfação da necessidade e a realização de desejo instala-se a ficção alucinatória, uma tentativa de recuperar o impossível. Para Freud, então, a experiência de satisfação que se associa ao desejo é absolutamente desgarrada da pura e simples satisfação da necessidade, o que revela o simples prazer de desejar. Disto, Lacan extrai os elementos para postular que o inconsciente é estruturado como uma linguagem: a metáfora e a metonímia, equivalentes aos conceitos freudianos de condensação e deslocamento, colocam em marcha uma rede de significantes, expressão da divisão fundamental do sujeito. A instauração de um circuito alucinatório é correlata ao desamparo estrutural do humano.

Assim, entende-se que o desejo inconsciente é impossível de ser nomeado enquanto tal, sendo inexoravelmente correlativo à falta, dada sua impossibilidade de alcançar qualquer objeto real. Preso ao movimento dialético dos significantes, o desejo promove um deslizamento metonímico de um objeto ao outro. Dito de outro modo, o desejo é sempre metonímico, uma vez que o objeto que o satisfaz é sempre o próximo.

Fink (1995) aponta para o fato de que a falta, dependendo de circunstâncias históricas particulares e de emblemas fornecidos pela cultura, pode estar ou não associada aos órgãos genitais. Considera tais particularidades como sendo de ordem contingencial, se comparadas com a estrutura falta/perda em si mesma, quando afirma que: “Quaisquer que sejam as razões propostas para o status *de facto* do falo – e todas essas razões são antropológicas ou imaginárias por natureza, não estruturais –, o fato é que, em nossa cultura, o falo em geral desempenha o papel de significante do desejo”. (FINK, 1995, p. 129).

Falar em significante do desejo não é o mesmo que falar em causa do desejo. A causa do desejo permanece além de qualquer significação, puro movimento em direção a um saber jamais conhecido, apenas inferido. A diferença estabelecida por Lacan entre desejo e demanda ajuda a compreender esse ponto.

O desejo porta um saber que não se dá a ser conhecido, apenas inferido, uma vez que o que o significante produz é da ordem do enigma. Lacan postula que, diante da impossibilidade de satisfação, é com o sujeito capaz de formular a demanda que o sujeito se identifica. A demanda deve ser entendida como aquilo do desejo que se articula na linguagem – tal como os movimentos do desejo inconsciente em direção aos

restos diurnos apontados por Freud –, e que encontra sua expressão no imperativo “eu quero”. A demanda revela a possibilidade de articulação do desejo, o que não é o mesmo que dizer que o desejo é articulável. Em outras palavras, o desejo tenta se fazer representar pela demanda.

Articulada como saber, ajuda, compreensão, alimentação, reconhecimento, aprovação ou desaprovação, a demanda, de acordo com Lacan, se resume em um único movimento: a demanda de amor, que pode ser formulada graças à tessitura do desejo. Nesse sentido, a demanda é o que articula o desejo como efeito metonímico, passando de um significante ao outro e deslizando na fala: a falta confere extrema plasticidade à libido, permitindo assim o investimento em objetos variados, sem nunca se satisfazer plenamente, mas sempre lançando o sujeito a um devir que chamamos desejo.

O que se depreende é, então, como o postulado fundamental da psicanálise vai se articulando: o sujeito advém de uma falta. Falta que é entendida como correlata ao conceito de objeto perdido, uma vez que Freud postula que o essencial da vivência de satisfação é o surgimento de uma percepção que inscreve um traço mnêmico da excitação. Ao falar em percepção e não em objeto, Freud indica que ela é o traço da presença de um objeto que irá permanecer associado a uma nova excitação que a necessidade promove. O que resta da primeira vivência de satisfação é o traço mnêmico que, diante de nova excitação, irá provocar um movimento de conexão associativa entre a necessidade e o traço perceptivo do objeto que trouxe alguma possibilidade de alívio da tensão. E é o reinvestimento do traço mnêmico do objeto que busca reproduzir a vivência de satisfação, e esse movimento define o desejo.

Pode-se afirmar que um corpo que não sabe que existe recebe as marcas do horror e do prazer, que em seu apelo ao Outro ele formula uma demanda por um objeto capaz de lhe restituir a paz. É no apelo da necessidade por uma ação específica, formulado como uma demanda, que o desejo se desenrola. A demanda supõe um pedido de restituição da vivência de satisfação que o sujeito supõe existir, ou ter existido, e o que ele encontra é um percurso preferencial promovido pelas vias de facilitação já inscritas como traços no aparelho psíquico.

Se, como Lacan postula, a significação advém da relação dos significantes entre si, constituídos como uma cadeia significante, fica evidente o quanto algo bastante valioso se perde quando se supõe uma ordem possível, já pré-determinada. A fala, tomada como uma informação que se coloca em relação a uma ordem previamente articulada, transforma o sujeito em uma identidade consistente, que nada diz de seu

desejo. Contrapondo-se a isso, a concepção lacaniana de que o significante é aquilo que representa o sujeito para outro significante supõe que cada escolha significativa se faz na própria relação dos significantes entre si. Isso se traduz em dizer que a cada escolha significativa assiste-se a uma transformação no modo de representação do sujeito, constituindo, a cada vez, uma nova cena na qual se equacionam os elementos que a habitam.

Do ponto de vista psicanalítico, a lei está atrelada àquilo que delimita as relações do sujeito com as interdições e permissões subsumidas à questão edípica. É mediante o atravessamento do complexo de Édipo – pela imposição de uma lei, a interdição do incesto – que se assiste à renúncia pulsional e à instauração de uma eterna busca de objetos substitutivos, condição a partir da qual o laço social vem a se estabelecer.

Trata-se de uma organização social que se constitui a partir de um compromisso precário: o homem carrega consigo a impossibilidade de alcançar a felicidade absoluta, não podendo, portanto, prescindir da organização social. Contudo, paradoxalmente, sonha em encontrar um lugar à parte dessa organização que exige sua renúncia pulsional. A cultura, tentativa possível de apaziguar esse antagonismo, oferece ao sujeito laços substitutivos: laços de amor, que se estabelecem com a renúncia pulsional, a pulsão inibida em sua finalidade.

Segundo Lacan, a castração se constitui como consequência da incidência da linguagem por ser ela a condição que delimita a satisfação plena, e o Complexo de Édipo condensa, em sua narrativa mítica, o percurso desse limite. Nesse sentido, a castração não deve ser atribuída ao pai, mas sim à incidência da palavra, o que abre campo para um cenário de variadas significações. É isso que Lacan (1960/1988, p. 374) nos indica, em seu *Seminário 7*, sobre a Ética, ao afirmar que: “A única função do pai, em nossa articulação, é a de ser um mito, sempre e unicamente o Nome-do-Pai, isto é, nada mais do que o pai morto, como Freud no-lo explica em *Totem e Tabu*”.

Ao considerar o homem como um ser de linguagem, e não de natureza, a psicanálise postula a existência de um sujeito apto a criar e recriar significações, e isto a partir da falta e do conflito que o constituem. Entende-se, assim, que é do compromisso que o sujeito estabelece com o seu desejo que se pode vislumbrar a via ética que a psicanálise propõe: questionando as certezas que o pensamento constrói, ou seja, questionando as certezas imaginárias, que sempre se apresentam circunscritas ao campo narcísico do ego.

Dessa maneira, a psicanálise depreende que a verdade se enuncia a partir da verdade do desejo, o que indica a impossibilidade de alcançá-la pela palavra. A palavra, em sua função significante, não indica sua relação com algum significado, mas sim pela relação a outro significante. Há uma falta de saber na origem, falta esta impossível de ser nomeada senão no terreno mítico, que revela a incompletude do saber. Para a psicanálise a distância entre saber e verdade é absolutamente irreduzível.

Eis o que convém se lembrar no momento em que o analista se encontra em posição de responder a quem lhe demanda felicidade. A questão do Bem supremo se coloca ancestralmente para o homem, mas ele, o analista, sabe que esta questão é uma questão fechada. Não somente o que se lhe demanda ele não o tem, como sabe que não existe. (LACAN, 1960/1988, p. 359).

A compreensão dos efeitos de nomeação, tal como foi apontado na nomeação dos jovens moradores das periferias como ora delinquentes, ora vítimas que não puderam ter acesso a recursos adequados, deve contemplar a estrutura de poder que a determina. Ou seja, há um conhecimento que sustenta e garante essa nomeação, e produz com isso a ilusão de um sujeito unificado. É a partir desta compreensão, que como aponta Foucault (1988) não é mais do que aquilo que cada sociedade institui como *política geral da verdade*, que podemos inferir seus efeitos na subjetividade.

Com efeito, criar uma categoria capaz de moldar identidades cria uma imagem que já não pertence mais ao campo da criação e da ficção, e revela sua face obscena na submissão que impõe: reduz o objeto a imagem, e o desejo a demanda, o que subtrai por completo seu valor criativo e enigmático. Ou seja, é um saber que aparta o sujeito de sua condição desejante em uma resposta possível e o condena a uma situação que o afasta de qualquer possibilidade de se separar de uma solução fantasmática repetitiva, limitada e previsível. Trata-se, como aponta Said (1978/2003, p. 80), de:

[...] terríveis conflitos reducionistas que agrupam pessoas sob rubricas falsamente unificadoras, inventando identidades coletivas para multidões de indivíduos que na realidade são muito diferentes uns dos outros.

Lacan (1960), ao dizer que o Discurso Analítico coloca o saber em posição de verdade, enuncia que o saber, para a psicanálise, é suposto e não resposta. A boa resposta, que busca remediar a dor de existir, é um desvio de tal proposta, por ser uma

solução que transforma o objeto de desejo em algo materializado, o que impede seu efeito causador. Não ceder em seu desejo não implica uma saída permissiva de acesso a todas as satisfações possíveis, pois o desejo não é uma modalidade orgânica, uma urgência da necessidade, mas sim o efeito da falta, da incidência da Lei, da linguagem sobre o sujeito. Não ceder em seu desejo é, a partir do incurável da falta, estar disposto ao bom encontro.

Para Lacan (1960) a via proposta pela ética psicanalítica é uma via trágica, uma vez que o que a psicanálise busca é conduzir o sujeito à experiência da falta de um significante, no campo simbólico, que possa lhe mostrar como empregar seu desejo. Vernant (1999) indica que a tragédia é um gênero literário que interroga os valores da cidade, pois surge em um momento específico da história da Grécia, no qual a ordem da cidade se sobrepõe às ordens religiosas, ao universo mítico dos Deuses. Trata-se de um gênero que:

[...] instaura, no sistema das festas públicas da cidade, um novo tipo de espetáculo; além disso, como forma de expressão específica, traduz aspectos da experiência humana até então despercebidos; marca uma etapa na formação do homem interior, do homem como sujeito responsável. Gênero trágico, representação trágica, homem trágico: sob estes três aspectos, o fenômeno aparece com caracteres irredutíveis. (VERNANT, 1999, p. 14).

Expondo o sentido trágico da responsabilidade, a encenação da tragédia coloca a ação humana como objeto de reflexão, de debate, e a situa em uma zona fronteira: de um lado a ação responsável implica uma deliberação autônoma, capaz de conduzir a um bom termo, ancorada nos valores da cidade; de outro, essa deliberação é aquilo que expõe o homem a um terreno desconhecido, no qual os atos humanos testemunham sua estreita cumplicidade com as potências divinas, um passado mítico que se contrapõe à ordem da cidade. Se antes o herói era tomado como modelo – tal como na epopéia e na poesia épica – cujas ações eram sempre ditadas por Deuses, na tragédia ele deixa de ser um modelo para se tornar “para si mesmo e para os outros, um problema”. (VERNANT, 1999, p. 2).

O quadro do jogo trágico se equaciona em termos de uma polaridade: há o coro que, de forma anônima, exprime os sentimentos daqueles que compõem a comunidade cívica; e há o protagonista, para quem sempre, de alguma maneira, a condição normal do cidadão é estranha. Na tragédia, o universo da cidade é questionado em seus valores

fundamentais: a amizade mútua, ou a persuasão racional, não são condições suficientes para conduzir o cidadão a uma comunidade harmônica. Para as questões que o espetáculo encena, para a consciência trágica, não há como encontrar uma resposta que ponha fim à sua interrogação.

A lógica da tragédia consiste em ‘jogar nos dois tabuleiros’, em deslizar de um sentido para o outro, tomando, é claro, consciência de sua oposição, mas sem jamais renunciar a nenhum deles. Nunca chega a uma solução que faça desaparecer os conflitos, quer por conciliar, quer por ultrapassar os contrários. É essa tensão, que nunca é aceita totalmente, nem suprimida inteiramente, que faz da tragédia uma interrogação que não admite resposta. (VERNANT, 1999, p. 15).

A cidade é encenada na tragédia, o que não se traduz em dizer que ela é refletida no texto, mas sim que o texto a questiona. Tudo aquilo que, em nome do bem-estar, a cidade recusa – por razões, do ponto de vista político, legítimas – a tragédia coloca em questão a partir da lei que funda a condição mortal. Tal como a tragédia, a psicanálise interroga os valores da cidade ao expor a castração do Outro, ou seja, a impossibilidade de o sujeito caber em um sistema de legalidades. Freud expressa isso de forma bem-humorada quando diz, em *Análise Terminável e Interminável* (FREUD, 1926/1980, p. 268):

Nas principais estradas da Itália as torres de cabos de alta tensão trazem a inscrição sucinta e impressionante: ‘*Chi tocca, muore* [Quem tocar, morre]’. Isso está perfeitamente calculado para regular o comportamento de transeuntes em relação a quaisquer fios que estejam pendentes. Os avisos alemães correspondentes exibem uma verbosidade desnecessária e ofensiva: ‘*Das Berühren der Leitungsdrähte ist, weil lebensgefährlich, strengstens verboten* [Tocar as linhas de transmissão é, por ser perigoso à vida, rigorosamente proibido]’. Qualquer um que tenha amor à vida fará a proibição para si mesmo; e qualquer um que deseja matar-se dessa maneira não pedirá permissão.

Isso significa que a prática psicanalítica se propõe a separar o desejo de cada sujeito das exigências impostas por qualquer ideal, conforme Lacan (1960/1988, p. 375-

376) enuncia: “A ética da psicanálise não é uma especulação que incide sobre a ordenação, a arrumação, do que chamo dos serviços dos bens. Ela implica, propriamente falando, a dimensão que expressa no que se chama experiência trágica da vida”. Em outros termos, para o desamparo não existe cura possível, restando ao sujeito inventar para si novos destinos, tornando a vida factível e prazerosa.

É a partir dessa perspectiva que podemos extrair a potência política dos mecanismos do chiste e do humor. *A economia da despesa psíquica*, via a supressão do recalque, e *identificar-se até certo ponto com o pai* indicam que o conflito entre as exigências pulsionais e o estoque limitado de representações para sua consecução não é redutível a soluções institucionais, e pode encontrar uma via criativa em um prazer que é coletivo. No que concerne ao tema deste trabalho, são mecanismos que podem ajudar a elucidar de que forma uma narrativa ancorada na transmissão e partilha, como é o caso do rap, em sua dimensão irruptiva desarticula sentidos instituídos e abre campo para a produção de outros sentidos.

PARTE IV: O VALOR DA TRANSMISSÃO

O RAP ATRAVESSANDO FRONTEIRAS

Varlam Chalámov (1907-1982), escritor russo perseguido pelo regime stalinista, em *Contos de Kolimá* procura materializar sob a forma de contos suas experiências nos campos de trabalhos forçados, e declara:

Por que então escrevo?

Escrevo para que alguém, apoiando-se em minha prosa alheia a qualquer mentira, possa contar sua própria vida, num outro plano. Afinal, um homem tem que fazer algo (2015, p. 09)

Pode-se deduzir daí que encontrar recursos para transmitir, de alguma forma, os efeitos de algo que ultrapassa as possibilidades de representação inverte de alguma forma a posição passiva daquele que sofre o golpe. A tentativa de sair da repetição através do testemunho procura implicar o outro, aquele que escuta, no ocorrido. Mas, afinal, o que se transmite? Para nos aproximarmos dessa questão é necessário entender de que forma a psicanálise aborda a memória, já que a rememoração integral do passado é considerada, desde os primórdios das conceitualizações freudianas, algo impossível.

Em suas primeiras aproximações com a histeria Freud entende que as histéricas sofrem de reminiscências, sofrem por não lembrar: uma reprodução mnêmica que, sob a forma de um sintoma, que encobre a verdade e, ao mesmo tempo, permite que ela seja entrevista.

Já em 1899, no trabalho “Lembranças encobridoras”, Freud interroga e problematiza aquilo que pode vir a ser definido como uma recordação. Diante do paradoxo, recorrente em sua clínica, de que as lembranças mais vívidas podem ser não mais que fantasias que encobrem uma verdade, um acontecimento traumático, ou ainda do fato de que a lembrança importante é suprimida, e a lembrança indiferente retida, constata a ação de duas forças opostas que configuram esse estado de coisas. São duas forças que não se anulam uma à outra, e das quais nenhuma se sobressai à outra: uma força concerne à importância da experiência vivida como motivo para o esforço de

lembrar; outra força concerne à resistência, que visa impedir que a lembrança venha à tona.

O que ocorre, então, é uma conciliação em que aquilo que é registrado como imagem mnêmica não é a experiência vivida (aqui prevalece a resistência), mas sim outro acontecimento, aparentemente sem relação alguma com a experiência, mas que mediante um caminho associativo mostra sua íntima conexão com o vivido (aqui prevalece o esforço em fixar impressões importantes). A lembrança, a imagem mnêmica, ao invés de permanecer ativa na vida psíquica em razão do evento original, é deslocada para outra lembrança que, pelo percurso associativo, mostra sua íntima conexão com a primeira, movimento que se insere na gramática conflito/repressão/substituição, que supõe uma conciliação. Assim, a lembrança encobridora é: “[...] aquela que deve seu valor enquanto lembrança não a seu próprio conteúdo, mas às relações existentes entre aquele conteúdo e algum outro, que foi reprimido” (FREUD, 1899/1980, p. 351).

Em *Recordar, Repetir, Elaborar* (1914) Freud se vê às voltas com outro impasse com relação à memória: aquilo que não assume a forma de uma lembrança, mas é atuado, repetido em ato. “Aprendemos que o paciente repete ao invés de recordar, e repete sob as condições da resistência” (FREUD, 1914/1980, p. 198).

Dois aspectos relativos à memória vão sendo sublinhados ao longo dessas discussões freudianas: a aproximação entre as formações do inconsciente e a memória e, com a postulação da pulsão de morte, uma memória atrelada à compulsão à repetição. Fica evidente a defasagem entre a palavra e o fato, o que recoloca o conceito de rememoração em outros termos, distintos do que se considera a recuperação do passado através de uma enumeração de fatos: não se trata de recuperar e atualizar um passado como uma cópia fiel, mas sim de encontrar as falhas, os buracos, enfim, o recalcado.

Em *Uma Nota sobre o Bloco Mágico* (1925) Freud vai utilizar um dispositivo de registro, chamado à época de bloco mágico, como uma metáfora do seu modelo de funcionamento do aparelho perceptual, bem como dos registros da memória. Ele parte da constatação de que os instrumentos disponíveis para auxiliar e intensificar as funções sensoriais (óculos, câmeras fotográficas, cornetas acústicas, por exemplo) obedecem à lógica dos órgãos dos sentidos, pois visam auxiliar tanto a percepção como o seu registro como memória. São, contudo, imperfeitos, pois o aparelho psíquico realiza algo que tais dispositivos não possuem capacidade de realizar, uma vez que possui uma

permeabilidade ilimitada para novas percepções e, mesmo assim, retém delas apenas “traços mnêmicos permanentes, embora não inalteráveis” (FREUD, 1925/1980, p. 186).

O funcionamento do “bloco mágico”, em contraposição, oferece um modelo no qual é possível antever o funcionamento do aparelho psíquico tal qual Freud o concebe. O dispositivo é feito de uma prancha de resina ou cera sobre a qual é presa uma folha transparente, fixada a essa primeira camada apenas em suas bordas superiores. A parte inferior da folha transparente é feita de um papel encerado fino e transparente. A escrita é feita sobre essa primeira folha transparente, que por sua vez está sobre a prancha de cera. Para apagar o que foi escrito, e reutilizar o dispositivo, basta puxar a folha transparente. E é nesse movimento de escrita e apagamento que vão-se produzindo novas escritas, que se sobrepõem aos traços que perduram como marcas do que foi escrito anteriormente.

Não penso, porém, que seja demasiado exagerado comparar a cobertura de celuloide e papel encerado ao sistema Pcpt-Cs e seu escudo protetor, a prancha de cera como o inconsciente por trás daqueles, e o aparecimento e desaparecimento da escrita com o bruxuleio e a extinção da consciência no processo de percepção (FREUD, 1925, p. 289).

O modelo do bloco mágico desdobra-se em várias camadas de escritas, descrevendo uma lógica de funcionamento do aparelho psíquico na qual as inscrições de traços mnêmicos são múltiplas e vão-se reinscrevendo, ou sendo retomados. Trata-se de um jogo entre planos, traços e escritas que vão se articulando no espaço entre camadas: nada se reproduz fielmente, e o que resta é aquilo que foi inscrito entre as camadas. Gagnebin (2006, p. 113) aponta que, muito frequentemente, para falar em memória o conceito/imagem de rastro é utilizado, e o modelo do Bloco Mágico permite:

[...] Manter juntas a presença do ausente e a ausência do presente: o rastro inscreve a lembrança de uma presença que não existe mais e que sempre corre o risco de se apagar definitivamente. Sua fragilidade essencial e intrínseca contraria assim o desejo de presença, de plenitude, de substancialidade.

Isso indica que o inconsciente não se constitui de imagens guardadas e inacessíveis, mas sim de uma série de marcas e impressões que vão se fixar a determinados significantes. Tal como Freud aponta em *A Interpretação dos Sonhos*

(1900), o inconsciente é a *outra cena*, irrecuperável como lembrança, mas passível de ser reconstruída.

Em *A Negativa* (1925) Freud nos apresenta uma forma peculiar de acessar uma idéia reprimida: sua negação. A idéia que surge na consciência em sua forma negativa ocasiona uma supressão da repressão, sem, todavia, ser condição para que a idéia reprimida possa ser aceita pela consciência. Freud exemplifica isso em uma nota de rodapé:

O mesmo processo está na conhecida raiz da conhecida superstição de que gabar-se é perigoso. ‘Que bom não ter tido nenhuma de minhas dores de cabeça durante tanto tempo’. Contudo, isso deveras constitui o primeiro anúncio de uma crise, a cuja aproximação o indivíduo já está sensível, embora ainda não esteja disposto a acreditar nela. (FREUD, 1925/1980, p. 296).

A negativa é, desse ponto de vista, um mecanismo capaz de afrouxar as modalidades restritivas da repressão sem, contudo, fazer deixar de persistir aquilo que é essencial à repressão. Novamente o que é sublinhado por Freud é que os impasses da memória se circunscrevem não àquilo que é lembrado, mas sim àquilo que deixa de ser recordado.

Finalmente, é em seu trabalho sobre Moisés (1939) que Freud formaliza a concepção de algo que não é transmitido via memória consciente, mas sim via o recalco: são memórias que reescrevem a história entre diferentes épocas, reconfiguram questões atuais trazendo marcas do passado. Ele recupera, assim, com força a metáfora que utiliza em *O Mal-Estar na Civilização* (1930/1980, p. 87/88) para ilustrar o problema da conservação no psiquismo: a arqueologia da cidade de Roma, formada por “várias cidades de algum modo empilhadas umas sobre as outras ao longo dos séculos”. É na cultura que os “traços mnêmicos”, essas lembranças, agem constantemente sobre o presente.

1. TRANSMISSÃO: UMA FALA COLETIVA

No texto *Moisés e o Monoteísmo* (1939) Freud parte da hipótese de que há uma dependência entre o monoteísmo judaico e o episódio que o antecede, o episódio monoteísta da história egípcia. Sustenta, para tanto, o princípio de que aquilo que foi renegado ou suprimido em algum momento se dá a ver em algum outro lugar, ainda que modificado e despojado de seu contexto original, tal qual o esquema já estabelecido para o curso do desenvolvimento de um sintoma neurótico, por se tratar de uma formação do inconsciente que traz em si o retorno parcial daquilo outrora recalcado.

Para que um sintoma neurótico se constitua é necessária a ocorrência de um trauma que provoca uma separação entre o afeto e a representação a ele correspondente: o destino da representação é o recalque, já o afeto se expressa pelo sintoma atrelado a outra representação disponível na consciência, e que guarda algum nexo associativo com a representação recalcada, numa tentativa impossível de resposta à agressão imposta pelo trauma. O sintoma irá preservar um nexo lógico, desconhecido pela consciência, com a representação recalcada, nexo esse que pode ser recuperado pelo caminho associativo.

Tendo em vista esta fórmula é que Freud, não sem ousadia como ele mesmo confessa no texto, estabelece uma analogia entre o individual e o coletivo: o que é individual é também coletivo, ou seja, o que ocorre na vida da humanidade é semelhante àquilo que ocorre na vida de um sujeito. No curso da história também há eventos que “deixam atrás de si consequências permanentes, mas que foram, em sua maioria, desviados e esquecidos, e que após uma longa latência entraram em vigor e criaram fenômenos semelhantes a sintomas, em sua estrutura e propósito.” (FREUD, 1939/1980, p. 100).

Na história do homem Moisés Freud revisita o mito da horda primeva de *Totem e Tabu* (1913), no qual o assassinato do pai tirânico inaugura aquilo que não é transmitido pela memória consciente: a origem do recalque primário, momento em que se estabelece a pura diferença, origem da linguagem e da cultura. Sendo assim, na continuidade da reflexão feita em 1913 Freud formaliza, a partir de sua pesquisa sobre Moisés em 1939, que aquilo que é esquecido no passado retorna após longos intervalos.

Vale dizer que, tanto no coletivo como no sujeito, uma impressão do passado é retida em traços mnêmicos.

[...] algo pode ser esquecido e depois reaparecer, após algum tempo. O que é esquecido não se extingue, mas é apenas ‘reprimido’; seus traços mnêmicos estão presentes em todo seu frescor, mas isolados por ‘anticatexias. (FREUD, 1939/1980, p. 115).

O material reprimido não cessa de forçar seu caminho em direção à consciência, e Freud distingue três maneiras possíveis para que isso ocorra: devido a uma distribuição diferente de energias catexiais no ego, como no estado do sono; por algum reforço específico, como na puberdade; e se impressões e vivências estabelecem uma via associativa em direção ao material reprimido. Em nenhum desses três casos a recuperação do material reprimido é feita sem a participação de alguma resistência, consequentemente o material acessado pela consciência aparece sempre deformado.

Para responder sob que condições o retorno do reprimido – que na formação do sintoma neurótico supõe o percurso trauma primitivo/defesa/latência/desencadeamento da doença neurótica/retorno parcial do reprimido – pode encontrar analogia em percursos históricos e coletivos (ou seja, como uma lembrança de um passado histórico pode se tornar ativa e tentar aceder à consciência a partir do inconsciente), Freud aponta duas vias possíveis: a recordação se mantém ativa pelo valor do ocorrido, ou por sua frequente repetição, ou ambos; o traço de memória é ativado a partir de uma repetição do ocorrido no presente, ou pela repetição de algum traço que remeta ao ocorrido (FREUD, 1939/1980, p. 122).

A transmissão no coletivo ocorre, então, sempre de maneira descontínua entre passado, presente e futuro. E é nas distorções que jazem ocultos conteúdos reprimidos. É preciso ler tais desfigurações e lacunas, que além de deformadas também aparecem apartadas de seu contexto original.

O passado não é algo morto que resta compreender, mas significa algo que retorna para repetir um caminho que nunca foi trilhado. Imbricados um no outro, o passado não cessa de assombrar o presente e o habita como virtualidade. E sendo virtual, apresenta-se como um conjunto de singularidades que nada designa nem significa, até que aconteçam sinalizações significantes. É essa lógica que subjaz à construção da verdade histórica em Moisés. (FUCKS, 2014, p. 65).

O passado, assim, nunca pode ser representado integralmente, o que abre espaço para que a memória possa ser entendida como um campo aberto para novas representações. Vale dizer que qualquer representação que se faça do passado é feita a partir de uma escolha interpretativa, bem como implica uma ação presente que seja capaz de o reescrever em outros termos.

Costa (2001) recupera a experiência do neto de Freud brincando com o carretel, o *Fort-da*, ilustrando de maneira bastante precisa esse movimento da memória: o menino, ao jogar o carretel para debaixo da cortina que cobre a cama, realiza ativamente aquilo que sofreu passivamente, a ausência de sua mãe. Ora, se o menino pôde reproduzir a perda é porque sua mãe lhe transmitiu essa mesma perda, ou seja, ele é também um objeto perdido para a mãe.

Essas posições se precipitam de uma perda compartilhada. Desde esse ponto de vista, uma perda nunca é exclusivamente individual, é sempre uma resultante relacional. Se no lugar da encarnação do Outro primordial (a mãe) não há testemunho de uma perda, esta não se registra –não faz memória- para a criança e não há construção da dualidade ativo-passivo. A repetição é a colocação em ato, é a própria memória dessa perda. (COSTA, 2001, p. 34).

Com efeito, o jogo da criança exemplifica um movimento de criação do sujeito para não se subjugar à angústia de separação: inventar um mundo em que o vai e vem do carretel delimita uma maneira de devir possível a partir do desamparo.

Há, portanto, que se pensar que aquilo que é passível de ser transmitido se refere a uma lacuna, uma perda, que se atualiza em uma experiência compartilhada. Aquele que recebe uma transmissão torna-se responsável por aquilo que será feito dela, marcando tanto uma ação futura como o movimento de apropriação de uma herança que diz respeito também a algo que é próprio de quem a recebe.

A rememoração também significa uma atenção precisa ao presente, em particular a essas estranhas ressurgências do passado no presente, pois não se trata somente de não esquecer do passado, mas também de agir sobre o presente. A fidelidade ao passado, não sendo um fim em si, visa à transformação do presente. (GAGNEBIN, 2006, p. 55).

A transmissão não ocorre de maneira direta e imediata, tal qual uma mensagem que circula em continuidade entre o remetente e o destinatário, mas sim se efetiva como efeito de uma perda, o que significa dizer que a transmissão se processa quando uma continuidade é rompida. De fato, a relação entre o sujeito e a cultura não se inscreve em uma lógica ancorada na identidade, nem tampouco na exclusão (ou sujeito ou sociedade; ou sujeito ou objeto). Entre um termo e outro estabelece-se uma relação na qual a transmissão ocorre como efeito de uma perda, rompendo assim uma continuidade e produzindo seus efeitos na medida em que aquele que recebe algo do passado é capaz de inscrever uma diferença no presente: o ontem se atualiza em um projeto futuro, transformando assim o passado para mantê-lo presente.

Como será mais bem discutido adiante, as letras do rap retomam em sua narrativa séculos de opressão e segregação, e isso a partir do que se experiencia nas periferias hoje: ontem o tronco e o açoite, hoje a ferocidade de uma repressão armada, que assassina sem ser preciso saber o nome.

2. AVESSO: O OUTRO, TERRA ESTRANGEIRA?

O mundo invertido – a reversão de tudo a seu avesso – traz à tona uma outra dimensão da realidade, que jamais imagináramos convivendo lado a lado com o mundo que nos é familiar, uma dimensão que é o outro do mesmo (Arlindo Machado)

A forma mediante a qual a transmissão ocorre implica em, necessariamente, incluir o problema da inserção do sujeito na cultura. E a relação sujeito-cultura não se sustenta em uma lógica de equivalência, ou seja, não ocorre de tal maneira que os dois termos surjam idênticos e com valor igual. Tampouco eles podem ser tomados como opostos. De fato, os processos subjetivos não são efeitos diretos de acontecimentos

sociais, bem como as estruturas sociais são irreduzíveis à esfera das singularidades. Em outras palavras, frente e verso, direito e avesso no caso não constituem dois lados em oposição, mas são sim faces de uma única estrutura.

Segundo Schneider (1980, p. 149-150), Freud já problematizava essa rígida demarcação entre o sujeito e o objeto desde *Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade* (1905), através da idéia de zonas erógenas, pois o fato de o diferencial prazer/desprazer ir se construindo em zonas dispersas pelo corpo em zonas sensíveis interroga qualquer concepção de uma fronteira demarcatória entre sujeito e objeto.

A noção de zona erógena constitui uma provocação a todo cuidado divisor e analítico. Experimentar uma ‘zona’ sensível constitui uma experiência da qual não se pode dizer se ela coloca o indivíduo que lhe acolhe em posição de sujeito ou de objeto. Aqui é precisamente o escândalo. A zona é experimentada como fazendo parte do eu, mas um eu situado em posição de abertura *vis-à-vis* disto que é possuído ao nível das alavancas de comando. Dualidade atividade-passividade não permite, com efeito, dar conta do que se oferece como experiência de receptividade. Experiência que apenas é realizável se uma oferta externa – ou se uma iniciativa saída de um outro território no interior de si – vem a revelar a ela mesma tal zona adormecida.

Com efeito, são as bordas corporais (boca, ânus, olhos, ouvidos) que, em múltiplos intercâmbios com o outro, possibilitam a inscrição desse corpo no coletivo. São os orifícios corporais que vão estabelecer o contato com o outro, mediante a circulação de objetos pulsionais (o alimento, a voz, o olhar, as fezes) que circulam entre o corpo e o mundo.

O movimento de despertar zonas corporais, até então adormecidas, mediante a ação do outro convoca a uma abertura que supõe a existência do estranho em si e no outro, provocando constantemente um abalo nos limites do ego. De fato, a famosa frase freudiana de que *o ego não é mais senhor em sua própria casa* demole qualquer concepção que supõe uma interioridade do ego. Indo um pouco mais além, talvez o ego nem ao menos possua uma casa, uma vez que a noção do inconsciente o desaloja; nas palavras de Lacan, “o homem encontra sua casa num ponto situado no Outro para além da imagem de que somos feitos. Esse lugar representa a ausência em que estamos”. (LACAN, 1962/63/2005, p. 50).

Seja o ego entendido como a *projeção da superfície corporal* (FREUD), seja como uma *miragem* (LACAN)¹⁸, pode-se dizer que sua morada é sempre uma projeção especular, uma miragem de um corpo unificado que não encontra referentes na experiência vivida por esse corpo. Trata-se, então, de um corpo sem senhor, que opera uma reviravolta entre a imagem e seu referente, tornando as categorias dentro e fora indistinguíveis.

Em seu *Seminário 15* Lacan (1967/68) recorre à tela *As Meninas*, de Velazquez, como uma metáfora desse “desalojamento” do ego. A tela é pintada de tal forma que aquele que está diante do quadro fica tanto na posição do retratado como na do observador. Isso porque na tela o pintor está posicionado diante de uma tela que fica de costas para quem observa a pintura. Ao fundo há a imagem, em um espelho, do Rei Felipe IV e sua esposa, que também podem assumir a posição de quem está sendo retratado.

Trata-se, assim, de uma cena que mostra um instante de pausa do pintor, que segura o pincel e a paleta em suas mãos para observar o modelo que tem diante de si. Aquele que observa o quadro só visualiza o reverso do quadro pintado, enquanto o pintor é perfeitamente visível: o observador vê o quadro e é também visto pelo quadro.

Lembrando, como apontamos acima, que o que caracteriza o sujeito é um lugar, e não um predicado, a tela ilustra que, em contraposição a uma confirmação da identidade no campo da representação – que encarcera o sujeito em uma completude ilusória em uma imagem especular –, opera-se, em uma reviravolta, uma ruptura que contradiz qualquer pré-determinação normativa. Em outras palavras, ao invés de o sujeito percorrer um circuito entre dois pontos cujo percurso é invariável, em um caminho já dado de antemão, o que se encena é o devir, uma deriva, que supõe o estranho em si e no outro. Como também já mencionado, Lacan cunha o neologismo *extimo* para descrever aquilo que é radicalmente singular e que, no entanto, vem de fora.

[...] a ex-sistência (isto é do lugar do excêntrico) em que convém situarmos o sujeito do inconsciente, se devemos levar à sério a descoberta de Freud. É, como sabemos, na experiência inaugural pela psicanálise, que se pode

¹⁸ A formulação freudiana de que o ego é um resultado de sensações corporais é a via através da qual Lacan (1949) irá formular a metáfora do espelho: momento em que, ao se deparar com sua imagem no espelho, o *infans* jubila-se pelo reconhecimento da própria imagem. Um momento em que o corpo desmembrado do auto-erotismo encontra um contorno na imagem, e lança o sujeito em uma ilusão de completude. Trata-se de uma unidade ortopédica que oferece um contorno ao corpo e um primeiro esboço do ego. Uma imagem com a qual o *infans* se identifica e também na qual o *infans* se aliena.

apreender por quais vieses do imaginário vem a se exercer, até no mais íntimo do organismo humano, essa apreensão do *simbólico*. (LACAN, 1955/1998, p. 13).

Vai se construindo, assim, um campo no qual a produção do laço supõe a transmissão de uma falta, bem como a produção de um ponto comum entre dois heterogêneos. É nesse sentido que se pode entender, com Lacan (1955/1998, p. 09), que “na linguagem nossa mensagem nos vem do Outro e para enunciá-lo até o fim: de forma invertida”. Ou seja, a mensagem do inconsciente surge de forma invertida, uma vez que ela diz do mais íntimo de um sujeito o assaltando desde fora.

É no texto sobre *A Carta Roubada* (1955) que Lacan procura formalizar a questão da transmissão na cultura. No conto de Poe uma carta destinada à Rainha – cujo remetente mantinha relações com ela que poderiam vir a comprometê-la – é roubada em seus aposentos, diante de seus olhos, sem que ela nada possa fazer, pois o rei está presente na cena. A manobra é feita pelo Ministro que, entrando nos aposentos, em uma troca de olhares com a Rainha se dá conta da importância de tal carta. Com o intuito de não chamar a atenção do Rei, a Rainha deixa a carta sobre a mesa, como uma correspondência trivial, situação da qual o Ministro tira proveito substituindo a carta por outra, semelhante, sem que a Rainha possa fazer nada. A polícia é então acionada para recuperar o objeto extraviado. Como não alcança sucesso na empreita, Dupin é acionado, e em pouco tempo recupera a carta roubada: ela estava na casa do Ministro, visível, sobre a lareira da sala.

Lacan diferencia duas cenas no conto: uma, a qual ele chama de cena primitiva, na qual a polícia, em virtude de estabelecer uma relação especular com o Ministro, pressupõe que ele a ocultaria conforme eles mesmos a teriam ocultado, daí sua busca se concentrar nos lugares mais recônditos da casa. A outra cena repete o movimento de busca, mas revela “a verdadeira estratégia de Dupin para além dos truques imaginários” (LACAN, 1955/1998, p. 45): não se enredar nas malhas especulares do imaginário, pois o objeto está visível e acessível. Segundo Lacan (1955/1980, p. 45), a solução para o paradeiro da carta:

[...] já estava contida e fácil de deduzir no título de nosso conto, segundo a fórmula mesma, que há muito submetemos à sua apreciação, da comunicação intersubjetiva, na qual o emissor, como lhe dissemos, recebe do receptor sua própria mensagem sob forma invertida. Assim, o que quer dizer “a carta roubada”, ou não “retirada”, é que uma carta sempre chega a seu destino.

Como consequência tem-se que o inconsciente não é entendido como uma realidade material recôndita na psique de um sujeito, individual e solipsista. O inconsciente é sim relacional, e desvela aquilo que a comunicação oculta. Se tomarmos o esquema da linguística clássica, nela aparecem um emissor, uma mensagem e um receptor que a recebe. Lacan nos mostra a maneira pela qual Freud subverte essa lógica, pois o emissor só vem a conhecer a sua mensagem quando esta lhe é devolvida pelo receptor. Ou seja, trata-se de comunicar algo para mim mesmo através do outro, por aquilo que meu interlocutor entende do que eu comunico.

Com relação ao tema aqui analisado, temos que a mensagem segregatória que se dirige à periferia pretende comunicar algo a quem segrega. Mas também é, e fundamentalmente, pretende endereçar uma carta a si mesmo que retorna via o estranho, em um circuito em que é na resposta que vem do outro que se sabe o teor da mensagem. Ou seja, a periferia desvela o inconsciente daquele que enviou a mensagem, retornando aquilo que é recalcado por um discurso higienista, em um movimento radicalmente intersubjetivo.

Disso se depreende que categorias como dentro/fora não podem ser consideradas como operadoras do laço social: não se trata de contrapor civilização/barbárie em um discurso que pretende naturalizar campos distintos e em oposição. Como vimos, a desigualdade e a violência são lidos como entraves, um acidente, e não como constituintes e implicados no modo como a sociedade opera. Trata-se, assim, de face e verso de uma mesma questão.

Isso nos auxilia a compreender que uma visão estática – que divide com um muro intransponível construído em uma lógica que supõe a separação entre civilização e barbárie, ou mesmo que empreende esforços para encarcerar conflitos em *diagnósticos concentracionários* (DUNKER, 2015) dos *perigosos e indesejáveis* (ROSA & VICENTIN, 2010) –, supõe uma divisão interno/externo (nós/eles) que, do nosso ponto de vista, a narrativa contida nos raps dos Racionais MC’s dilui e expõe, pois suas letras trazem o avesso de uma lógica que se pretende uniforme. As produções demonstram a

forte recusa de que as subjetividades que habitam as periferias sejam excluídas do discurso – tanto daquele que o enuncia, como daquele que o escuta. Trata-se, nas letras, de restituir ao sujeito seu lugar, que um discurso higienista escamoteia em uma forma discursiva em que o sujeito (da enunciação) não se manifesta por ser considerado inculto, ignóbil e não civilizado.

3. SER MALANDRO É FICAR VIVO: MEMÓRIA E TRANSMISSÃO

- *Eu sou o marechal. O que você quer?*
Falava depressa – a mulher com sotaque do Norte, da mata, que o marechal surpreendentemente compreendia. Disse rouca:
- *O Conselheiro mandou um recado.*
- *Você está mentindo. O Conselheiro morreu.*
[...]
- *Você está mentindo. E seus soldados também. Não foi a cabeça dele que cortaram. Está vivo e mandou um recado.*
O marechal inclinou-se para frente, apoiou-se na bengala.
- *Qual é o recado?*
- *Mandou dizer que está vivo. Não há nada que você possa fazer. É inútil ter canhões. Amanhã haverá dez Canudos no Brasil. E depois de amanhã, cem.*
(Veredito em Canudos, Sándor Márai)

Kehl (2000, p. 207) abre assim seu texto quando apresentada ao grupo de rap Racionais MC's:

Comício do Partido dos Trabalhadores, dia primeiro de maio de 1999. Tem mais gente que no ano passado, ou retrasado, mas a diferença não é muito significativa. O que chama a atenção é a presença de um outro tipo de gente, um 'público' diferente da militância petista que já se pode chamar de tradicional. São jovens das periferias de São Paulo. A caracterização é clara. Você olha para eles e vê que não vieram de sindicatos, das comunidades católicas, da base organizada de alguns deputados, da militância feminista. Esta moçada usa boné, bermudas largas, moletons imensos, cabelo raspado e óculos escuros. São escuros também, a grande maioria. Estão atentos, um pouco tensos, impacientes mas nada agressivos. Escutam os discursos, aplaudem, vaiam, repetem algumas palavras de ordem sem muito entusiasmo. O clima é pacífico e ordeiro, contrariando preconceitos da classe média branca. Quando o animador do comício anuncia a apresentação de alguns grupos de rap, encerrando com os Racionais MC's, entendendo a presença dessa moçada: são os manos. O grande exército dos fãs dos Racionais.

Afinal, quem são esses manos que subvertem o imaginário da esquerda, com formas de agir absolutamente não familiares naquele terreno já tão batido e conhecido?

*Nós somos a consequência maior
Da chamada violência
E bode expiatório de toda mediocridade*

*1993, fudidamente voltando, Racionais,
Usando e abusando da nossa liberdade de expressão,
Um dos poucos direitos que o jovem negro ainda tem nesse país
Você está entrando
No mundo da informação, autoconhecimento, denúncia e diversão.
Esse é o raio-x do Brasil.
Seja bem-vindo”*

(FIM DE SEMANA NO PARQUE, 1993)

*

*Eu não li, eu não assisti
Eu vivo o negro drama, eu sou o negro drama
Eu sou o fruto do negro drama
(NEGRO DRAMA, 2002).*

*

*60% dos jovens da periferia sem antecedentes criminais
Já sofreram violência policial
A cada quatro pessoas mortas pela polícia,
Três são negras
Nas universidades brasileiras, apenas 2% dos alunos são negros.
A cada 4 horas, um jovem negro morre violentamente em São Paulo
Aqui quem fala é Primo Preto, mais um sobrevivente
(CAPÍTULO 4, VERSÍCULO 3, 1997)*

*

*Mas não! Permaneço vivo, eu sigo a mística,
27 anos, contrariando a estatística
Seu comercial de TV não me engana, hã*

*Eu não preciso de status nem de fama
Seu carro e sua grana já não me seduz
E nem a sua puta de olhos azuis
Eu sou apenas um rapaz latino-americano
Apoiado por mais de 50 mil manos
Efeito colateral que o seu sistema fez*
(CAPÍTULO 4, VERSÍCULO 3, 1997)

É dessa maneira que eles se apresentam, fazendo música de um jeito bastante singular, fazendo emergir em suas letras aquilo que a cidade insiste em separar com a construção de muros cada vez maiores: o recalcado de uma violência perpetrada por séculos. Da senzala à violência policial (60% dos jovens da periferia sem antecedentes criminais já sofreram violência policial); da escravidão à segregação (nas universidades 2% dos estudantes são negros); do tronco à morte violenta e arbitrária (a cada 4 horas um jovem negro morre em São Paulo). Um horror experienciado diariamente por milhares de jovens, o *negro drama*.

O grupo Racionais MC's, cujo nome é inspirado no disco *Racional* de Tim Maia – o que marca a sua trajetória que tem a intenção de transportar a *black music* para a realidade das periferias urbanas de São Paulo –, foi fundado em 1988. Formado por Mano Brown, Edi Rock, Ice Blue e KL Jay, o grupo teve seu primeiro registro lançado na coletânea *Consciência Black*, do selo *Zimbabwe Records*, no qual figuravam, entre outras produções, *Pânico na Zona sul*, *Beco sem saída*, *Hey boy*, *Racistas otários*, *Tempos difíceis*. Hoje acumulam seis CDs lançados, e figuram entre os principais responsáveis por colocar o rap nacional em uma posição proeminente. Em 1997 inauguram seu selo próprio, o *Cosa Nostra Fonográfica*, com o lançamento do CD *Sobrevivendo no inferno*, e mantêm até hoje o controle de toda a sua produção, desde a composição e gravação, em estúdio próprio, até a distribuição de seus trabalhos.

As letras das músicas – diferentemente da tradição da MPB, marcada pela sutileza, a ironia e denúncias acompanhadas pela sofisticação das melodias – rompem qualquer versão conciliatória do pacto social brasileiro, deixando nossa divisão exposta ao atacarem a perpetuação da desigualdade, do racismo, da violência policial e tantos outros descabros do nosso tecido social. Uma resposta à tradição brasileira do paternalismo autoritário, levando às últimas consequências a advertência feita por

Sérgio Buarque de Holanda (1936/2015, p. 185): “com a simples cordialidade não se criam bons princípios”.

Representando, assim, a voz *anticordial* na cultura brasileira, com clara inspiração do racismo estadunidense (Mano Brown já declarou, mais de uma vez, que sua inspiração primeira é Malcom X), veiculada de uma forma seca e direta, a produção dos Racionais MC's tem sido capaz de capturar o sentido da violência nas periferias do Brasil de uma forma bastante original, aliando a força poética e a história, fazendo tremer os pilares do discurso tradicional que difunde uma imagem intimamente atrelada aos valores da miscigenação e da conciliação de classes.

É a capacidade de simbolizar a experiência de desamparo destes milhões de periféricos urbanos, de forçar a barra para que a cara deles seja definitivamente incluída no retrato atual do país (um retrato que ainda se pretende doce, gentil, miscigenado), é a capacidade de produzir uma fala significativa e nova sobre a exclusão, que faz dos Racionais MC's o mais importante fenômeno musical de massas no Brasil (GARCIA, 2013, p. 215).

O primeiro CD do grupo a atravessar as fronteiras muradas da cidade é *Sobrevivendo no Inferno*, cujo trabalho *Diário de um Detento*, feito a partir de texto de Jocenir (então detento no Carandiru, e que presenciou o massacre de 111 presos¹⁹), tornou o grupo conhecido em todo o Brasil, trazendo o relato do inaudito que a sociedade rechaça: a vida carcerária. A música foi composta tendo como base os cadernos nos quais Jocenir registrava sua vida na prisão, bem como o relato do dia do massacre.

Os primeiros versos da música marcam a intenção de trazer à tona algo que escapa ao entendimento, a vida carcerária e seu cotidiano que não encontram uma representação no corpo social que não a propagada pela mídia, e que em nada aporta a dimensão do vivido. As imagens que vão desfilando nas letras podem, de alguma forma, elevar a experiência caótica a um patamar mínimo de compreensão.

¹⁹ O Massacre do Carandiru, como foi popularizado pela imprensa brasileira, aconteceu na Casa de Detenção São Paulo, no dia 02 de outubro de 1992, quando a Polícia Militar do Estado de São Paulo, sob o comando do Coronel Ubiratan Guimarães, interveio para conter uma rebelião deixando um saldo de 111 mortos. Vários sobreviventes afirmaram que o número de mortos foi superior ao divulgado.

São Paulo, dia 1º de outubro de 1992, 8 horas da manhã
Aqui estou, mais um dia
Sob o olhar sanguinário do vigia
Você não sabe o que é caminhar com a cabeça na mira de uma HK
Metralhadora alemã ou de Israel
Estraçalha ladrão que nem papel

Tirei um dia a menos ou um dia a mais, sei lá
Tanto faz, os dias são iguais
Acendo um cigarro e vejo o dia passar
Mato o tempo prá ele não me matar

Já no início a letra nos conduz ao relato de uma vida que habita um limbo, pois a morte está à espreita a todo o momento: nos olhos sanguinários, na arma que ameaça constantemente, no tempo que não corre. Dias iguais, a única certeza em que se apoiar é o fato de ter acordado ainda vivo. Uma maneira de radicalizar o diálogo da canção com o cotidiano ao qual se está exposto, e revelando a vida carcerária que não repercute nos meios de comunicação. Vidas que o Estado historicamente considera perigosas ou desprezíveis, e que, por isso mesmo, devem ser silenciadas.

Cada detento uma mãe, uma crença
Cada crime uma sentença
Cada sentença um motivo, uma história de lágrima
Sangue, vidas e glórias; abandono, miséria, ódio
Sufrimento, desprezo, desilusão, ação do tempo
Misture bem essa química
Pronto: eis um novo detento
[...]
Tem uma cela lá em cima fechada
Desde terça-feira ninguém abre pra nada
Só o cheiro de morte e de Pinho Sol

Uma vida comparável a um desinfetante. Uma vida que já teve um nome, uma mãe, uma deriva, mas que naquela situação adquire o valor de um produto sanitário: algo a ser desinfetado.

*Já ouviu falar de Lúcifer?
Que veio do inferno com moral
Um dia...no Carandiru, não...ele é só mais um
Comendo rango azedo com pneumonia...
Aqui tem mano de Osasco, do Jardim D'Abril, Parelheiros,
Mogi, Jardim Bela Vista, Jardim Ângela,
Heliópolis, Itapevi, Paraisópolis.
Ladrão sangue bom tem moral na quebrada.
Mas pro Estado é só um número, mais nada.
Nove pavilhões, sete mil homens.*

Além de expressar a experiência do Carandiru de forma visceral, a canção recoloca os termos nos quais o massacre ocorreu. Isso porque o episódio a que temos acesso pela mídia é um massacre que ocorreu devido a uma rebelião de detentos perigosos. Na recomposição do cenário que a letra oferta a violência perpassa o dia-a-dia de cada um dos detentos. Ou seja, não se trata de uma irrupção violenta autônoma. Há uma base que é a própria experiência histórica de violência e segregação, e da qual o massacre não irrompe como exceção, mas se insere em um cenário mais complexo: se para o Estado os detentos são só um número, a letra marca que cada detento tem uma mãe, uma crença, uma história e um nome, dando-lhes assim uma história mínima que os insere no coletivo da cidade. Dessa forma, trata-se de elaborar, em uma forma estética, a experiência que foi o massacre e, nessa tentativa de organização, ultrapassar o caos da situação. De um lado o caos da situação, de outro o silêncio mortífero do assassinato de 111 homens.

Não nos parece inusitado ver aqui nessa descrição o retorno de um passado ainda não inscrito em nossa história, e que insiste em se repetir. A pobreza, a cor da pele como determinantes de uma vida passível de ser objeto de violência que excede as esferas de qualquer direito. Como foi discutido acima, Freud, em seu estudo sobre Moisés (1939), aponta para a analogia entre a formação do sintoma individual, e o retorno do recai-

que lhe é correlato, e percursos históricos, afirmando que uma lembrança do passado se torna ativa.

A letra segue rumo à descrição do massacre.

*Dois ladrões considerados passaram a discutir
Mas não imaginavam o que estava por vir
Traficantes, homicidas, estelionatários
Uma maioria de moleque primário
Era a brecha que o sistema queria
Avise o IML, chegou o grande dia
Depende do sim ou não de um só homem
Que prefere ser neutro pelo telefone
Ratatatá, caviar e champanhe
Fleury foi almoçar, que se foda minha mãe!
Cachorros assassinos, gás lacrimogêneo...
Quem mata mais ladrão ganha medalha de prêmio!
O ser humano é descartável no Brasil
Como modess usado ou Bombril
Cadeia? Claro que o sistema não quis
Esconde o que a novela não diz
Ratatatá! Sangue jorra como água
Do ouvido, da boca e nariz
O Senhor é meu pastor...
Perdoe o que seu filho fez
Morreu de bruços no salmo 23
Sem padre, sem repórter
Sem arma, sem socorro
Vai pegar HIV da boca do cachorro
Cadáveres no poço, no pátio interno
Adolf Hitler sorri no inferno!
O Robocop do governo é frio, não sente pena
Só ódio e ri como a hiena
Ratatatá, Fleury e sua gangue
Vão nadar numa piscina de sangue*

Mas quem vai acreditar no meu depoimento?

Dia 3 de outubro, diário de um detento

Para além de todos os relatos jornalísticos, esses versos roubam a cena ao render mais de 1,5 milhão de cópias vendidas do CD, apesar de ele ter sido lançado por uma gravadora independente, e grande reconhecimento da crítica musical: o CD figura na 14ª posição na lista dos cem melhores discos da música brasileira elaborada pela revista Rolling Stones Brasil. São imagens inquietantes que fazem estremecer nossas balizas, indo além da perspectiva ilusória de completude de nossa imagem especular.

A letra se posiciona como crítica de várias instâncias: o discurso social prevalente sobre os detentos, a maneira como um Estado que se apresenta protetor se autoriza a matar impunemente. Posições que reinstauram o mal estar no campo do bem estar social. Em sua criação evoca a singularidade, por um lado de quem a ouve, por outro de 111 detentos que, afinal, têm cada um uma mãe, uma crença, um devir. Uma construção pungente que reinventa o ocorrido. Dessa maneira, não se trata de uma palavra informativa, mas sim *performativa*, que cria o fato e interroga a eficácia de todo conhecimento sistemático.

Categorias como verdadeiro/falso se misturam no caos, o que faz com que o relato do massacre não caiba em um discurso que descreva e constate, mas sim impõe um relato vivo e pulsante, em um desfile de imagens que falam mais do que qualquer descrição: pegar HIV da boca do cachorro assassino, cadáveres no poço, no pátio interno, desamparados (sem padre, sem repórter. Afinal, a quem interessa essas vidas?). Trata-se de enunciar e presentificar, pois não há interpretação possível.

Schneider (1994) diferencia enunciado *performativo* de enunciado *declaratório* ou *constatativo*: o primeiro faz ser uma realidade que o outro apenas consegue designar. O performativo instaura uma modalidade discursiva que não será a indicação e enumeração de possibilidades a serem verificadas, mas sim um discurso que se apóia em um conjunto de operações agidas e vividas.

Isto conduz a reconhecer no performativo uma propriedade singular, a de se referir a uma realidade que ele próprio constitui, pelo fato de ser efetivamente enunciado nas condições que o tornam ato. Do que resulta ser ele, ao mesmo tempo, manifestação linguística – já que deve ser pronunciado – e fato de realidade – enquanto realização de ato. O ato se identifica com o enunciado

do ato. O significado é igual ao referente. (E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, p. 274 apud Schneider, p. 100).

Somos conduzidos, via a narrativa, para dentro da cena, em um relato que guarda analogia com a tradição cinematográfica iraniana do uso do tempo real²⁰, no qual a câmera acompanha o deslocamento e as vicissitudes da trama, fazendo um uso da linguagem que tem a intenção de produzir uma mudança efetiva nos interlocutores, e o recurso para tanto é a convocação para a entrada na “outra cena”: um tipo de linguagem em nada interpretativa, tampouco constatativa, mas sim atos de fala que visam efeitos concretos sobre o destinatário.

É importante não desprezar os diferentes efeitos, nos vários destinatários, provocados segundo a classe social, pois desconsiderar isso é recair no equívoco insistentemente frisado neste trabalho. Sendo assim, para as elites a “outra cena” evoca o recalcado que denuncia que os recantos de sua fortaleza murada são edificadas por paredes de papelão; para a periferia, um traço identificatório passível de retirá-la de uma posição degradada.

Nesse sentido, uma mensagem que a depender do interlocutor assume formas distintas. Sabemos como é cada vez mais prevalente a criminalização de diversos setores da juventude, e o movimento Hip-Hop é cada vez mais alvo dessa leitura. Um exemplo disso é que na edição de 2016 da Virada Cultural da cidade de São Paulo os Racionais MC's não puderam se apresentar no centro, por serem considerados um grupo que incita a violência entre os jovens. A justificativa foi que em 2007, no mesmo evento, durante o show do grupo houve quebra-quebra e discussões com a polícia. As versões do que realmente ocorreu na noite desse show são várias, mas o que importa ressaltar é o quanto a tentativa, ainda que incipiente, de afirmação desses jovens é alvo de hostilidade e medo.

O conceito de *estranho* permite uma leitura daquilo que Freud define como trauma, uma vez que, ao migrar de uma compreensão na qual o referente traumático

²⁰ A produção cinematográfica iraniana das últimas décadas é marcada pelo fato de buscar retirar do pouco o grandioso. Em *O Balão Branco* de Jafar Panahi (1995), por exemplo, uma ruptura irrompe no cotidiano levando a personagem a ter que se defrontar com impasses, grandiosos ou não, porém de intensidade indiscutível: uma menina pede à mãe dinheiro para comprar um peixe dourado para a comemoração do ano novo, e o dinheiro é extraviado durante o percurso. O filme narra a epopeia para a recuperação do dinheiro. Sendo assim, a realidade é o que impele ao registro, que se transubstancia em ficção, caracterizando um cinema que constantemente solicita o real para construir um imaginário. O “realismo iraniano” empresta suas câmeras à realidade, faz delas co-diretoras e coadjuvantes da história narrada, ao oferecê-las para gravar em plena ação.

estava fora do discurso (a sedução de uma criança pelo adulto) para a concepção de realidade psíquica e excessos que não encontram representação (a pulsão de morte como força silente e constante), indica que a *outra cena* se presentifica não como algo que deve ser buscado alhures, mas surge na dissolução de qualquer distância representativa: a realidade não será apenas evocada, mas sim presentificada, e por isso motivo de angústia. Podemos entender essa hostilidade e medo crescentes como o estranho que retorna e, diante da angústia, deve ser nomeado, classificado e posto à distância.

Sendo assim, o que Freud (1900) denomina de *outra cena* é o local no qual se desenrolam acontecimentos enquanto dormimos, subvertendo as noções de dentro e fora. Em *A Interpretação dos Sonhos* (1900) Freud nos ensina que a outra cena traz indícios dos conteúdos inconscientes que, apesar de íntimos, não é possível reconhecer salvo mediante a vivência do estranho. Nas letras que estamos analisando o estranho e a outra cena desfilam em uma exposição contínua das cenas de violência, em derivações metonímicas que vão de massacre e piscina de sangue até Adolf Hitler sorrindo no inferno, configurado, em ato, um relato do insuportável. Quando o então governador Fleury, representante do Estado que é suposto contensor da barbárie, aparece em uma cena de almoço familiar, a letra realiza o efeito devastador do desamparo discursivo, tal qual Rosa (2002, p. 43) o define:

O desamparo discursivo, caracterizado pela fragilização das estruturas discursivas que suportam o vínculo social, no que rege a circulação de valores, ideais, tradições de uma cultura e resguardam o sujeito do real [...] este jogo discursivo expõe o sujeito ao risco de confrontação com o traumático – aquilo que está fora de sentido. A exposição traumática é dupla: por um lado sua ocorrência é facilitada; por outro lado, os recursos necessários à elaboração do trauma encontram-se diminuídos, promovendo efeitos de desubjetivação. (DEBIEUX, 2015, p. 25)

Um desamparo que marca aquilo a que as vítimas do massacre foram condenadas: fora do humano, não há traço que possa justificar, para a autoridade hegemônica, qualquer reconhecimento. Os presos foram reduzidos ao degradante de um modess usado (em uma referência ao sangue que escorre do massacre), ou a um Bombril (em alusão ao cabelo dos negros, que recebe essa designação pejorativa), produtos descartáveis. E é esse reconhecimento que a letra, criada a partir do relato de um detento que presenciou o massacre, procura reconstruir em um programa que, antes

de ser retirado de narrativas e testemunhos institucionalizados (tal como o propagado pela mídia, por exemplo), busca as testemunhas mudas em oposição às grandes ordenações discursivas. Uma transmissão em que o sujeito, ao mesmo tempo que elabora, constrói interlocutores.

A sequência de imagens que vão desfilando nas letras “põe em cena” elementos que permitem os desdobramentos de outras cenas, da imagem do *bandido sangue bom na quebrada* até o ser *mais um número para o Estado e mais nada*, trajetória que vai do reconhecimento à destituição, percurso que a música vai invertendo. E isso com uma característica bastante peculiar, a ausência do refrão. Teperman (2015) explica que boa parte das canções às quais nossos ouvidos estão acostumados obedece a um esquema dividido em duas partes: A e B, estrofe e refrão. Para Wisnick (1989) o refrão é o alívio das tensões que vão sendo construídas na estrofe. Ora, o rap, ao evitar o refrão, e se construir em um desfile contínuo de cenas que vão se desdobrando em sonoridades ásperas e na virulência dos *scratches*²¹, mantém o ouvinte em constante tensão, convidando-o a se despir de sua proto-segurança alicerçada em um mundo sem fraturas.

A música inscreve o massacre na sociedade: toda ela teve em sua história o massacre e sofre seus desdobramentos, e não apenas, como se quer crer, os detentos, e portanto o massacre é um problema da sociedade brasileira. Como foi discutido acima, o sofisma dos três prisioneiros mostra a produção de um acontecimento singular que reconfigura as balizas de uma ordem geral e homogênea, e só tem solução se cada um dos prisioneiros puder incluir o ponto de vista do outro em sua reflexão sobre o problema.

Esse é um processo de reencontro com a humanidade de cada um. É o que se ouve na voz principalmente de Mano Brown, é a encenação dos fatos a partir da experiência do sujeito e de sua vida na coletividade: aquele que contraria a estatística e continua vivo aos 27 anos e fala a todos aqueles que são vítimas da escassez, da desigualdade e do racismo. Em *Fim-de-semana* esse movimento de inclusão, de falar desde o ponto de vista do outro, aparece no relato do Natal de um menino de 10 anos. O cenário se divide em *da ponte para lá* e a infância com videogame, carro e parque público; *da ponte para cá* e a infância com bola e ruas de terra.

²¹ O *scratch* é uma técnica utilizada pelos DJs do Hip-Hop para produzir sons através do movimento de vai e vem com as mãos em discos de vinil, em um toca-discos. Na cultura Hip-Hop o *scratch* é um dos índices que avalia a habilidade do DJ em criar colagens sonoras.

*No último Natal, Papai Noel escondeu um brinquedo
Prateado, brilhava no meio do mato
Um menininho de 10 anos achou o presente
Era de ferro, 12 balas no pente
E o fim do ano foi melhor pra muita gente
Eles também gostariam de ter bicicletas
De ver seu pai fazendo cooper, tipo atleta
Gostam de ir ao parque se divertir
E que alguém os ensinasse a dirigir
Mas eles só querem paz, e mesmo assim é um sonho
Fim de semana no Parque Santo Antônio*

A construção da cena inclui o rapper, pois tal como o do menino, o seu ponto de vista é construído a partir de que vive *do lado de cá*: compreende sua ação, bem como conhece de perto alguns sonhos dessas crianças, o de ter uma bicicleta e um pai presente, ou até mesmo poder ter paz. De fato, “o narrador fala a partir de uma outra lógica, de quem entende as razões do crime mas não se identifica com ele”. (Kehl, 2002, p.32). A letra, ao expressar que entende a ação do menino, sem com isso autorizá-la, dá corpo a uma experiência compartilhada, desconstruindo um discurso que só faz propagar a inviabilidade política e social das periferias.

Com efeito, há um tipo de comunicação, propagada sobretudo pela mídia, que trabalha a favor de valores hegemônicos voltados para o mercado e o consumo. Mas o que o rap vem apontando é a possibilidade de um modo de comunicação que é cerne de resistência e não de alienação, e a base dessa resistência é a partilha de saberes. Configura-se como uma modalidade de resistência que, inclusive, interroga o lugar e a função daquilo que é comunicado ao jovem. O trecho da música a seguir, ainda que longo, expressa esse efeito.

*Você viu aquele mano na porta do bar
Ele mudou demais de uns tempos prá cá
Cercado de uma pá de tipo estranho
Que promete para ele o mundo dos sonhos
Está diferente não é mais como antes
Agora anda armado a todo instante*

Não precisa mais dos aliados
Negociantes influentes estão a seu lado
Sua mina apaixonada, amiga e solidária
Perdeu a posição, agora ele tem várias...
Várias mulheres, vários clientes, vários artigos,
Vários dólares e vários inimigos
No mercado da droga o mais falado, o mais foda
Em menos de um ano subiu de cotação
Ascensão meteórica, contagem numérica
Farinha impura, o ponto que mais fatura
Um traficante de estilo, bem peculiar
Você viu aquele mano na porta do bar
Ele matou um feinho a sangue frio
Às sete horas da noite
Uma pá de gente viu e ouviu, à distância
[...]
A lei da selva é assim: predatória
Click, cleck, bum, preserve a sua glória
Transformação radical, estilo de vida
Ontem sossegado e tal
Hoje um homicida
Ele diz que se garante e não tá nem aí
Usou e viciou a molecada daqui
Eles estão na dependência doentia
Não dormem à noite, roubam à noite
Pra cheirar de dia

A *ascensão meteórica do mano*, que ambiciona uma posição alinhada a valores que o apartam de seu coletivo, se apresenta como um sintoma de uma época, totalmente voltada para o consumo, na qual a presença do outro não tem mais valor: o *mano* que é *hoje um homicida*, que *viciou a molecada daqui*, o moleque que um dia ele também foi. E esse vai e vem do *mano* que se transforma, mas que também já foi como o moleque que hoje ele vicia, se aproxima daquilo que Rancière (2005, p. 19) considera a partilha do sensível:

A partilha do sensível estrutura a maneira pela qual as artes podem ser percebidas e pensadas como artes e como formas de inserção do sentido na comunidade. Essas formas definem a maneira como obras ou performances “fazem política”, quaisquer que sejam as intenções que as regem, o tipo de inserção social dos artistas ou o modo como as formas artísticas refletem estruturas ou movimentos sociais.

Para enfrentar as vicissitudes da vida, em um cotidiano violento e degradado, e por que não dizer em guerra, é necessário manter o ideal compartilhado entre manos, na atitude de se colocar igual a seus pares para, simultaneamente, demonstrar capacidade de exercer sua diferença afirmando seu lugar, a periferia e seu sentido. O desfecho do mano aparece sob forma ordinária:

*Você tá vendo o movimento na porta do bar
Tem muita gente indo prá lá, o que será?
Daqui apenas posso ver uma fita amarela
Luzes azuis e vermelhas piscando em volta dela
Informações desencontradas gente indo e vindo
Não entendo nada, vários rostos sorrindo
Ouço um moleque dizer, mais um cuzão da lista
Dois fulanos numa moto, única pista
Eu vejo manchas no chão, eu vejo um homem ali
É natural pra mim, infelizmente
A lei da selva é traiçoeira, surpresa
Hoje você é o predador, amanhã é a presa
Já posso imaginar, vou confirmar
Me aproximei da multidão, obtive a resposta
Você viu aquele mano na porta do bar
Ontem a casa caiu com uma rajada nas costas
(MANO NA PORTA DO BAR, 1993)*

É natural pra mim, infelizmente evoca o cotidiano que perpassa a vida na periferia, e a crueza de ser hoje *predador, amanhã presa* faz com que a narrativa se

imponha como *transmissão implicada*, tal como Endo (2008) a concebe. E o que se transmite naquilo que Endo (2008) denomina *transmissão implicada* não é a materialidade factual, cópia fiel do acontecido, mas sim aquilo que é da ordem da *outra cena*, recalcada em nossa história e que se perpetua em um eterno retorno cobrando sua inscrição. Nas letras do rap escutamos a tentativa de recuperar uma experiência que não tem encontrado representação no registro social.

Diferente de uma testemunha ocular – vértice fundamental do sistema jurídico, o testemunho como escrita ou como produção oral ambiciona a transmissão, a narração imperfeita, subjetiva, mas fiel e íntegra, sem qualquer laivo de hipocrisia ou falsidade. A verdade aos fatos, que se ambiciona no testemunho não está em seu caráter objetivo, mas na capacidade de dizer o catastrófico rente à própria integridade do dizer, só por isso tornado próprio. ENDO, p. 72, 2008).

Assim, ao nos referimos a uma *transmissão implicada* temos em mente que suas ferramentas divergem daquilo que comumente, impregnados que estamos por um discurso jurídico, se considera ser material da verdade: os fatos tais e quais se apresentaram. A transmissão a que nos referimos inspirados em Endo (2008) carrega a complexa tarefa de narrar o inaudito, e por isso aporta uma série de determinantes que não podem ser relegados, e cujo impacto se desloca para o público a partir do que incide sobre as vítimas individuais. Uma maneira de tentar relatar e reconstruir uma experiência, por meio da linguagem, que marca um lugar de diferença e singularidade, ao invés da imagem anônima e animalizada.

Certo não está né mano, e os inocentes, quem os trará de volta?
É...e a nossa vida continua, e aí, quem se importa?
A sociedade sempre fecha as portas mesmo...então, quando o dia escurece
Só quem é de lá sabe o que acontece...justiceiros são chamados por eles mesmos
Matam, humilham e dão tiros a esmo
E a polícia não demonstra sequer vontade
De resolver ou apurar a verdade
Pois simplesmente é conivente
E porque ajudariam se eles os julgam delinquentes
E as ocorrências prosseguem sem problema nenhum

Continua o pânico na Zona Sul...e eu não sei se eles estão ou não autorizados
De dividir quem é certo quem é errado
Quem é inocente ou é culpado, retrato falado
O sensacionalismo pra eles é o máximo
Acabar com os delinquentes eles acham ótimo...
Mal te conhecem e te consideram inimigo
Se você deu o azar de ser apenas parecido
Eu te garanto que não vai ser divertido
Se julgam os homens da lei.
(PÂNICO NA ZONA SUL, 1990).

Costa Lima apud Souza (1994, p. 175), em seu estudo sobre a antropofagia oswaldiana, coloca que o que é devolvido aos dominantes: “[...] seria antes um traço cultural do que o produto de algum estoque étnico. E, por isso, identificada apenas pelo modo como opera, pelo canibalismo simbólico”. Sendo assim, a mensagem que chega invertida, a partir de um movimento dito “civilizatório” de uma cidade homogênea e orgânica, é o retorno da pobreza, da desigualdade e do racismo em sua exigência de serem tomados como categorias de análise.

Ao atacar a perpetuação das desigualdades, o racismo e a violência policial, as composições dos Racionais MC’s trazem à cena e reforçam os efeitos deletérios que se atualizam no contemporâneo da nossa herança colonial e a pestilência da gramática escravagista, que ficam inscritos como que na folha de celulóide do Bloco Mágico freudiano. Em oposição a um relato que acumula fatos, temos que a transmissão pelo traço é em si mesma enunciativa, pois seu modo de expressão não é o de trazer à tona enunciados pré-determinados, mas sim conservar o que é passado para fazê-lo circular em um novo corpo. Ou seja, não se trata de expressar uma entidade primitiva e estável – o que limitaria as possibilidades de transformação do vivido, dada a contiguidade entre passado e presente – mas sim de uma transmissão que, identificada apenas pelo *modo como opera*, permite que o sujeito possa construir um presente que traz as marcas de uma experiência não completamente representada.

Tal memória de dor e sofrimento não se inscreve como um aprisionamento ao passado, transformando-o em heróico e idealizado, pois como bem adverte Todorov (2000, p. 15): “sacralizar a memória é uma outra maneira de torná-la estéril, [...] pois o que a memória põe em jogo é demasiado importante para deixá-la à mercê do

entusiasmo ou da cólera”. Não se trata, portanto, de uma nostalgia ressentida, mas sim significa, antes de tudo, uma fonte entre outras para a conformação e a consolidação de uma existência no presente que não se confunda com a barbárie. Esse elo entre o presente nas periferias e o ontem do cativeiro se estabelece pela experiência da perda, sendo essa da ordem do real, pois a morte surge nas letras como algo já esperado. Esperado, inclusive, pelo próprio narrador, que escapou ao destino: *Permaneço vivo, eu sigo a mística/27 anos contrariando a estatística*. Em entrevista à Revista Cult o repórter pergunta para Mano Brown se ele às vezes não gostaria de ser apenas Pedro Paulo (seu nome de batismo), ao que ele responde:

*Queria te responder com sinceridade, deixa eu pensar [pausa]. Às vezes sim, mas o Pedro Paulo talvez não estivesse vivo se não fosse o rap, então também não posso ter essa ingratidão. O Pedro Paulo está vivo até hoje por causa do rap. Quando eu conheci o rap, o Pedro Paulo estava fadado a morrer. E na verdade o Pedro Paulo nunca deixou de existir, mas ele poderia ter morrido em 1988. Não tinha para onde correr. O crime já estava virando uma coisa normal – meus amigos faziam parte daquilo. E, mano, se você vê os amigos em quem confia no barato, você acaba entrando. Se a primeira dá certo, você quer ir na segunda e aí você vai ficando frio, desacreditado, essa é a circunstância.*²²

Nesse sentido, é importante enfatizar que a memória de dor e sofrimento significa uma fonte, dentre outras, que busca consolidar a experiência de ser negro e segregado. E vale repetir que o elo entre a opressão no presente e a opressão no passado escravagista é atado pela experiência de perda, na qual a morte é uma marca significativa, que é capturada na lírica das músicas de forma sem precedentes.

Benjamin (1995), em seu texto sobre o narrador, nos oferece uma pista importante para direcionar essa discussão. Sua hipótese é de que o enfraquecimento da experiência – esta entendida como algo vivido individualmente e que tem a capacidade de ecoar no coletivo – no mundo capitalista moderno desemboca em uma ênfase na experiência individual, o que remete a um sujeito solitário, e tem como consequência o fim da narrativa como arte de contar e transmitir a história ancorada em tradições e lembranças comuns, guardiões da transmissão de uma experiência coletiva.

²² Entrevista feita como o grupo Racionais MC's na Revista Cult, n. 192, p. 32-59, julho de 2014.

O romance surge como o contraponto à narração. O leitor do romance, ao se identificar com o protagonista deste, encontra sentidos para a sua própria experiência a partir do relato do que é vivido pelo herói do romance, experiência que se encerra com a morte, seja a morte do protagonista, seja o fim do romance. Já a narrativa se caracteriza por sua abertura: nela o sentido aparece através da reconstrução de uma experiência que visa garantir a memória e a palavra comuns.

O que nos parece é que as letras do rap vêm obedecendo a essa gramática da narrativa, pois sua tarefa poética vem sendo lutar contra o esquecimento, transmitindo o inenarrável em seu ritmo truncado, muitas vezes entoado ao som de sirenes de carros de polícia, tiros e gritos, tal como em várias músicas dos racionais que fazem uso desse conjunto sonoro como pano de fundo. Algo que é narrado para marcar que o inesquecível existe. E isso articulado tanto a um passado de opressão como a um contexto cotidiano de violência, dando corpo e voz a uma experiência que pode ser partilhada, bem como desconstruindo um discurso que degrada e relega à barbárie, outra forma de impor o esquecimento, condenando a periferia ao lugar do “eles”.

*A sarjeta não é um lar muito confortável
O cheiro é ruim, insuportável
Viaduto é o reduto nas noites de frio
Onde muitos dormem, e outros morrem, ouviu?
São chamados de indigentes pela sociedade
A maioria negros, já não é segredo nem novidade
Vivem como ratos jogados
Homens, mulheres, crianças
Vítimas de uma ingrata herança
A esperança é a primeira que morre
Sobrevive a cada dia a certeza da eterna miséria
(BECO SEM SAÍDA, 1990)*

Ao valorizar a potência da palavra o rap marca uma diferença frente a um discurso que reduz a juventude periférica à figura do delinquente, dizendo sem hesitar aquilo que um modelo de segregação luta por apagar da memória, marcando um forte compromisso político, pois “lutar contra o esquecimento é também lutar para que o horror não se perpetue”. (GAGNEBIN, 2006, p. 45).

Trabalhando como narradores sucateiros (GAGNEBIN, 2006, p. 53-54), – nomeação inspirada na idéia de Walter Benjamin de que os poetas encontram “na rua o lixo da sociedade, e a partir daí dele fazem sua crítica heróica” recolhendo os cacos, os dejetos da cidade moderna – o rap produzido pelos Racionais MC’s transmite aquilo que é excluído por um imaginário que insiste em negar o mal estar, fazendo de sua poesia uma verdadeira crítica da cultura, que a história oficial força ao esquecimento. Uma transmissão alinhada a uma fidelidade a um passado de violência e opressão, e que se atualiza naquilo que vem sendo recalcado no presente.

A transmissão assim compreendida, como partilha de saberes transmissíveis ao longo de gerações, e não como um elogio incondicional à prática da rememoração como restituição integral do passado, se alinha ao que a psicanálise considera o valor da palavra: algo que nos conduz à eterna busca de algo desde sempre perdido, e por isso sempre reencontrado como ficção. Aquilo que sobra do passado, não mais que traços, pode ser reconstruído no presente na tentativa de formular um projeto possível. Um projeto que ultrapassa o fascínio da sociedade de consumo (*seu comercial de TV não me engana/ eu não preciso de status nem de fama/seu carro e sua grana já não me seduz*), contar com o apoio de seus manos, que não são poucos (*apoiado por mais de 50 mil manos*) e firmando-se como *efeito colateral*.

De fato, retomando o entendimento proposto por Lacan da subjetivação do humano via uma lógica coletiva não predicativa, podemos considerar a narrativa que o rap dos Racionais MC’s vem produzindo como atos singulares que não supõem um caráter universalizante capaz de definir e diferenciar humano/não humano, tal qual a lógica clássica define: o *homem é...*

O que as letras mostram é a maneira como algo que não se insere em um saber já pré-estabelecido pode desembocar em um ato que prescinde de uma garantia vertical que mantenha as identificações. O fato de não haver um atributo unificador e universalizante que faça do coletivo um todo, ou seja, a ausência de nomes possíveis que não apenas o humano, não tem como consequência imediata a convocação do pai não castrado da horda freudiana de *Totem e Tabu* que pode definir esses lugares, um pai totalitário e que, por ser exceção, retira o reconhecimento do humano do campo político e o lança novamente na dimensão da obediência ao pai. Se a submissão ao soberano cobra seu preço através de nomeações tais como delinquentes, perigosos, inoperantes, incultos, o rap vem mostrando potência e possibilidade de fundar um novo lugar para os jovens da periferia.

Para o lado de cá da ponte há uma predominância em não reconhecer como humano todo aquele que não for burguês, branco e, portanto, pertencente à chamada elite. E a solução, via a segregação imposta pelos muros, é tal que, quem quiser ser humano deve se aproximar obedientemente dos atributos da elite, que estão previamente dados e não dependem do devir do laço social.

As produções dos Racionais MC's sugerem uma tentativa de recolocar no laço social aqueles que uma sociedade expropriadora, de forma aberrante, condenou à pobreza e à barbárie. Mais do que mostrar um retrato social, tais produções supõem naquilo tido como desumanizado o humano, negando-lhe veementemente a desumanização. Registram o ato mediante o qual os homens podem vir a se reconhecer mutuamente a partir do movimento subjetivo de afirmação da humanidade pela negação do não humano. Vemos, assim, uma narrativa que escancara o avesso do social ao incluir na narrativa o dejetivo, dando-lhe condições de sujeito, de um querer dizer que lhe é próprio, e retirando-o tanto do sem sentido da barbárie como de sentidos cristalizados que vem sistematicamente lhe negando a humanidade. Com efeito, uma maneira bastante peculiar de realizar a transmissão.

4. VIDA LOKA: ERRÂNCIAS RACIONAIS

Caminhar na contramão da grande parte das posições que o debate público atual propaga frente aos problemas das assim chamadas periferias urbanas não é uma tarefa fácil. A maioria das práticas e das reflexões políticas acerca desse território e seus habitantes é fortemente marcada por uma visão de viés intervencionista: políticas públicas de segurança e saúde, iniciativas cívico-pedagógicas postas à disposição de uma população considerada, em sua maioria, como inculta e cada vez mais perigosa.

As narrativas que as produções do rap apresentam demonstram uma capacidade discursiva de expressar com inteligibilidade um fenômeno inaudito, a partir da articulação de conceitos como: *Vida Loka*, *Zé Povinho*, *Preto tipo A*, *Neguinho*, *mano*, *quebrada*, *ter moral*, entre outras tantas que, além de oferecer sentido às experiências de jovens das periferias, também permitem a partilha pública dessas experiências. E isso em uma chave na qual a fala não se dirige apenas à periferia, mas sim é uma fala pela periferia.

Com efeito, assumir a fala pela periferia leva os integrantes do Racionais MC's a afirmar, em *Negro Drama*: “gíria não! Dialeto!” (2002). Afirmam, dessa forma, a positividade de seu discurso, contrapondo-se a uma leitura negativa e que desqualifica sua forma de expressão tachando-a de gíria. Reivindicar o estatuto de dialeto afirma um modo outro de se apropriar do código linguístico e de submetê-lo a recombinações: reapropriação e ressignificação são as armas potentes do rap.

Na música *O Homem na estrada* (1993) ouvem-se tiros que figuram o desfecho brutal da trama, para, em seguida, começar uma locução ao estilo de notícias policiais, tal qual é feito em programas de rádio e TV, sobretudo nos canais populares: *Homem mulato aparentando entre 25 e 30 anos é encontrado morto na estrada do M'Boi Mirim sem número. Tudo indica ter sido acerto de contas entre quadrilhas rivais. Segundo a polícia, a vítima tinha vasta ficha criminal.*

A recusa que os Racionais fazem a qualquer formato de linguagem que obedeça aos cânones de uma gramática, por assim dizer, oficial, bem como os efeitos de colagem e recombinação de bases *sampleadas*,²³ suspendem constantemente as expectativas de escutas musicais historicamente configuradas em melodias lineares. As produções são pontuadas por ruídos das ruas, ou ainda canções consagradas são convertidas em base para a narrativa de percursos trágicos, tal como em *O homem na estrada* (1993), que tem a canção romântica *Ela partiu*, de Tim Maia, como base.

Ainda cabe ressaltar que as letras se constroem em uma lógica de colagem e recombinação de diferentes modalidades discursivas, e com isso evocam a fragmentação social e física da metrópole, o que nos convoca a percorrer esse território das “quebradas”, das vielas e dos becos, das casas sem numeração, de construções que se estendem conforme as necessidades se apresentam na forma de “puxadinhos, retratando em sua própria construção as incertezas e o esgarçamento do tecido social. São arranjos do espaço físico que Caldeira (1984, p. 108) compara a uma colcha de retalhos:

²³ O *sampler* é um equipamento que armazena sons em memória digital. *Samplear* significa reproduzir pequenos trechos de músicas e utilizá-los em outra música, não necessariamente no mesmo contexto do original

[...] aspecto de colcha de retalhos que tem o bairro como um todo ou suas casas. O material usado nas construções – blocos, cimento, lajes e largura das ruas atestam que não se trata de uma favela, mas a maneira de construir as casas é muito semelhante, se não for idêntica: a agregação constante e sem um plano prévio definido, a partir do fundo do terreno, de espaço e detalhes, à medida que se vai conseguindo material – o que é obtido impõe os limites da improvisação.

Dessa maneira, as letras vão abrindo campo para uma leitura das marginalidades sociais não como apenas formatos possíveis da periferia. O que permite pensar a margem como uma fronteira sim conflituosa, mas também carregada de potencialidades. E isso com uma peculiaridade bastante importante: há claramente um esforço para conferir inteligibilidade à experiência imediata, introduzindo concomitantemente a desordem na ordem, caminhando nas bordas da sociedade brasileira.

A sociedade tem que entender que pichação é um índice de desequilíbrio social. Pichar não pode, mas caçamba de entulho pode, construir prédios que não têm a menor coerência com o espaço também pode, poluição visual gerada por uma publicidade desordenada idem. O vândalo é o moleque que escreve seu nome no meio disso tudo? (Eduardo Saretta, grafiteiro).²⁴

É assim que entendemos que ler as marginalidades sociais não como simples figurações do periférico, ou seja, como formas negativas de existência em relação ao centro, delineia o potencial político que há na dinâmica sócio-cultural da “vida nas periferias”, ou seja, o potencial político que reside nas “margens” de São Paulo, bem como a postura ética aí implicada.

Caminhando no avesso de uma narrativa que busca encobrir o perturbador, as letras vão desconstruindo os muros e rompendo o domínio supostamente apaziguador que repousa na lógica civilização/barbárie ao inscrever as fronteiras na cultura. E isso sem retirar da civilização os trapos, mas ao contrário: as letras visam dar aos trapos algum arranjo possível nas nomeações, no ritmo truncado, nas sirenes, nas notícias irradiadas durante a performance musical. Afirmando-se em um patamar possível de inteligibilidade, as narrativas assumem uma posição fundamentalmente ética, e também política, e, vale ressaltar, descoladas de qualquer proposta ideológica ou partidária.

²⁴ Declaração disponível em: <http://www.obaoba.com.br/noticias/revistao/213/comportamento>

Como nos versos em que amigos se encontram para uma partida de dominó ou bilhar, quando um deles é interpelado por um grupo ligado ao crime e ao tráfico. Diante do discurso moral de um mano, o outro retruca: *mas quem sou eu prá falar/de quem cheira ou quem fuma.*

*Faz frio em São Paulo
Pra mim tá sempre bom
Eu to na rua de trombeta e moleton
Dim dim dom
Rap é o som
Que emana do opala marrom
E aí
Chama o Guilherme
Chama o Vander
Chama o Dinho
E o Gui
Marquinho chama o Éder, vamo aí
Se os outros manos vem, pela ordem tudo bem
Melhor quem é quem no bilhar e dominó*

*Colou dois manos
Um acenou prá mim
De jacó de cetim
De tênis, calça jeans
Ei Brown, sai fora
Nem vai, nem cola
Não vale a pena dar ideia nesse tipo aí
Ontem à noite eu vi na beira do asfalto
Tragando a morte, soprando a vida pro alto
Ó os cara só o pó, pele e osso
No fundo do poço, traz flagrante no bolso*

*Veja bem, ninguém é mais que ninguém
Veja bem, veja bem, eles são nossos irmãos também*

Mas de cocaína e crack, whisky e conhaque
Os mano morrem rapidinho sem lugar de destaque

Mas quem sou eu pra falar
De quem cheira ou quem fuma
Nem dá
Nunca dedei porra nenhuma
Você fuma o que vem
Entope o nariz
Bebe tudo o que vê
Face o diabo feliz

(CAPÍTULO 4, VERSÍCULO 3, 1997)

Nem do lado do crime, nem o condenando por entender as suas razões, a narrativa se passa entre as pessoas, no coletivo, se dá *entre*, no entrelaçamento com o outro e refazendo, nessa partilha, os termos de um discurso: um campo aberto que no vai e vem do diálogo e das circunstâncias que vão se desenrolando propõe um *ethos* que se delimita pela presença de outros. Um caminho sem dúvida carregado de agressividade, mas alternativo à criminalidade e que inscreve a experiência das fronteiras na cultura.

Um caminho tampouco seduzido pelo brilho mercadológico, mas que pontua a afirmação de uma vida própria:

Ninguém entrava numa
Mó estilo
De calça Calvin Klein
E tênis Puma
Um jeito humilde de ser
No trampo e no rolê
Curtia um funk
Jogava uma bola
Buscava a preta dele no portão da escola
Exemplo pra nós, mó moral, mó ibope
Mas começou a colar com os branquinhos do shopping

Aí já era
Ih, mano outra vida, outro pique
Só mina da elite
Balada, vários drinks
Putta de butique
Toda aquela porra

Faz uns nove anos
Tem uns dias atrás eu vi o mano
Cê tem que vê
Pedindo cigarro pros tiozinho no ponto
Dente tudo zuado
Bolso sem nenhum conto
O cara cheira mal
As tia sente medo
Muito louco de sei lá o que logo cedo
Agora não oferece mais perigo
Viciado, doente, fudido, inofensivo.
(CAPÍTULO 4, VERSÍCULO3, 1997)

Mas, mesmo assim, o narrador reconhece a dificuldade de não se deixar seduzir pelo brilho mercadológico, e de manter essa posição que valoriza seu lugar de pertencimento:

Para os manos da Baixada Fluminense à Ceilândia
Eu sei, as ruas não são como a Disneylândia
De Guaianazes ao extremo sul de Santo Amaro
Ser um preto tipo A custa caro
É foda, foda é assistir a propaganda e ver
Não dá prá ter aquilo prá você
Playboy forgado de brinco: cu, trouxa
Robado dentro do carro na avenida Rebouças
Correntinha das moça
As madames de bolsa

*Dinheiro: não tive pai, não sou herdeiro
Se eu fosse aquele cara que se humilha no sinal
Por menos de um real
Minha chance era pouca
Mas se eu fosse aquele moleque de touca
Que engatilha e enfia o cano dentro da sua boca
De quebrada, sem roupa, você e sua mina
Um, dois, nem me viu: já sumi na neblina
Mas não, permaneço vivo
Não sigo a mística
Vinte e sete anos contrariando a estatística.
(CAPÍTULO 4, VERSÍCULO 3, 1997)*

O narrador também percebe a linha tênue que separa os manos dos policiais:

*Um dia um PM negro veio embaçar
E disse prá eu me pôr no meu lugar
Eu vejo um mano nessas condições: não dá
Será que é assim que eu deveria estar?
(CAPÍTULO 4, VERSÍCULO 3, 1997)*

A música vai se compondo nesse movimento de interrogar um lugar mais ou menos fixo a cada sujeito, trabalhando nas bordas, nas marcas, atravessando fronteiras, em contraposição a uma confirmação da identidade (marginal, polícia, viciado, playboy). O Preto tipo A, sem qualquer emblema que o defina, apenas A como indicador de qualidades, encena o trágico do humano, pois sabe de seu desamparo, e é a partir dele que pode haver uma transformação dos impossíveis em possíveis, mediante o abandono de categoria identitárias fixadas de antemão. Tal movimento significa apostar na construção de um espaço político produzido, inicialmente, pela abertura de um lugar vazio, prescindindo do apelo a figuras superegóicas de autoridade alinhadas ao mito do pai da horda e à submissão masoquística que lhe é correlata. Com efeito, o masoquismo é aquilo que impede a transmissão, por se tratar de uma posição identificatória ancorada na servidão.

Em contraposição às figurações de vassalagem ao soberano, como vimos acima, Freud (1905/1927), aponta a partir dos mecanismos do chiste e do humor, para a possibilidade de um laço capaz de recompor os termos de uma trama discursiva, abrindo dessa maneira lugar para o inusitado. E isso tendo em conta o prazer que pode ser produzido no coletivo, que conta com a capacidade de diluir categorias fixadas de antemão e é insubmisso a qualquer forma de alienação e idealização em figurações de autoridade. O que indica que a transmissão comparece em sua forma resistente e em nada atrelada a qualquer normatividade. Algo escapa, à maneira do chiste, e se presentifica na música capaz de estremecer nossas balizas identitárias e furar fronteiras. Vale ressaltar que hoje a música composta pelos Racionais MC's é ouvida de ambos os lados da ponte.

A força política dessa expressividade nas próprias periferias, e sua irrelevância entre outros setores sociais, sugere pertencimento a mundos sociais distintos, que se expressam em estéticas polarizadas, mas que, paradoxalmente, são mutuamente referidas. Qualquer playboy paulista conhece há muito os Racionais MC's e saberia cantar junto muitas de suas letras. Um tênis de marca, um carro ou uma moto esportivos despertam desejos muito similares em adolescentes de periferia e de colégios de elite (FRELTRAN, 2013, p.11).

Tal qual pudemos percorrer no entendimento do chiste e do humor, as narrativas testemunham um investimento libidinal que procura, ainda que em uma realidade adversa, buscar elementos para a consecução do desejo. Dizer que *eu sou apenas um rapaz latino-americano/efeito colateral que o seu sistema fez*, como faz Mano Brown, é abordar avesso da ideia de um bem supremo, marcando sua diferença e singularidade, e lançar-se no percurso claudicante de assumir a condição do desejo como causa. Uma posição que revela a incompletude de qualquer saber, e que vai se desenrolando nas tramas que as letras apresentam, e que interroga as certezas imaginárias que estão sempre encarceradas em um campo narcísico. Sem dúvida, uma via ética que em nada busca remediar a dor de existir em algo materializado, mas sim naquilo que Lacan aponta como não ceder de seu desejo. Um caminho que aponta para uma política possível para a psicanálise.

Nesse sentido, trata-se de uma produção que consegue elevar o inaudito a patamares de inteligibilidade, e que flui e atravessa fronteiras a expensas de posições

institucionais asseguradas pela indústria cultural. Transitando nas margens, são formas de vida que têm procurado escapar da posição de legisladores ou de intérpretes, e que buscam a partir da dimensão do vivido – que em absoluto significa puro reflexo do real – construir ferramentas que tornem possível que o padecimento individual se transubstancie em cultura, em partilha. Os tambores de outrora são ainda ouvidos em seus trabalhos, evocando a tradição de minorar o sofrimento através do canto e da dança, formas conhecidas através das quais se operava o resgate do corpo e da dignidade perdidos no trabalho escravo, e fazem ecoar no presente o que os anima: serem livres.

1998, o clipe musical *Diário de um detento* dos Racionais MC's foi premiado na principal categoria do Vídeo Music Brasil, promovido pelo canal MTV, e transmitido ao vivo em rede nacional. O grupo comparece acompanhado por uma comitiva de cerca de quarenta pessoas, que comemoraram ruidosamente a vitória nos bastidores. Após uma discussão, os integrantes dos Racionais aceitam subir ao púlpito para receber o prêmio. Quem fala primeiro é Ice Blue: “esse prêmio que a gente ganhou é de vários manos como esses aqui”, apontando para a comitiva; “essa rapaziada aqui, tudo descendente de preto”. Depois vem KL Jay:

Nos lugar mais longe da cidade, nos lugar mais distante do país, meu povo não tem TV a cabo nem o conversor pra pegar a MTV e assistir Yo Rap²⁵ e assistir isso aqui que ta acontecendo. Mas mesmo assim, esse prêmio vai pra todo o meu povo que veio da África, enriqueceu a América do Norte. E o que sobrou prá nós foi as favela, foi as cadeia...

Nesse momento ele é interrompido pelo apresentador do programa, Carlinhos Brown – que vestia um colete vermelho brilhante de lantejoulas, um par de asas e um cocar feito de plumas negras – que começa a cantar com voz firme, e apontando o dedo para KL Jay,

²⁵ Yo! MTV RAPS é um programa de TV norte-americano que reúne grupos de rap e hip-hop

*Sou personificado pelo fenômeno da natureza
E de certo modo tornam-se sincréticas
Temos também outras divindades
Proclamadas Olorum
Que para nós não é pessoa
A seguir o universo de todos os orixás*

*Pelourinho que ontem atuou
É visitado hoje por muita gente de cor
Pelourinho que ontem atuou
Fotografado hoje por muita gente de cor.*

Carlinhos Brown para de cantar, KL Jay retoma a palavra e continua seu discurso de agradecimento repetindo o que havia dito. Na sequência, Mano Brown e Edi Rock também fazem seus agradecimentos: agradecem aos manos, tanto os que estão em liberdade, como os que estão presos, indicando pavilhões e celas dos vários presídios da cidade.

De um lado a conciliação que despotencializa a confrontação política; de outro o discurso que não cede. Até quando pode durar a tentativa de silenciamento dos manos?

CONSIDERAÇÕES FINAIS

*[...] e assim vai se encerrar o canto de um cantor
Com voz no pelourinho e ares de senhor
Cantor atormentado
Herdeiro sará
Do nome e do renome
De um feroz senhor de engenho
E das mandingas de um escravo
Que no engenho enfeitiçou Sinhá
(Sinhá, João Bosco / Chico Buarque)*

A morte violenta de jovens hoje no Brasil é, sem dúvida, algo da ordem da aberração. Uma morte que tem cor, localização geográfica e situação sócio-econômica bastante definidas. As vítimas dessas mortes são tidas como inoperantes, incultas e violentas. Suas vidas têm a marca excessiva da violência que não encontra justificativa plausível. O que esses corpos trazem à tona para que seja necessário seu apagamento? Nosso esforço foi o de perguntar aos jovens, através do rap, qual a leitura que eles fazem da experiência de ocupar esse lugar, o de corpos descartáveis.

Como discutimos, prevalece hoje um discurso que procura encarcerar essas subjetividades em categorias de periculosidade, nas quais é o medo do crime que passa a ser aquilo que pauta a vida em comum. Ainda que a violência perpassasse a história da humanidade, é fundamental que se marque a posição de que isso em absoluto é algo naturalizado, ou seja, não se pode naturalizar todo o tipo de violência a partir desse argumento. A voz da juventude das periferias vem mostrando isso de forma contundente, marcando um lugar que não é de oposição, mas sim de continuidade (no verso dos Racionais MC's, *o efeito colateral do que o seu sistema fez*): a periferia existe para que os centros mais bem equipados existam.

Ao marcar seu lugar de *efeito colateral* marcam também uma visão política que não vem atrelada a qualquer bandeira partidária, mas sim a um programa que encena as experiências cotidianas, o vivido, e a partir daí busca recodificar em outros termos a imagem de degradação que lhes é conferida. As letras do rap aqui apresentadas vão narrando a tentativa de dar corpo tanto a uma experiência cotidiana, compartilhada por esses jovens, como à desconstrução de um discurso que propaga a inviabilidade política e social das periferias.

Tanto a naturalização da violência quanto a violência como instrumento de dominação acabam por se articular em formas privilegiadas pelas quais a periferia vem sendo abordada. O que prevalece em ambas é a cegueira social nelas implicadas. Como foi visto acima, o mecanismo do desmentido descrito por Freud testemunha a manutenção de uma gramática de ilusão no ego, que recorre a uma cisão com o intuito de escamotear conflitos. Além disso, também como foi discutido a partir do pensamento de Hanna Arendt, o uso instrumental da violência se faz necessário quando o poder do coletivo claudica.

Os jovens têm sido o principal alvo dessa leitura política: o discurso que ora criminaliza, ora faz uso abusivo de um vocabulário segregador e classificatório, e ora relega esses corpos à anomia e invisibilidade, propaga o circuito perverso que faz migrar o conflito – que tem raízes profundas em um modelo construído sobre o pano de fundo de uma brutal desigualdade social – do antagonismo do tecido social para um antagonismo civilização/barbárie. Ademais, quaisquer tentativas de insurgência por parte dos jovens são prontamente criminalizadas: são vistas como manifestações violentas e consequência de incivilidade e falta de cultura, e por isso interpretadas como entraves, resíduos arcaicos, que impedem o curso do desenvolvimento da sociedade e devem ser duramente reprimidas.

A posição política que muitos jovens vêm encenando em suas produções, das quais ao longo desse trabalho destacamos o rap dos Racionais MC's, responde a isso de maneira contundente: nem a submissão, nem o papel do perigoso. A partir daí apontam uma terceira via, qual seja, recodificar essas imagens em outros termos. Um desses caminhos tem sido o Hip-Hop.

E é dessa afirmação que se pode vislumbrar o potencial político que habita as margens da cidade. Ao se recusarem a ser aquilo que instaura a desordem e o caos na vida urbana (o que seria encarnar aquilo que lhes é demandado insistentemente), desvelam o quanto a vida murada e a cidade dividida em centro e periferia são maneiras de escamotear o problema da desigualdade. Bem como desvelam uma estratégia de escamotear o mal-estar em nome da manutenção de enclaves fortificados e supostamente livres de quaisquer conflitos, que visam criar a ilusão de que a exclusão garante a vida harmônica. Nesse sentido, uma política que interroga e recusa a manipulação das massas, tal como Freud a concebe: a coesão do grupo em torno do líder/ideal pressupõe a segregação.

As narrativas produzidas pela chamada “cultura da periferia”, para além de constatar a perturbação que a crença em um coletivo todo e harmônico aporta, vêm sistematicamente desvelando o avesso dessa crença. Não se trata de pensar em termos de nós/eles, mas sim de frente e verso da mesma questão. De fato, não se trata apenas de declínio ou decadência de um projeto de sociedade, mas sim da revelação de uma contradição estrutural desse projeto, contradição que vem sendo acobertada pela fantasia de um todo sem fraturas: da cordialidade, da mestiçagem, do exotismo e do pobre, porém honesto.

Se o olhar que é direcionado a esses jovens no discurso social caminha na linha que vai da filantropia à criminalização, constatamos que alguns movimentos sociais da periferia vêm devolvendo essa mensagem que recebem se enlaçando no fluxo coletivo da cidade, e trazendo à cena aquilo que foi recalcado: a pobreza, a desigualdade, o racismo, que perpassam séculos de história no Brasil, e que exigem sua inscrição no campo simbólico. É disso que se trata quando os Racionais MC’s dizem: *Eu não sou o negro drama, eu vivo o negro drama*, posição na qual se colocam em uma perspectiva de continuidade de uma história passada que ecoa das senzalas até as periferias. Com efeito, trata-se de uma produção poética capaz de capturar o sentido da violência de uma desigualdade social brutal, rompendo padrões de enaltecimento da mestiçagem como uma versão conciliatória do pacto social, e dessa forma expondo as mazelas de uma história insistentemente escamoteada por um paternalismo autoritário.

Tais narrativas apresentam uma especificidade importante: as “armas” usadas para a desconstrução dessa imagem de caos e barbárie lançada pelas elites sobre os jovens são a música, filmes, teatro, literatura, dança. Através dessas armas muitos dos jovens moradores das periferias vêm resistindo a uma figuração perversa que lhes vem sendo imposta, explicando nessas produções tanto os porquês como os impactos subjetivos e sociais de viver nessa situação à margem da sociedade. Essas produções resgatam um passado de escravidão e submissão a partir do que é experienciado no presente, o que promove uma (re)construção simbólica da experiência do que é ser hoje um jovem morador das periferias. Soma-se a isso o fato de serem ações, e podemos dizer atos políticos, que vêm prescindindo de apoio e financiamento públicos na grande maioria das vezes, sendo construídas e organizadas na dimensão do vivido, do comunal e nas relações de vizinhança.

A pesquisa centrada nas letras dos Racionais MC’s, e a capacidade que essas letras apresentam de atravessar fronteiras nos levaram a pensar a transmissão articulada

ao chiste e ao humor, possibilidades de laço social que têm forte analogia com o empenho que esses jovens têm demonstrado para afirmar um lugar que lhes é próprio. A existência de tais ações, no nosso entender atos políticos, nos levou a interrogar formas possíveis de laços que se constituem às expensas de figuras ideais, e que por isso são capazes de oferecer posições aos sujeitos que não a melancolia, o masoquismo e a vassalagem.

Os estudos dos chistes e do humor apontam caminhos possíveis de entendimento, por mostrarem a possibilidade de laços construídos na partilha e fruição conjuntas, mostrando que a condição da renúncia pulsional, necessária para a construção do edifício social, não está necessariamente atrelada a uma posição resignada. São modalidades de laço que, ao promoverem uma alteração na trama discursiva, criam condições para a emergência do novo, do inusitado e, portanto, têm capacidade de subverter e desconstruir normatividades, ampliando e ressignificando os termos de um discurso.

Nesse sentido, os chistes e o humor, por apontarem para a produção de um prazer coletivo, e esse é um ponto fundamental no Hip-Hop, via um afeto que inarredavelmente solicita ser partilhado e transmitido, possuem um viés eminentemente político: testemunham a favor de laços capazes de produzir uma narrativa que migra do mais particular de um sujeito para o público, bem como capaz de depor toda forma de idealização e alienação em formas de autoridade.

Essas considerações permitem elucidar de que maneira os jovens das periferias, munidos de caixas de som, microfones, coreografias, poesias, sprays, vêm inscrevendo a experiência das marginalidades na cultura. A dor de uma vida fragmentada e degradada se mistura na paleta dessas manifestações e pode transformar a passividade, o que não soaria inusitado frente às experiências a que estão cotidianamente expostos, em um movimento ativo de tentativa de transformação.

Com efeito, uma posição que vai ao encontro daquilo que entendemos ser a ética do ponto de vista da psicanálise: não ceder de seu desejo significa separar-se das exigências impostas por qualquer ideal, inventando novos destinos.

Uma narrativa que busca restituir a palavra sequestrada pela perpetuação das desigualdades, o racismo e a violência policial – continuidade de uma herança colonial, da aberração da gramática escravagista, inscritas em nossa história –, fazendo a palavra circular em novos corpos, em novas expressividades: do tambor aos *scratches*, da capoeira ao *break*, trata-se do imperativo de transmitir as marcas de uma experiência

ainda não completamente representada, e que exige não ser confundida com a barbárie, construindo um percurso que vai do vivido nas periferias para o passado do cativo, e que aponta para um projeto identificatório possível.

ANEXO

ÁLBUM HOLOCAUSTO URBANO

(1990)

BECO SEM SAÍDA

(EDI ROCK E KL JAY)

*Às vezes eu paro e reparo, fico a pensar
Qual seria meu destino senão cantar
Um rejeitado, perdido no mundo, é um bom exemplo
Irei fundo no assunto, fique atento
A sarjeta é um lar não muito confortável
O cheiro é ruim, insuportável
O viaduto é o reduto nas noites de frio
Onde muitos dormem, e outros morrem, ouviu?
São chamados de indigentes pela sociedade
A maioria negros, já não é segredo, nem novidade
Vivem como ratos jogados,
Homens, mulheres, crianças,
Vítimas de uma ingrata herança
A esperança é a primeira que morre
E sobrevive a cada dia a certeza da eterna miséria
O que se espera de um país decadente
Onde o sistema é duro, cruel, intransigente*

Beco sem saída!

*Mas muitos não progridem porque na verdade assim querem
Ficam inertes, não se movem, não se mexem
Sabe por que se sujeitaram a essa situação?
Não pergunte pra mim, tire você a conclusão
Talvez a base disso tudo esteja em vocês mesmos
E a consequência é o descrédito de nós negros
Por culpa de você, que não se valoriza
Eu digo a verdade, você me ironiza
A conclusão da sociedade é a mesma
Que, com frieza, não analisa, generaliza
E só critica, o quadro não se altera e você
Ainda espera que o dia de amanhã será bem melhor
Você é manipulado, se finge de cego
Agir desse modo, acha que é o mais certo
Fica perdida a pergunta, de quem é a culpa
Do poder, da mídia, minha ou sua?
As ruas refletem a face oculta
De um poema falso, que sobrevive às nossas custas
A burguesia, conhecida como classe nobre*

*Tem nojo e odeia a todos nós, negros pobres
Por outro lado, adoram nossa pobreza
Pois é dela que é feita sua maldita riqueza*

Beco sem saída !

*-É, meu mano KL Jay. O poder mente, ilude, e domina
A maioria da população, carente da educação e cultura.
E é dessa forma que eles querem que se proceda. Não é verdade?
-É, pode crê!*

*Nascem, crescem, morrem, passam despercebidos
E a saída é esta vida bandida que levam roubando,
Matando, morrendo, entre si se acabando
Ei mano, dê-nos ouvidos!
Os poderosos ignoram os direitos iguais
Desprezam e dizem que vivam como mendigos a mais
Não sou um mártir que um dia irá te salvar
No momento certo, você pode se condenar
Não jogamos a culpa em quem não tem culpa
Só falamos a verdade e a nossa parte você sabe de cor
Atravesse essa muralha imaginária
Em sua cabeça, sem ter medo de falhas
Se conseguiram derrubar uma muralha real, de pedra
Você pode conseguir derrubar esta
Leia, ouça, escute, ache certo ou errado
Mas meu amigo, não fique parado
Isso tudo vai ser apenas um grito solitário
Em um porão fechado, tome cuidado,
Não esqueça o grande ditado :
Cada um por si!
Siga concordando com tudo que eu digo (normal)
Pois pra você parece mais um artigo (jornal)
Esse é o meu ponto de vista, não sou um moralista
Deixe de ser egoísta, meu camarada, persista,
É só uma questão: será que você é capaz de lutar?
É difícil, mas não custa nada tentar*

*"-Ei cara, o sentido disto tudo está em você mesmo.
Pare, pense, e acorde, antes que seja tarde demais
O dia de amanhã te espera, morô?
Edi Rock, KL Jay, Racionais!"*

*Beco sem saída! (podicrê, né não?)
Beco sem saída! (aí mano)
Beco sem saída! (certo!)
Beco sem saída!
Beco sem saída!
Beco sem saída!
Beco...beco...beco sem saída, beco sem saída, beco sem saída!*

PÂNICO NA ZONA SUL

(MANO BROWN)

Aqui é Racionais MC's, Ice Blue, Mano Brown, KLJay e eu EdyRock.

- *E aí Mano Brown, certo ?*
- *Certo não está né mano, e os inocentes quem os trará de volta?*
- *É...a nossa vida continua, e aí quem se importa ?*
- *A sociedade sempre fecha as portas mesmo...*
- *E aí Ice Blue...*
- *PÂNICO...*

*Então quando o dia escurece
Só quem é de lá sabe o que acontece
Ao que me parece prevalece a ignorância
E nós estamos sós
Ninguém quer ouvir a nossa voz
Cheia de razões calibres em punho
Difícilmente um testemunho vai aparecer
E pode crer a verdade se omite
Pois quem garante o meu dia seguinte*

*Justiçeiros são chamados por eles mesmos
Matam humilham e dão tiros a esmo
E a polícia não demonstra sequer vontade
De resolver ou apurar a verdade
Pois simplesmente é conveniente
E por que ajudariam se eles os julgam delinquentes
E as ocorrências prosseguem sem problema nenhum
Continua-se o pânico na Zona Sul.*

*Pânico na Zona Sul
Pânico...*

*Eu não sei se eles
Estão ou não autorizados
De decidir que é certo ou errado
Inocente ou culpado retrato falado
Não existe mais justiça ou estou enganado?
Se eu fosse citar o nome de todos que se foram
O meu tempo não daria pra falar MAIS...
Eu vou lembrar que ficou por isso mesmo
E então que segurança se tem em tal situação
Quanto terão que sofrer pra se tomar providência
Ou vão dar mais algum tempo e assistir a sequência
E com certeza ignorar a procedência
O sensacionalismo pra eles é o máximo
Acabar com delinquentes eles acham ótimo
Desde que nenhum parente ou então é lógico
Seus próprios filhos sejam os próximos*

*E é por isso que
Nós estamos aqui
E ai mano Ice Blue...*

*Pânico na Zona Sul
Pânico...*

*Racionais vão contar
A realidade das ruas
Que não media outras vidas
A minha e a sua
Viemos falar
Que pra mudar
Temos que parar de se acomodar
E acatar o que nos prejudica
O medo
Sentimento em comum num lugar
Que parece sempre estar esquecido
Desconfiança insegurança mano
Pois já se tem a consciência do perigo
E ai?
Mal te conhecem consideram inimigo
E se você der o azar de apenas ser parecido
Eu te garanto que não vai ser divertido
Se julgam homens da lei
Mas à respeito eu não sei
Muito cuidado eu terei
Scracth KLJay
Eu não serei mais um porque estou esperto
Do que acontece Ice Blue
Pânico na Zona Sul*

*Pânico na Zona Sul
Pânico...*

*Ei Brown
Você acha que o problema acabou?
Pelo contrário ele apenas começou
Não perceberam que agora se tornaram iguais
Se inverteram e também são marginais Mas...
Terão que ser perseguidos e esclarecidos
Tudo e todos até o último indivíduo
Porém se nos quisermos que as coisas mudem
Ei Brown qual será a nossa atitude?
A mudança estará em nossa consciência
Praticando nossos atos com coerência
E a consequência será o fim do próprio medo
Pois quem gosta de nós somos nós mesmos
Tipo porque ninguém cuidará de você
Não entre nessa a toa*

*Não de motivo pra morrer
Honestidade nunca será demais
Sua moral não se ganha, se faz
Não somos donos da verdade
Porém não mentimos
Sentimos a necessidade de uma melhoria
A nossa filosofia é sempre transmitir
A realidade em si
Racionais MC's*

*Pânico na Zona Sul
Pânico...*

*Certo, certo...Então irmão
Volte a atenção pra você mesmo
E pense como você tem vivido até hoje certo?
Quem gosta de você é você mesmo
Nós somos Racionais MC's
DJ KLJay, Ice Blue, Edy Rock e eu...Brown.
PAZ...*

Pânico...

*

ÁLBUM RAIIO-X DO BRASIL (1993)

FIM DE SEMANA NO PARQUE (MANO BROWN)

*"1993, fudidamente voltando, Racionais
Usando e abusando da nossa liberdade de expressão
Um dos poucos direitos que o jovem negro ainda tem nesse país
Você está entrando no mundo da informação, auto-conhecimento, denúncia e diversão
Esse é o Raio X do Brasil, seja bem vindo"*

"A toda comunidade pobre da zona sul"

*Chegou fim de semana todos querem diversão
Só alegria nós estamos no verão, mês de janeiro
São Paulo, zona sul
Todo mundo à vontade, calor céu azul
Eu quero aproveitar o sol
Encontrar os camaradas prum basquetebol
Não pega nada
Estou a uma hora da minha quebrada
Logo mais, quero ver todos em paz*

*Um, dois, três carros na calçada
Feliz e agitada toda "prayboyzada"
As garagens abertas eles lavam os carros
Desperdiçam a água, eles fazem a festa
Vários estilos vagabundas, motocicletas
Coroa rico boca aberta, isca predileta*

*De verde florescente queimada sorridente
A mesma vaca loura circulando como sempre
Roda a banca dos playboys do Guarujá
Muitos manos se esquecem na minha não cresce
Sou assim e tô legal, até me leve a mal
Malicioso e realista sou eu Mano Brown*

*Me dê quatro bons motivos pra não ser
Olha o meu povo nas favelas e vai perceber
Daqui eu vejo uma caranga do ano
Toda equipada e um tiozinho guiando*

*Com seus filhos ao lado estão indo ao parque
Eufóricos brinquedos eletrônicos
Automaticamente eu imagino
A molecada lá da área como é que tá
Provavelmente correndo pra lá e pra cá
Jogando bola descalços nas ruas de terra
É, brincam do jeito que dá*

*Gritando palavrão é o jeito deles
Eles não têm videogame e às vezes nem televisão
Mas todos eles têm um dom São Cosme e São Damião
A única proteção*

*No último natal Papai Noel escondeu um brinquedo
Prateado, brilhava no meio do mato
Um menininho de 10 anos achou o presente
Era de ferro com 12 balas no pente
O fim de ano foi melhor pra muita gente*

*Eles também gostariam de ter bicicletas
De ver seu pai fazendo cooper tipo atleta
Gostam de ir ao parque e se divertir
E que alguém os ensinasse a dirigir
Mas eles só querem paz e mesmo assim é um sonho
Fim de semana no Parque Santo Antônio*

*Vamos passear no parque
Deixa o menino brincar
Fim de semana no parque
Vamos passear no parque*

Vou rezar pra esse domingo não chover

*Olha só aquele clube que da hora
Olha aquela quadra, olha aquele campo, olha*

*Olha quanta gente
Tem sorveteria, cinema, piscina quente
Olha quanto boy, olha quanta mina
Afoga essa vaca dentro da piscina
Tem corrida de kart dá pra ver
É igualzinho o que eu vi ontem na TV*

*Olha só aquele clube que da hora,
Olha o pretinho vendo tudo do lado de fora
Nem se lembra do dinheiro que tem que levar
Do seu pai bem louco gritando dentro do bar
Nem se lembra de ontem, de hoje e o futuro
Ele apenas sonha através do muro...*

*Milhares de casas amontoadas
Ruas de terra esse é o morro, a minha área me espera
Gritaria na feira (vamos chegando!)
Pode crer eu gosto disso mais calor humano*

*Na periferia a alegria é igual
É quase meio dia a euforia é geral
É lá que moram meus irmãos, meus amigos
E a maioria por aqui se parece comigo
E eu também sou o bam, bam, bam e o que manda
O pessoal desde às 10 da manhã está no samba
Preste atenção no repique e atenção no acorde
(Como é que é Mano Brown?)
Pode crer pela ordem*

*A número, número 1 em baixa renda da cidade
Comunidade zona sul é, dignidade
Tem um corpo no escadão, a tiazinha desce o morro
Polícia a morte, polícia socorro*

*Aqui não vejo nenhum clube poliesportivo
Pra molecada frequentar, nenhum incentivo
O investimento no lazer é muito escasso
O centro comunitário é um fracasso*

*Mas aí, se quiser se destruir está no lugar certo
Tem bebida e cocaína sempre por perto
A cada esquina 100, 200 metros
Nem sempre é bom ser esperto*

Schmith, Taurus, Rossi, Dreher ou Campari

*Pronúncia agradável, estrago inevitável
Nomes estrangeiros que estão no nosso meio pra matar m.e.r.d.a.*

*Como se fosse ontem ainda me lembro
Sete horas sábado 4 de dezembro
Uma bala uma moto com dois imbecis
Mataram nosso mano que fazia o morro mais feliz
E indiretamente ainda faz, mano Rogério esteja em paz
Vigiando lá de cima
A molecada do Parque Regina*

*Vamos passear no parque
Deixa o menino brincar
Fim de semana no parque
Vamos passear no parque
Vou rezar pra esse domingo não chover*

*Tô cansado dessa porra de toda essa bobagem
Alcoolismo, vingança, treta, malandragem
Mãe angustiada, filho problemático
Famílias destruídas, fins de semana trágicos
O sistema quer isso, a molecada tem que aprender
Fim de semana no Parque Ipê*

*Vamos passear no parque
Deixa o menino brincar
Fim de semana no parque
Vamos passear no parque
Vou rezar pra esse domingo não chover*

*Pode crer Racionais MC's e Negritude Júnior juntos
Vamos investir em nós mesmos, mantendo distância das
drogas e do alcool"*

*Aí rapaziada do Parque Ipê, Jardim São Luiz, Jardim Ingá, Parque Arariba, Vaz de
Lima
Morro do Piolho, Vale das Virtudes e Pirajussara*

É isso aí Mano Brown (é isso aí Netinho, paz à todos).

HOMEM NA ESTRADA (MANO BROWN)

*Um homem na estrada recomeça sua vida
Sua finalidade: a sua liberdade
Que foi perdida, subtraída
E quer provar a si mesmo que realmente mudou
Que se recuperou e quer viver em paz
Não olhar para trás, dizer ao crime: nunca mais!*

*Pois sua infância não foi um mar de rosas, não
Na FEBEM, lembranças dolorosas, então
Sim, ganhar dinheiro, ficar rico, enfim
Muitos morreram sim, sonhando alto assim
Me digam quem é feliz, quem não se desespera
Vendo nascer seu filho no berço da miséria.
Um lugar onde só tinham como atração
O bar e o candomblé pra se tomar a benção
Esse é o palco da história que por mim será contada
Um homem na estrada*

*Equilibrado num barranco, um cômodo mal acabado e sujo
Porém, seu único lar, seu bem e seu refúgio
Um cheiro horrível de esgoto no quintal
Por cima ou por baixo, se chover será fatal
Um pedaço do inferno, aqui é onde eu estou
Até o IBGE passou aqui e nunca mais voltou
Numerou os barracos, fez uma pá de perguntas
Logo depois esqueceram, filha da puta!
Acharam uma mina morta e estuprada
deviam estar com muita raiva
"Mano, quanta paulada!"
Estava irreconhecível, o rosto desfigurado
Deu meia noite e o corpo ainda estava lá
Coberto com lençol, ressecado pelo sol, jogado
O IML estava só dez horas atrasado
Sim, ganhar dinheiro, ficar rico, enfim
Quero que meu filho nem se lembre daqui
Tenha uma vida segura.
Não quero que ele cresça com um "oitão" na cintura
E uma "PT" na cabeça.
E o resto da madrugada sem dormir, ele pensa
O que fazer para sair dessa situação
Desempregado então
Com má reputação
Viveu na detenção
Ninguém confia não
E a vida desse homem para sempre foi danificada
Um homem na estrada*

Um homem na estrada

*Amanhece mais um dia e tudo é exatamente igual
Calor insuportável, 28 graus
Faltou água, já é rotina, monotonia
Não tem prazo pra voltar, hã! Já fazem cinco dias
São dez horas, a rua está agitada
Uma ambulância foi chamada com extrema urgência
Loucura, violência, exagerado
Estourou a própria mãe, estava embriagado*

*Mas bem antes da ressaca ele foi julgado
Arrastado pela rua o pobre do elemento
O inevitável linchamento, imaginem só!
Ele ficou bem feio, não tiveram dó
Os ricos fazem campanha contra as drogas
E falam sobre o poder destrutivo dela
Por outro lado promovem e ganham muito dinheiro
Com o álcool que é vendido na favela*

*Empapuçado ele sai, vai dar um rolê
Não acredita no que vê, não daquela maneira
Crianças, gatos, cachorros disputam palmo a palmo
Seu café da manhã na lateral da feira
Molecada sem futuro, eu já consigo ver
Só vão na escola pra comer, apenas, nada mais
Como é que vão aprender sem incentivo de alguém
Sem orgulho e sem respeito
Sem saúde e sem paz?*

*Um mano meu tava ganhando um dinheiro
Tinha comprado um carro
Até Rolex tinha!
Foi fuzilado à queima roupa no colégio
Abastecendo a playboyzada de farinha
Ficou famoso, virou notícia
Rendeu dinheiro aos jornais, ham!, cartaz à polícia
Vinte anos de idade, alcançou os primeiros lugares
Superstar do Notícias Populares!*

*Uma semana depois chegou o crack
Gente rica por trás, diretoria
Aqui, periferia, miséria de sobra
Um salário por dia garante a mão-de-obra
A clientela tem grana e compra bem
Tudo em casa, costa quente de sócio
A playboyzada muito louca até os ossos
Vender droga por aqui, grande negócio.
Sim, ganhar dinheiro ficar rico enfim
Quero um futuro melhor, não quero morrer assim,
Num necrotério qualquer, um indigente sem nome e sem nada
O homem na estrada*

*Assaltos na redondeza levantaram suspeitas
logo acusaram favela para variar
E o boato que corre é que esse homem está
Com o seu nome lá na lista dos suspeitos, pregada na parede do bar.*

*A noite chega e o clima estranho no ar
E ele sem desconfiar de nada, vai dormir tranquilamente
Mas na calada caguetaram seus antecedentes*

*Como se fosse uma doença incurável
No seu braço a tatuagem, DVC, uma passagem, 157 na lei
No seu lado não tem mais ninguém*

*A Justiça Criminal é implacável
Tiram sua liberdade, família e moral
Mesmo longe do sistema carcerário
Te chamarão para sempre de ex presidiário
Não confio na polícia, raça do caralho.
Se eles me acham baleado na calçada
Chutam minha cara e cospem em mim, é
Eu sangraria até a morte
Já era, um abraço!.
Por isso a minha segurança eu mesmo faço*

*É madrugada, parece estar tudo normal.
Mas esse homem desperta, pressentindo o mal
Muito cachorro latindo
Ele acorda ouvindo barulho de carro e passos no quintal
A vizinhança está calada e insegura
Premeditando o final que já conhecem bem
Na madrugada da favela não existem leis
Talvez a lei do silêncio, a lei do cão talvez*

*Vão invadir o seu barraco, é a polícia!
Vieram pra arregaçar, cheios de ódio e malícia
Filhos da puta, comedores de carniça!
Já deram minha sentença e eu nem tava na "treta"
Não são poucos e já vieram muito loucos
Matar na crocodilagem, não vão perder viagem
Quinze caras lá fora, diversos calibres, e eu apenas
Com uma "treze tiros" automática
Sou eu mesmo e eu, meu Deus e o meu orixá
No primeiro barulho, eu vou atirar.
Se eles me pegam, meu filho fica sem ninguém
É o que eles querem: mais um "pretinho" na FEBEM.*

*Sim, ganhar dinheiro, ficar rico enfim
A gente sonha a vida inteira e só acorda no fim
Minha verdade foi outra, não dá mais tempo pra nada
Bang! Bang! Bang!*

*Homem mulato aparentando
Entre vinte e cinco e trinta anos
É encontrado morto na estrada do
M'Boi Mirim sem número
Tudo indica ter sido acerto de contas entre quadrilhas rivais.
Segundo a polícia, a vítima tinha vasta ficha criminal.*

MANO NA PORTA DO BAR

(EDI ROCK E MANO BROWN)

*Você viu aquele mano na porta do bar?
Jogando um bilhar descontraído e pá
Cercado de uma pá de camaradas
Da área uma das pessoas mais consideradas
Ele não deixa brecha, não fode ninguém
Adianta vários lados sem olhar quem
Tem poucos bens, mais que nada
Um fusca 73 e uma mina apaixonada
Ele é feliz e tem o que sempre quis
Uma vida humilde porém sossegada
Um bom filho um bom irmão,
Um cidadão comum com um pouco de ambição
Tem seus defeitos, mas sabe relacionar
Você viu aquele mano na porta do bar
(aquele mano)*

*Você viu aquele mano na porta do bar
Ultimamente andei ouvindo ele reclamar
Da sua falta de dinheiro, era problema
Que a sua vida pacata já não vale a pena
Queria ter um carro confortável
Queria ser uma cara mais notado
Tudo bem até aí nada posso dizer
Um cara de destaque também quero ser
Ele disse que a amizade é pouca
Disse mais, que seu amigo é dinheiro no bolso
Particularmente para mim não tem problema nenhum
Por mim cada um, cada um
A lei da selva consumir é necessário
Compre mais, compre mais
Supere o seu adversário,
O seu status depende da tragédia de alguém,
É isso, capitalismo selvagem
Ele quer ter mais dinheiro, o quanto puder
Qual que é desse mano ?
Sei lá qual que é
Sou Mano Brown, a testemunha ocular
Você viu aquele mano na porta do bar?
(Aquele mano)*

- *Quem é aqueles mano que tava andando com você ontem a noite?*
- *É uns mano diferente aí que tá rolando de outra quebrada aí, mas é o seguinte, eu tô agarrando os mano de qualquer jeito, certo ?*
- *Nós somo aqui da área mano!?*
- *Não tem nada a ver com você!!!*
- *Já era meu irmão ! já era !!!*
- *Qual que é ? Num tô te entendendo, explica isso aí direito...*
- *Movimento é dinheiro meu irmão...*

- *Você nunca me deu nada!!! "*
Você viu aquele mano na porta do bar?
Ele mudou demais de uns tempos para cá
Cercado de uma pá de tipo estranho
Que promete pra ele o mundo dos sonhos
Ele está diferente não é mais como antes
Agora anda armado a todo instante
Não precisa mais dos aliados
Negociantes influentes estão ao seu lado
Sua mina apaixonada, linda e solitária
Perdeu a posição agora ele tem várias...
Várias mulheres, vários clientes, vários artigos,
Vários dólares e vários inimigos.
No mercado da droga o mais falado
O mais foda, em menos de um ano subiu de cotação
Ascensão meteórica, contagem numérica,
Farinha impura, o ponto que mais fatura
Um traficante de estilo, bem peculiar
Você viu aquele mano na porta do bar?
(Aquele mano)
Ele matou um feinho a sangue frio
As sete horas da noite,
Uma pá de gente viu e ouviu, à distância
Dia de cobrança, a casa estava cheia
Mãe, mulher e criança
Quando gritaram o seu nome no portão
Não tinha grana pra pagar, perdão é coisa rara
Tomou dois tiros no meio da cara
A lei da selva é assim, predatória
Click, cleck, BUM, preserve a sua glória
Transformação radical, estilo de vida
Ontem sossegado e tal
Hoje um homicida
Ele diz que se garante e não tá nem aí
Usou e viciou a molecada daqui
Eles estão na dependência doentia
Não dormem a noite, roubam à noite
Pra cheirar de dia
O tal do vírus dos negócios, muita perícia
Ele dá baixa, ele ameaça, truta da polícia
Não tem pra ninguém no momento é o que há
Você viu aquele mano na porta do bar?
(Aquele mano)
 - *E aí mano, e aquela fita de ontem a noite ?*
 - *Foi um mano e tal que me devia, mó pilantra safado, queria medá*
perdido... - Negócio é negócio, deve pra mim é a mesma coisa que
dever pro capeta, dei dois tiro na cara dele, já era... virou os olhos.
 - *Mas e agora, como é que fica!?*
 - *Ih...Sai fora!!! Sai, Sai!!!*
Você tá vendo o movimento na porta do bar?

*Tem muita gente indo pra lá, o que será?
Daqui apenas posso ver uma fita amarela
Luzes vermelhas e azuis piscando em volta dela
Informações desencontradas, gente indo e vindo
Não tô entendendo nada, vários rostos sorrindo
Ouço um moleque dizer, mais um cuzão da lista
Dois fulanos numa moto, única pista
Eu vejo manchas no chão, eu vejo um homem ali
É natural pra mim, infelizmente
A lei da selva é traiçoeira, surpresa
Hoje você é o predador, amanhã é a presa
Já posso imaginar, vou confirmar
Me aproximei da multidão e obtive a resposta
Você viu aquele mano na porta do bar?
Ontem a casa caiu com uma rajada nas costas...*

*

ÁLBUM SOBREVIVENDO NO INFERNO
(1997)

CAPÍTULO 4, VERSÍCULO 3
(MANO BROWN)

*60% dos jovens de periferia sem antecedentes criminais já sofreram violência policial
A cada 4 pessoas mortas pela polícia, 3 são negras
Nas universidades brasileiras apenas 2% dos alunos são negros
A cada 4 horas, um jovem negro morre violentamente em São Paulo
Aqui quem fala é Primo Preto, mais um sobrevivente*

*Minha intenção é ruim
Esvazia o lugar
Eu tô em cima, eu tô afim
Um, dois pra atirar
Eu sou bem pior do que você tá vendo
O preto aqui não tem dó
É 100% veneno
A primeira faz bum, a segunda faz tá
Eu tenho uma missão e não vou parar
Meu estilo é pesado e faz tremer o chão
Minha palavra vale um tiro e eu tenho muita munição
Na queda ou na ascensão, minha atitude vai além
E tenho disposição pro mal e pro bem*

*Talvez eu seja um sádico
Ou um anjo
Um mágico
O juiz ou o réu
Um bandido do céu*

*Malandro ou otário
Padre sanguinário
Franco atirador se for necessário
Revolucionário
Insano
Ou marginal
Antigo e moderno
Imortal
Fronteira do céu com o inferno
Astral imprevisível
Como um ataque cardíaco
No verso
Violentamente pacífico
Verídico
Vim pra sabotar seu raciocínio
Vim pra abalar o seu sistema nervoso e sanguíneo
Pra mim ainda é pouco
Brown cachorro louco
Número 1 dia
Terrorista da periferia
Uni-duni-tê
O que eu tenho pra você
Um rap venenoso ou uma rajada de PT
E a profecia se fez como previsto
1 9 9 7 depois de Cristo
A fúria negra ressuscita outra vez
Racionais capítulo 4 - versículo 3*

*Aleluia, aleluia
Racionais no ar, filha da puta, pá, pá, pá*

*Faz frio em São Paulo
Pra mim tá sempre bom
Eu tô na rua de bombeta e moletom
Dim dim dom
Rap é o som
Que emana do opala marrom
E aí
Chama o Guilherme
Chama o Vander
Chama o Dinho
E o Gui
Marquinho chama o Éder, vamo aí
Se os outros manos vem, pela ordem tudo bem
Melhor
Quem é quem no bilhar no dominó*

*Colô dois manos
Um acenou pra mim
De jaco de cetim*

De tênis, calça jeans

*Ei Brown, sai fora
Nem vai, nem cola
Não vale a pena dar ideia nesses tipo aí
Ontem à noite eu vi na beira do asfalto
Tragando a morte, soprando a vida pro alto
Ó os cara só o pó, pele o osso
No fundo do poço, traz flagrante no bolso*

*Veja bem, ninguém é mais que ninguém
Veja bem, veja bem, eles são nosso irmãos também
Mas de cocaína e crack
Whisky e conhaque
Os manos morrem rapidinho sem lugar de destaque*

*Mas quem sou eu pra falar
De quem cheira ou quem fuma
Nem dá
Nunca te dei porra nenhuma
Você fuma o que vem
Entope o nariz
Bebe tudo o que vê
Faça o diabo feliz
Você vai terminar tipo o outro mano lá
Que era um preto tipo a
Ninguém entrava numa
Mó estilo
De calça Calvin Klein
E tênis Puma
Um jeito humilde de ser
No trampo e no rolê
Curtia um funk
Jogava uma bola
Buscava a preta dele no portão da escola
Exemplo pra nós, mó moral, mó ibope
Mas começou colar com os branquinhos do shopping
Aí já era
Ih mano outra vida, outro pique
Só mina de elite
Balada, vários drink
Putaria de butique
Toda aquela porra
Sexo sem limite
Sodoma e Gomorra*

*Faz uns nove anos
Tem uns quinze dias atrás eu vi o mano
Cê tem que vê
Pedindo cigarro pros tiozinho no ponto*

*Dente tudo zoadado
Bolso sem nenhum conto
O cara cheira mal
As tia sente medo
Muito louco de sei lá o quê logo cedo
Agora não oferece mais perigo
Viciado
Doente
Fudido
Inofensivo*

*Um dia um PM negro veio embaçar
E disse pra eu me pôr no meu lugar
Eu vejo um mano nessas condições: não dá
Será assim que eu deveria estar?
Irmão, o demônio fode tudo ao seu redor
Pelo rádio, jornal, revista e outdoor
Te oferece dinheiro, conversa com calma
Contamina seu caráter, rouba sua alma
Depois te joga na merda sozinho
Transforma um preto tipo A num neguinho
Minha palavra alivia sua dor
Ilumina minha alma
Louvado seja o meu senhor
Que não deixa o mano aqui desandar ah
E nem sentar o dedo em nenhum pilantra
Mas que nenhum filha da puta ignore a minha lei
Racionais capítulo 4 versículo 3*

Aleluia...aleluia...acionais no ar filha da puta, pá, pá, pá

*Quatro minutos se passaram e ninguém viu
O monstro que nasceu em algum lugar do Brasil
Talvez o mano que trampa de baixo do carro sujo de óleo
Que enquadra o carro forte na febre com sangue nos olhos
O mano que entrega envelope o dia inteiro no sol
Ou o que vende chocolate de farol em farol
Talvez o cara que defende o pobre no tribunal
Ou que procura vida nova na condicional
Alguém num quarto de madeira lendo à luz de vela
Ouvindo um rádio velho no fundo de uma cela
Ou da família real de negro como eu sou
Um príncipe guerreiro que defende o gol*

*E eu não mudo mas eu não me iludo
Os mano cu de burro têm, eu sei de tudo
Em troca de dinheiro e um cargo bom
Tem mano que rebola e usa até batom
Vários patrícios falam merda pra todo mundo rir
Ah ah, pra ver branquinho aplaudir*

*É, na sua área tem fulano até pior
Cada um, cada um: você se sente só
Tem mano que te aponta uma pistola e fala sério
Explode sua cara por um toca fita velho
Click pláu pláu pláu e acabou
Sem dó e sem dor
Foda-se sua cor
Limpa o sangue com a camisa e manda se foder
Você sabe por quê? pra onde vai? pra quê?
Vai de bar em bar
Esquina em esquina
Pegar 50 conto
Trocar por cocaína*

*Enfim, o filme acabou pra você
A bala não é de festim
Aqui não tem dublê
Para os manos da Baixada Fluminense à Ceilândia
Eu sei, as ruas não são como a Disneylandia
De Guaianazes ao extremo sul de Santo Amaro
Ser um preto tipo A custa caro
É foda, foda é assistir a propaganda e ver
Não dá pra ter aquilo pra você
Playboy forgado de brinco: cu, trouxa
Roubado dentro do carro na avenida Rebouças
Correntinha das moça
As madame de bolsa
Dinheiro: não tive pai não sou herdeiro
Se eu fosse aquele cara que se humilha no sinal
Por menos de um real
Minha chance era pouca
Mas se eu fosse aquele moleque de touca
Que engatilha e enfia o cano dentro da sua boca
De quebrada sem roupa, você e sua mina
Um, dois
Nem me viu: já sumi na neblina
Mas não, permaneço vivo
Não sigo a mística
Vinte e sete anos contrariando a estatística
Seu comercial de TV não me engana
Eu não preciso de status nem fama
Seu carro e sua grana já não me seduz
E nem a sua puta de olhos azuis
Eu sou apenas um rapaz latino-americano
Apoiado por mais de 50 mil manos
Efeito colateral que o seu sistema fez
Racionais capítulo 4 versículo 3*

DIÁRIO DE UM DETENTO

(JOCENIR E MANO BROWN)

*São Paulo, dia 1º de outubro de 1992, 8h da manhã
Aqui estou, mais um dia
Sob o olhar sanguinário do vigia
Você não sabe como é caminhar com a cabeça na mira de uma HK
Metralhadora alemã ou de Israel
Estraçalha ladrão que nem papel
Na muralha, em pé, mais um cidadão José
Servindo o Estado, um PM bom
Passa fome, metido a Charles Bronson
Ele sabe o que eu desejo
Sabe o que eu penso
O dia tá chuvoso. O clima tá tenso
Vários tentaram fugir, eu também quero
Mas de um a cem, a minha chance é zero
Será que Deus ouviu minha oração?
Será que o juiz aceitou a apelação?
Mando um recado lá pro meu irmão:
Se tiver usando droga, tá ruim na minha mão
Ele ainda tá com aquela mina
Pode crer, moleque é gente fina
Tirei um dia a menos ou um dia a mais, sei lá
Tanto faz, os dias são iguais
Acendo um cigarro, e vejo o dia passar
Mato o tempo pra ele não me matar
Homem é homem, mulher é mulher
Estuprador é diferente, né?
Toma soco toda hora, ajoelha e beija os pés
E sangra até morrer na rua 10
Cada detento uma mãe, uma crença
Cada crime uma sentença
Cada sentença um motivo, uma história de lágrima
sangue, vidas e glórias, abandono, miséria, ódio
sofrimento, desprezo, desilusão, ação do tempo
Misture bem essa química
Pronto: eis um novo detento
Lamentos no corredor, na cela, no pátio
Ao redor do campo, em todos os cantos
Mas eu conheço o sistema, meu irmão, hã
Aqui não tem santo
Rátátátá preciso evitar
Que um safado faça minha mãe chorar
Minha palavra de honra me protege
Pra viver no país das calças bege
Tic, tac, ainda é 9h40
O relógio da cadeia anda em câmera lenta
Ratatátá, mais um metrô vai passar*

*Com gente de bem, apressada, católica
Lendo jornal, satisfeita, hipócrita
Com raiva por dentro, a caminho do Centro
Olhando pra cá, curiosos, é lógico
Não, não é não, não é o zoológico
Minha vida não tem tanto valor
Quanto seu celular, seu computador
Hoje, tá difícil, não saiu o sol
Hoje não tem visita, não tem futebol
Alguns companheiros têm a mente mais fraca
Não suportam o tédio, arruma quiaca
Graças a Deus e à Virgem Maria
Faltam só um ano, três meses e uns dias
Tem uma cela lá em cima fechada
Desde terça-feira ninguém abre pra nada
Só o cheiro de morte e Pinho Sol
Um preso se enforcou com o lençol
Qual que foi? Quem sabe? Não conta
Ia tirar mais uns seis de ponta a ponta
Nada deixa um homem mais doente
Que o abandono dos parentes
Aí moleque, me diz: então, cê qué o quê?
A vaga tá lá esperando você
Pega todos seus artigos importados
Seu currículo no crime e limpa o rabo
A vida bandida é sem futuro
Sua cara fica branca desse lado do muro
Já ouviu falar de Lúcifer?
Que veio do Inferno com moral
Um dia no Carandiru, não ele é só mais um
Comendo rango azedo com pneumonia
Aqui tem mano de Osasco, do Jardim D'Abril, Parelheiros
Mogi, Jardim Brasil, Bela Vista, Jardim Angela
Heliópolis, Itapevi, Paraisópolis
Ladrão sangue bom tem moral na quebrada
Mas pro Estado é só um número, mais nada
Nove pavilhões, sete mil homens
Que custam trezentos reais por mês, cada
Na última visita, o neguinho veio aí
Trouxe umas frutas, Marlboro, Free
Ligou que um pilantra lá da área voltou
Com Kadett vermelho, placa de Salvador
Pagando de gatão, ele xinga, ele abusa
Com uma nove milímetros embaixo da blusa
Brown: "Aí neguinho, vem cá, e os manos onde é que tá?
Lembra desse cururu que tentou me matar?"
Blue: "Aquele puta ganso, pilantra corno manso
Ficava muito doido e deixava a mina só
A mina era virgem e ainda era menor
Agora faz chupeta em troca de pó!"*

Brown: "Esses papos me incomoda
 Se eu tô na rua é foda"
 Blue: "É, o mundo roda, ele pode vir pra cá."
 Brown: "Não, já, já, meu processo tá aí
 Eu quero mudar, eu quero sair
 Se eu trombo esse fulano, não tem pá, não tem pum
 E eu vou ter que assinar um cento e vinte e um."
 Amanheceu com sol, dois de outubro
 Tudo funcionando, limpeza, jumbo
 De madrugada eu senti um calafrio
 Não era do vento, não era do frio
 Acertos de conta tem quase todo dia
 Tem outra logo mais, eu sabia
 Lealdade é o que todo preso tenta
 Conseguir a paz, de forma violenta
 Se um salafrário sacanear alguém
 leva ponto na cara igual Frankenstein
 Fumaça na janela, tem fogo na cela
 Fudeu, foi além, se pã!, tem refém
 Na maioria, se deixou envolver
 Por uns cinco ou seis que não têm nada a perder
 Dois ladrões considerados passaram a discutir
 Mas não imaginavam o que estaria por vir
 Traficantes, homicidas, estelionatários
 Uma maioria de moleque primário.
 Era a brecha que o sistema queria
 Avise o IML, chegou o grande dia
 Depende do sim ou não de um só homem
 Que prefere ser neutro pelo telefone
 Ratatatá, caviar e champanhe
 Fleury foi almoçar, que se foda a minha mãe!
 Cachorros assassinos, gás lacrimogêneo
 Quem mata mais ladrão ganha medalha de prêmio!
 O ser humano é descartável no Brasil
 Como modess usado ou bombril
 Cadeia? Claro que o sistema não quis
 Esconde o que a novela não diz
 Ratatatá! sangue jorra como água
 Do ouvido, da boca e nariz
 O Senhor é meu pastor
 Perdoe o que seu filho fez
 Morreu de bruços no salmo 23
 sem padre, sem repórter.
 sem arma, sem socorro
 Vai pegar HIV na boca do cachorro
 Cadáveres no poço, no pátio interno
 Adolf Hitler sorri no inferno!
 O Robocop do governo é frio, não sente pena
 Só ódio e ri como a hiena
 Ratatatá, Fleury e sua gangue

*Vão nadar numa piscina de sangue
Mas quem vai acreditar no meu depoimento?
Dia 3 de outubro, diário de um detento."*

*

ÁLBUM NADA COMO UM DIA APÓS O OUTRO DIA
(2002)

NEGRO DRAMA
(MANO BROWN E EDI ROCK)

*Negro drama
Entre o sucesso e a lama
Dinheiro, problemas
Inveja, luxo, fama*

*Negro drama
Cabelo crespo
E a pele escura
A ferida, a chaga
À procura da cura*

*Negro drama
Tenta ver
E não vê nada
A não ser uma estrela
Longe, meio ofuscada*

*Sente o drama
O preço, a cobrança
No amor, no ódio
A insana vingança*

*Negro drama
Eu sei quem trama
E quem tá comigo
O trauma que eu carrego
Pra não ser mais um preto fodido*

*O drama da cadeia e favela
Túmulos, sangue
Sirene, choros e vela*

*Passageiro do Brasil
São Paulo
Agonia que sobrevivem
Em meia às honras e covardias
Periferias, vielas e cortiços*

*Você deve tá pensando
O que você tem a ver com isso
Desde o início
Por ouro e prata*

*Olha quem morre
Então veja você quem mata
Recebe o mérito, a farda
Que pratica o mal*

*Me ver
Pobre, preso ou morto
Já é cultural*

*Histórias, registros
Escritos
Não é conto
Nem fábula
Lenda ou mito*

*Não foi sempre dito
Que preto não tem vez
Então olha o castelo irmão
Foi você quem fez cuzão*

*Eu sou irmão
Dos meus trutas de batalha
Eu era a carne
Agora sou a própria navalha*

*Tin, tin
Um brinde pra mim
Sou exemplo de vitórias
Trajetos e glórias, glórias*

*O dinheiro tira um homem da miséria
Mas não pode arrancar
De dentro dele
A favela*

*São poucos
Que entram em campo pra vencer
A alma guarda
O que a mente tenta esquecer*

*Olho pra trás
Vejo a estrada que eu trilhei
Mó cota
Quem teve lado a lado*

*E quem só fico na bota
Entre as frases
Fases e várias etapas
Do quem é quem
Dos mano e das mina fraca*

*Negro drama de estilo
Pra ser
E se for
Tem que ser
Se temer é milho*

*Entre o gatilho e a tempestade
Sempre a provar
Que sou homem e não covarde*

*Que Deus me guarde
Pois eu sei
Que ele não é neutro
Vigia os rico
Mas ama os que vem do gueto*

*Eu visto preto
Por dentro e por fora
Guerreiro
Poeta entre o tempo e a memória*

*Hora
Nessa história
Vejo o dólar
E vários quilates
Falo pro mano
Que não morra, e também não mate*

*O tic-tac
Não espera veja o ponteiro
Essa estrada é venenosa
E cheia de morteiro
Pesadelo*

*É um elogio
Pra quem vive na guerra
A paz nunca existiu
Num clima quente
A minha gente sua frio
Vi um pretinho
Seu caderno era um fuzil
Um fuzil*

Negro drama

*Crime, futebol, música, caraio
Eu também não consegui fugir disso aí
Eu só mais um
Forrest Gump é mato
Eu prefiro conta uma história real
Vô conta a minha*

*Daria um filme
Uma negra
E uma criança nos braços
Solitária na floresta
De concreto e aço*

*Veja
Olha outra vez
O rosto na multidão
A multidão é um monstro*

Sem rosto e coração

*Ei, São Paulo
Terra de arranha-céu
A garoa rasga a carne
É a Torre de Babel*

*Família brasileira
Dois contra o mundo
Mãe solteira
De um promissor
Vagabundo*

Luz, câmera e ação

*Gravando a cena vai
Um bastardo
Mais um filho pardo
Sem pai*

*Ei, Senhor de engenho
Eu sei
Bem quem você é
Sozinho, cê num guenta sozinho
Cê num entra a pé*

*Cê disse que era bom
E as favela ouviu, lá
Também tem
Whisky, Red Bull
Tênis Nike e fuzil*

*Admito
Seus carro é bonito
É, eu não sei fazê
Internet, videocassete
Os carro loco*

*Atrasado
Eu tô um pouco sim
Tô, eu acho*

Só que tem que

*Seu jogo é sujo
E eu não me encaixo
Eu sô problema de montão
De carnaval a carnaval
Eu vim da selva
Sou leão
Sou demais pro seu quintal*

*Problema com escola
Eu tenho mil, mil fitas
Inacreditável, mas seu filho me imita
No meio de vocês
Ele é o mais esperto
Ginga e fala gíria
Gíria não, dialeto*

*Esse não é mais seu
Ó, subiu
Entrei pelo seu rádio
Tomei, cê nem viu
Nós é isso ou aquilo*

*O quê?
Cê não dizia?
Seu filho quer ser preto
Rááá
Que ironia*

*Cola o pôster do 2Pac aí
Que tal?
Que cê diz?
Sente o negro drama
Vai
Tenta ser feliz*

*Ei bacana
Quem te fez tão bom assim?
O que cê deu*

*O que cê faz,
O que cê fez por mim?*

*Eu recebi seu tic
Quer dizer kit
De esgoto a céu aberto
E parede madeirite*

*De vergonha eu não morri
To firmão
Eis-me aqui*

*Você, não
Cê não passa
Quando o mar vermelho abrir*

*Eu sou o mano
Homem duro
Do gueto, Brown*

Obá

*Aquele louco
Que não pode errar
Aquele que você odeia
Amar nesse instante
Pele parda
Ouço funk*

*E de onde vem
Os diamantes
Da lama*

Valeu mãe

*Negro drama
Drama, drama, drama...*

*Aê, na época dos barracos de pau lá na Pedreira, onde vocês tavam?
O que vocês deram por mim?
O que vocês fizeram por mim?
Agora tá de olho no dinheiro que eu ganho
Agora tá de olho no carro que eu dirijo
Demorou, eu quero é mais
Eu quero até sua alma
Aí, o rap fez eu ser o que sou*

*Ice Blue, Edi Rock e KL Jay e toda a família
E toda geração que faz o rap
A geração que revolucionou*

*A geração que vai revolucionar
Anos 90, século 21
É desse jeito
Aê, você sai do gueto, mas o gueto nunca sai de você, morou irmão?
Você tá dirigindo um carro
O mundo todo tá de olho em você, morou?
Sabe por quê?
Pela sua origem, morou irmão?
É desse jeito que você vive
É o negro drama
Eu não li, eu não assisti
Eu vivo o negro drama, eu sou o negro drama
Eu sou o fruto do negro drama
Aí dona Ana, sem palavras, a senhora é uma rainha, rainha
Mas aê, se tiver que voltar pra favela
Eu vou voltar de cabeça erguida
Porque assim é que é
Renascendo das cinzas
Firme e forte, guerreiro de fé
Vagabundo nato!*

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVITO, M; ZALUAR, A. (Orgs). *Um século de Favela*. Rio de Janeiro: FGV, 2002.

ANDRADE, O. Manifesto Antropofágico. *Revista de Antropofagia*, ano 1, n.1, maio de 1928. Disponível em <http://www.itaucultural.org.br>

ARÁN, M. *O avesso do avesso: feminilidade e novas formas de subjetivação*. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

ARENDT, A. *Sobre a violência*. São Paulo: Civilização Brasileira, 1958/2014.

_____. *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós, 2005.

ARIÈS, P. *História social da criança e da família*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1981.

ASSOUN, P-L. *Freud e as ciências sociais: psicanálise e teoria da cultura*. São Paulo: Edições Loyola, 2012

AULAGNIER, P. *A violência da interpretação: do pictograma ao enunciado*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1979.

BADIOU, A. La ética y la cuestión de los derechos humanos. In: *ACONTECIMIENTO: revista para pensar la política*. Ano X, n. 19-20, Nov.-Dez de 2000, p. 61-74.

BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Vol. I. Obras escolhidas. São Paulo: Editora Brasiliense, 2012.

BIRMAN, J. *A constituição da psicanálise: Freud e a interpretação psicanalítica*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1991.

_____. *Psicanálise, ciência e cultura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

_____. *Por uma estilística da existência*. São Paulo: Editora 34, 1996.

- _____. *Cartografias do feminino*. São Paulo: Editora 34, 1999.
- _____. A dádiva e o Outro: sobre o conceito de desamparo no discurso freudiano. *PHYSIS: Revista de Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, n.9(2), p. 09-30, 1999.
- _____. *Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- BOSI, A. *Literatura e Resistência*. São Paulo: Companhia das Letras, 1936/2002
- BOURDIEU. *La misere Du monde*. Paris, Seuil, 1993.
- _____. *O que falar quer dizer: a economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Difel, 1998.
- BUZO, A. *Hip-Hop: dentro do movimento*. Rio de Janeiro: Aeroplano Editora, 2010.
- CALDEIRA, T. P. R. *Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo*. São Paulo: Editora 34/Edusp, 2000.
- CALLIGARIS, C. *Perversão: um laço social?* Salvador: Cooperativa Cultural Jacques Lacan, 1986.
- _____. A sedução totalitária. In: ARAGÃO, L. T.; COSTA, J.F.; SOUZA, O.; CALLIGARIS, C. (Orgs.), *Clínica do social: ensaios*. São Paulo: Escuta, 1991, p. 105-118.
- CAMARGOS, R. *Rap e a Política*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015.
- CÂNDIDO, A. Entrevista em 30/09/1996. In: JACKBSON, L., C. *A tradição esquecida nos parapeiros do Rio Bonito*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, p. 170-190, 2002.
- CÂNDIDO, A. *Literatura e sociedade*. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 1965/2006
- _____. Dialética da malandragem: Caracterização das memórias de um sargento de milícias. Brasil. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n.8, São Paulo, USP, p. 67-89, 1970.

CESAROTTO, O. A. *Tango Malandro*. São Paulo: Iluminuras, 2003.

CHALÁMOV, V. *Contos de Kolimá*. São Paulo: Editora 34, 2015.

CHAUÍ, M. Brasil: mito fundador. Porto Alegre: *Revista da Associação Psicanalítica de Porto Alegre*, n. 19, p. 23-36, outubro de 2000.

_____. *Conformismo e Resistência*. Escritos de Marilena Chauí, vol.4. Belo Horizonte: Autêntica Editora/São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2014.

CHEMAMA, R. *Elementos lacanianos para uma psicanálise do cotidiano*. Porto Alegre: CMC Editora, 2002.

COSTA, A, M. M. *A Ficção do si mesmo: a interpretação e o ato em psicanálise*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud Editora, 1998.

_____. *Corpo e escrita: relações entre memória e transmissão da experiência*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

_____. Relações entre letra e escrita nas produções em psicanálise. Brasil. Estilos da Clínica, vol.XIII, n. 24, p. 40-53. Disponível em <http://www.revistasusp/estic/article/view68523>.

COSTA, J. F. *Violência e Psicanálise*. Rio de Janeiro: Graal Editora, 1984.

_____. *Psicanálise e contexto cultural: imaginário psicanalítico, grupos e psicoterapia*. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

COUTINHO JORGE, M. A; MELLO, M. (Orgs). *Saber fazer com o real: diálogos entre psicanálise e arte*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2009.

DIAS, M. M. & FINGERMAN, D. *Por causa do pior*. São Paulo: Iluminuras, 2005.

DOBÓN, J. El Sujeto en el Laberinto de Discursos. In: *Lo público, lo privado, lo íntimo: consecuencias de la ley en el sujeto*. (pp. 43-75) Buenos Aires: Letra Viva Ediciones, 2001.

DONZELOT, J. *A polícia das famílias*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1980.

DOR, J. *O Pai e sua função em Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

DUNKER, C. I. *Mal-estar, sofrimento e sintoma*. São Paulo: Boitempo, 2015.

ENDO, P. C. *A violência no coração da cidade: um estudo psicanalítico*. São Paulo: FAPESP/Escuta, 2005.

_____. Pensamento como margem, lacuna e falta: memória, trauma, luto e esquecimento. *Revista USP*. São Paulo, n.98, p. 41-58, junho/julho/agosto 2013.

EHRENREICH, B. *Dançando nas ruas: uma história do êxtase coletivo*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2010.

EWALD, F. *Foucault, a norma e o direito*. Lisboa: Veja, 1993, p.77-125.

FELTRAN, G. S. Sobre anjos e irmãos: cinquenta anos de expressão política do “crime” numa tradição musical das periferias. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*. Brasil, n.56, p.43-72, jun. 2013. Disponível em: <http://www.revistasusp/article/view/68768>. Acesso em 15/10/2015.

FINK, B. *O Sujeito lacaniano: entre a linguagem e o gozo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

FONSECA, C. Ser mulher, mãe e pobre. In: DEL PRIORE, M. (Org.). *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2007, p. 578-606.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade*. Vol. 1. A Vontade de Saber. São Paulo: Edições Graal, 1988.

_____. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2005.

FREUD, S. *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1980.

_____. (1895) *Projeto para uma Psicologia Científica*, vol. I.

_____. (1893-1895) *Estudos sobre a Histeria*, vol. II.

_____. (1899) *Lembranças Encobridoras*, vol. III.

- _____.(1900). *A Interpretação dos Sonhos*, vol. IV-V.
- _____.(1901). *A Psicopatologia da Vida Cotidiana*, vol. VI.
- _____.(1905). *Três Ensaio sobre a Teoria da Sexualidade*, vol. VII.
- _____.(1905). *Os Chistes e sua relação com o Inconsciente*, vol. VIII.
- _____.(1907). *Delírios e Sonhos na “Gradiva” de Jensen*, vol. IX.
- _____.(1908). *Moral sexual “Civilizada” e Doença Nervosa Moderna*, vol. IX.
- _____.(1911). *Formulações sobre os dois Princípios do funcionamento Mental*, vol. XII.
- _____.(1913). *Totem e Tabu*, vol. XIII.
- _____.(1914). *Sobre o Narcisismo: uma introdução*, vol. XIV.
- _____.(1914). *Recordar, Repetir, Elaborar*, vol. XII.
- _____.(1915). *O Instinto e suas Vicissitudes*, vol. XIV.
- _____.(1917). *Luto e Melancolia*, vol. XIV.
- _____.(1919). *Uma criança é espancada: uma contribuição ao estudo da origem das perversões sexuais*, vol.XVII.
- _____.(1919). *O Estranho*, vol.XVII.
- _____. (1920). *Além do Princípio do Prazer*, vol. XVIII.
- _____.(1921). *Psicologia de Grupo e análise do Ego*, vol. XVIII.
- _____.(1923). *O ego e o id*, vol. XIX.
- _____.(1923). *A Organização Genital Infantil*, vol. XIX.

_____.(1924). *O Problema Econômico do Masoquismo*, vol. XIX.

_____.(1925). *Uma nota sobre o 'Bloco Mágico'*, vol. XIX.

_____.(1925). *A Negativa*, vol. XIX.

_____.(1926). *A Questão da Análise Leiga*, vol. XX.

_____.(1927). *O Futuro de uma Ilusão*, vol. XXI.

_____.(1927). *Fetichismo*, vol. XXI.

_____.(1927). *O Humor*, vol. XXI.

_____.(1930). *O Mal-Estar na Civilização*, vol. XXI.

_____.(1933). *Por que a Guerra?*, vol. XXII.

_____.(1937). *Análise Terminável e Interminável*, vol. XXIII.

_____.(1937). *Construções em Análise*, vol. XXIII.

_____.(1939). *Moisés e o Monoteísmo: três ensaios*, vol. XXIII.

_____.(1940). *Esboço de Psicanálise*, vol. XXIII.

_____.(1940). *A Divisão do Ego no Processo de Defesa*, vol. XXIII.

FUKS, B., B. *O Homem Moisés e a Religião Monoteísta – Três Ensaio: o desvelar de um assassinato*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

GAGNEBIN, J. M. *Lembrar, Escrever, Esquecer*. São Paulo: Editora34, 2006.

_____.*Limiar, Aura e Rememoração: ensaios sobre Walter Benjamin*. São Paulo: Editora 35, 2014.

GARCIA-ROZA, L. A. *Freud e o Inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1984.

_____.(1991). *Introdução à Metapsicologia Freudiana 1: sobre as afasias/o Projeto de 1895*, vol. 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

_____.*Introdução à Metapsicologia Freudiana 2: A Interpretação do sonho* (1900), vol. 2. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

_____.*Introdução à Metapsicologia Freudiana 3: Artigos de metapsicologia*, vol. 3. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

_____.*Palavra e Verdade: na filosofia antiga e na psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

GARCIA, W. “Diário de um detento”: uma interpretação. In: NESTROVSKY, A. *Lendo música: 10 ensaios sobre 10 canções*. São Paulo: Publifolha, 2007.

_____.Sobre uma cena de “Fim de semana no Parque” do Racionais MC’s. Brasil. *Revista de Estudos Avançados*, n. 25(71), p. 221-235, março 2011

_____.Elementos para a crítica da estética do Racionais MC’s. Campinas (SP). *Idéias*, n. 7, nova série, p.81-110, segundo semestre 2013.

GILROY, P. *O Alântico Negro*. São Paulo: Editora 34, 2001.

GOLDEMBERG, R. *Política e Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2006.

_____.*Psicologia das Massas e Análise do Eu: solidão e multidão*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

GUYOMARD, P. A Lei e as leis. In: ALTOÉ, S. (org.) **A Lei e as leis**. Direito e Psicanálise, 2006, p. 3-59.

HARARI, R. *O Seminário A Angústia de Lacan: uma introdução*. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 1997.

HOLANDA, S. B. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015

JACQUES, P. B. *A Estética da Ginga: a arquitetura das favelas através da obra de Hélio Oiticica*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2011.

JULIEN, J. *O Estranho Gozo do Próximo: ética e psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995 Editor.

_____. *Abandonarás teu pai e tua mãe*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2000.

KEHL, M. R. *Sobre ética e psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____. A fratria órfã. In: *Função fraterna*, Kehl, M., R. (Org.). Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

KOLTAI, C. *Política e Psicanálise: o estrangeiro*. São Paulo: Escuta, 2000.

_____. *Totem e Tabu: um mito freudiano*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

KUPERMAN, D. *Ousar rir: humor, criação e psicanálise*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

LACAN, J. *O seminário. Livro 4: A relação de objeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

_____. *O seminário. Livro 5: As formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

_____. *O seminário. Livro 7: A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

_____. *O seminário. Livro 10: A Angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005

_____. *O seminário. Livro 15: O ato psicanalítico*. Inédito, disponível em Cd-Rom.

_____. *O seminário. Livro 17: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

_____. (1936). O seminário sobre a carta roubada. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, p. 13-63, 1998.

_____. (1945). O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada: um novo sofisma. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, p. 197-213, 1998.

_____. (1948). A agressividade em Psicanálise. In: *Escritos*. Op.cit., p. 104-126.

_____. (1953). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: *Escritos*. Op.cit., p. 238-324.

_____. (1960). Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In: *Escritos*. Op.cit., p. 807-841.

LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J-B. *Vocabulário da psicanálise*. São Paulo: Livraria Martins Fontes, 1967.

MARCUSE, H. *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. Rio de Janeiro: LTC, 1999.

MARICATO, E. “As idéias fora do lugar e o lugar fora das idéias: planejamento urbano no Brasil. In: ARANTES, Otilia ET AL. *A cidade do pensamento único: desmanchando consensos*. Petrópolis: Vozes, p 121-192.

MELMAN, C. Os adolescentes sempre confrontados ao Minotauro. Porto Alegre: Artes e Ofícios. Associação Psicanalítica de Porto Alegre – *O adolescente entre o passado e o futuro*, p 45-74, 1999.

MEZAN, R. *A sombra de Don Juan*. São Paulo: Brasiliense Editora, 1993.

MIGUELEZ, O. . *Narcisismos*. São Paulo: Escuta, 2007.

MOASSAB, A. *Brasil Periferia(s): a comunicação insurgente do Hip-Hop*. São Paulo: EDUC/FAPESP, 2011.

MUSATTI, A. P. B. *Os muitos nomes de Silvana: contribuições clínico-políticas da psicanálise sobre mulheres negras*. Tese de Doutorado (Psicologia clínica). Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. Orientadora: Miriam Debieux Rosa, 2015.

NASIO, J-D. *Cinco lições sobre a teoria de Jacques Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

NESTROVSKY, A.; SELIGMANN, M. (Orgs). *Catástrofe e representação*. São Paulo: Escuta, 2000.

OGILVIE, B. *Lacan: a formação do conceito de sujeito (1932-1949)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

OTSUKA, E. T. Literatura e Sociedade hoje. *Literatura e Sociedade*. São Paulo, n.12, p. 104-105. Disponível em [HTTP:www.revistasusp.isarticle/view/2393](http://www.revistasusp.isarticle/view/2393). Acesso em 15/01/2016.

PINHEIRO, T. O Estatuto do Objeto na Melancolia. In: *Cultura da ilusão: textos apresentados no IV Fórum Brasileiro de Psicanálise*. Rio de Janeiro: Contra-Capa, 1998, p.119-129.

QUINET, A. *A descoberta do inconsciente: do desejo ao sintoma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

RABINOVICH, D. *La teoria del sujeto em la obra de Jacques Lacan*. Buenos Aires: Ediciones Manantial., 1984.

RANCIÈRE, J. *O inconsciente estético*. São Paulo: Editora 34, 2009.

_____. *A partilha do sensível: estética e política*. São Paulo: Editora 34, 2005.

RICHARD, B. *Hip-Hop: consciência e atitude*. São Paulo: Livro pronto, 2005.

RIVERA, T. *O avesso do imaginário: arte contemporânea e psicanálise*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

ROLNIK, R. *A cidade e a lei: legislação, política urbana e territorios na cidade de São Paulo*. São Paulo: Estúdio Nobel/FAPESP, 1999.

ROSA, M. D. & VICENTIN, M. C. G. &CATROLI, V. S. C. Viver em tempos sombrios: a experiência e os laços com o contemporâneo. *Psicologia em Revista*, v.15. p. 51-68, 2009.

ROSA, M.D & VICENTIM, M.C. Os intratáveis: o exílio do adolescente do laço social pelas noções de periculosidade e irrecuperabilidade. *Revista Psicologia e Política*, v.10, p 107-124, 2010 .

_____. Patologização do jovem autor de ato infracional e a emergência de novos manicômios. *Revista Brasileira de Crescimento e Desenvolvimento Humano*, v.1, p 1-10, 2010.

ROSA, M. D. *Psicanálise, política e cultura: a clínica em face da dimensão sócio-política de sofrimento*. Livre-docência. Universidade de São Paulo, 2015.

ROUDINESCO, E.; PLON, M. *Dictionnaire de la psychanalyse*. Paris: Librairie de la Arthème Fayard, 1997.

SAFATLE. *Fetichismo: colonizar o Outro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

_____. *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. São Paulo: COSACNAIF, 2015.

SAID, E. W. *Orientalismos*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2012.

SARTI, C. A. *A família como espelho: um estudo sobre a moral dos pobres*. Campinas: Editora Autores Associados/FAPESP, 1996.

SELIGMANN, M. Narrar o trauma: a questão dos testemunhos de catástrofes históricas, Rio de Janeiro, *Psicologia Clínica*, vol. 20, n.1, p. 65-82, 2008.

SCHNEIDER, M. *Afeto e linguagem nos primeiros escritos de Freud*. São Paulo: Escuta, 1994.

SCHWARZ, R. *Um mestre na periferia do capitalismo: Machado de Assis*. São Paulo: Livraria duas cidades/Editora 34, 2000.

_____. *Que horas são?* São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

SOARES, L. E.; BILL, M. V.; ATHAYDE. *Cabeça de Porco*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2005.

SOIBET, R. Mulheres pobres e violência no Brasil urbano. In: DEL PRIORE, M. (Org.). *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2007, p. 362-400.

SOUZA, E. L. A. & GOLDMEIER, P. Juventude em tempos de violência. Fortaleza: *Revista Mal-Estar e Subjetividade*, vol. VIII, n. 4, p.991-1020, dz. 2008.

SOUZA, O. Reflexão sobre a extensão dos conceitos e da prática. In: ARAGÃO, L. T.; COSTA, J.F.; SOUZA, O.; CALLIGARIS, C. *Clínica do social: ensaios*. São Paulo: Escuta, 1991, p.75-92.

SOUZA, O. *Fantasia de Brasil: as identificações na busca da identidade nacional*. São Paulo: Escuta, 1994.

TELLES, V. S. *Pobreza e cidadania*. São Paulo: Editora34, 2001.

TEPERMAN, R. *Se liga no som: as transformações do rap no Brasil*. São Paulo: Editora Claro Enigma, 2015.

TODOROV, T. *La vida em común*. Ensayo de antropologia general. Madrid: Taurus, 1995. .

_____ *Los abusos de la memória*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2000.

VEGH, I. *El prójimo: enlaces y desenlaces del goce*. Buenos Aires: Paidós, 2001.

VERNANT, J. P. & VIDAL-NAQUET, P. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

VICENTIM, M C G Responsabilidade penal juvenil: problematização para a interface psi-jurídica. São Paulo: *Revista Brasileira de Ciências Criminais*, v. 17, p. 319-343, 2005.

VICENTIM, M. C. G. & ROSA, M. D. Os intratáveis: o adolescente, o ato e o imaginário social. *Revista Psicologia Política*, v.10, p. 107-124, 2010.

VILLAÇA, N. *A periferia Pop na idade da mídia*. São Paulo: Estação das Letras e Cores/FAPERJ, 2012.

XAVIER, I. *O olhar e a cena*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

WISNIK, J. M. *O som e o sentido*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____ *Veneno remédio*. . São Paulo: Companhia das Letras, 2008

ZYGOURIS, R. *Pulsiones de vida*. Buenos Aires: Ediciones Portezuelo, 2005.

ZIZEK, S. *O mais sublime dos histéricos*. São Paulo: Jorge Zahar, 1990.

ZIZEK, S. *Bem-vindo ao deserto do real!* São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.