UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
INSTITUTO DE PSICOLOGIA

BÁRBARA CRISTINA SOUZA BARBOSA

TRÊS NOTAS SOBRE A CLÍNICA COM MORADORES DE RUA, OU AQUILO QUE A CLÍNICA DESVELA A RESPEITO DO LAÇO

São Paulo
2019

BÁRBARA CRISTINA SOUZA BARBOSA

TRÊS NOTAS SOBRE A CLÍNICA COM MORADORES DE RUA, OU AQUILO QUE A CLÍNICA DESVELA A RESPEITO DO LAÇO

Versão Original

Defesa de Mestrado apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Área de concentração: Psicologia Clínica

Orientadora: Profª Drª Ilana Mountian

São Paulo

2019

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.

Catalogação na
publicação Biblioteca
Dante Moreira Leite

Instituto de Psicologia da Universidade de
São Paulo Dados fornecidos pelo(a)
autor(a)

Barbosa, Bárbara Cristina Souza

Três notas sobre a clínica com moradores de rua, ou aquilo que a clínica desvela a respeito do laço / Bárbara Cristina Souza Barbosa; orientadora Ilana Mountian. -- São Paulo, 2019.

128 f.

Dissertação (Mestrado - Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica) -- Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, 2019.

1. laço-social. 2. escuta clínica. 3. moradores de rua. 4. território. I. Mountian, Ilanna. orient. II. Título.

Nome: Bárbara Cristina Souza Barbosa

Título: Três notas sobre a clínica com moradores de rua, ou aquilo que a clínica desvela a respeito do laço.

Dissertação apresentada no Instituto de Psicologia como requisito parcial para a obtenção do título de mestre no Programa de Pós-Graduação do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo

Aprovada em:

Banca Examinadora

Profa. Dra. Ilana Mountian (IP-USP)

Instituição: _____

Julgamento:_____Assinatura:___

Profa. Dra. Caterina Koltai (PUC-USP)

Instituição: _____

Julgamento:_____Assinatura:_____

Profa. Dra. Emilia Estivalet Broide (Consultório Particular)

Instituição: _____

Julgamento:_____Assinatura:_____

Agradecimentos

Agradeço a CAPES, pelo financiamento, já que sem esse apoio, esse mestrado simplesmente não teria acontecido.

Agradeço a minha orientadora Ilana Mountian, que topou essa orientação "ás escuras", indicando textos, livros, apoiando minhas ideias e estando presente nos momentos cruciais desse trabalho, mostrando possibilidades de caminho e finalização.

Agradeço a Miriam Debieux Rosa, que em terras mineiras eu já a lia e escutava pelos vídeos, psicanalista que fez um marco na minha formação ao inserir palavras como: classe, política, desejo, dentre outras que marcam um antes e depois do meu fazer clínico. Além do bom humor, sempre presente no laboratório e nos encontros por outros espaços. Obrigada pela contribuição certeira na minha qualificação.

Agradeço a Emilia Broide e Caterina Koltai, que gentilmente aceitaram meu convite pra participar da defesa desse trabalho e escutaram minha escrita, meu texto, minhas palavras, meus impasses com tanta disponibilidade. Grande admiração por vocês.

Agradeço ao Ivan Ramos Estêvão, que desde a primeira entrevista rolou "uma transferência de trabalho genuína". Além de me dizer pra continuar a "resistir com vigor" e isso me marcar de modo contundente.

Agradeço a Cirlana Rodrigues, psicanalista, que contribuiu de modo provocador na minha qualificação, além de ser aquela que me instiga em tantos assuntos do mundo. A sua transmissão promove descontinuidades, e como você mesma diz: "essas coisas não são sem consequência".

Agradeço ao Mauro Mendes Dias por sempre me lembrar que a clínica, em qualquer lugar que seja, não se faz "apenas com belicismos", mas com delicadezas.

Agradeço ao Ricardo Goldenberg pela transmissão de psicanálise que beira ao implicante no quesito "que não perdemos o caráter subversivo disso, por favor", todas as provocações e falas suas não passam "sem me provocar uma espécie de raspão".

Agradeço a todo grupo do Laboratório de Psicanálise e Política (PSOPOL), laboratório "treteiro" em que me provoca o tempo todo a pensar a psicanálise para além das "minhas verdades". Especialmente a Priscilla Santos, com quem eu topei num colóquio e desde ali, foi sempre tão generosa.

Agradeço aos orientandos do grupo "do Ivan", especialmente Cristopher Rodrigues (vamos mais ao cinema juntos, meu amigo) e Fábio Menezes, um grande querido.

***

Agradeço ao meu grupo de orientação preferido (rs):

A Kamila Fahs, com quem aprendo tanto que “certas sensatezes”. Justamente pra sustentar aquilo que desejamos, não sendo confundido com recuo. Parceira com setenta oito mil audios de trocas, maluquices, risadas e força. Muito obrigada por ter ficado por perto, o mestrado me deu você como grande amiga.

A Helena Morillo, a pessoa que eu não me canso de falar o quanto acho engraçada, que sabe “fazer ludicidade com essa vida”, com quem aprendo tanto sobre o brincar, com a risada mais boa do mundo que acalmou os momentos “terríveis” desse mestrado.

A Paula Pereira, essa que estou sempre provocando, alguém que se aventurou a estudar e entrar numa tema tão original, também uma amiga, e alguém que me faz rir muito. Paula, seu trabalho é de uma grandiosidade imensa, saiba disso. Vou continuar te provocando sempre, saiba disso também.

A Gabriela Medeiros, outra grande amiga que ganhei nesse percurso. Alguém honesta, brincalhona que surpreende com seu jeito corajoso, sem a necessidade de gritar a sua coragem. Gabi, você comprou minha estante de livros comigo, não vou esquecer.

A Lígia Rufine e Andressa Carvalho, orientandas que entraram depois, mas que é como se estivessem desde o início. Dois presentes pra esse grupo, com quem estaleci conversas importantíssimas nesse percurso e que me faz ansiosa pra ver o trabalho de cada uma delas.

Ao Pedro Obliziner e Letícia, também parceiros nesse percurso de orientação. Lê, espero que nos encontramos mais vezes, nesse intervalo, que você precisou ficar distante.

***

Agradeço ao João Luiz Paravidini, João que sorte eu tenho de ter topado um dia com a sua escuta nessa vida. Eu não consigo explicar, mas se há algo há testemunhar sobre o que vivi indo aí é que “é tão parecido com alguma coisa da liberdade”. Eu me sinto viva agora, João. E você bem sabe, que isso não é pouca coisa.

***

Agradeço a Nayara Portilho, que desde o início me recebeu em São Paulo (em circunstâncias que eu ainda estava flertando com a cidade), me acolheu em momentos tão difíceis, além de ter sido uma interlocutora importante no decorrer deste trabalho, alguém que admiro pela coragem de enfrentar um trabalho diário tão desafiador.

Agradeço a Ana Laura Batista, que foi o melhor desses encontros que tive nessa cidade, alguém tão sensível para as belezas da vida, para a descoberta que esse mundo nos traz e por sempre permanecer por perto com todas as nossas diferenças. Amo a amizade que construímos de maneira tão rápida e forte.

Agradeço a Flavia Alves, escritora, com quem eu compartilho textos, conversas, descobertas. Adoro essa nossa capacidade de rir do absurdo, e que venha mais teatro na nossa vida.

Agradeço a Anna Terassi, Beatriz Zocal, William Bill, Bárbara Lamounier, que mesmo distantes, sinto saudades e me redobro nas lembranças.

Agradeço ao Marcos Charles, que pegou o carro comigo pra São Paulo na minha mudança, além de tudo aquilo que vivemos.

Agradeço a Aline Shwartz, dançarina, psicóloga com quem eu trabalhei junto e que me ensinou que dançar "está muito além da remexida de um corpo". Aprendi muito contigo Aline, você foi uma grande parceira e guerreira.

Agradeço a Aline Sicari, minha psicóloga "histórico-cultural/sócio-histórica" preferida. Sicari, mais que uma parceira, sempre perguntando como andam "as coisas do mestrado" e sempre nos esbarrando em temas de pesquisa que nos tocam. Estamos juntas nessa parceria desde o estágio, é impressionante.

Agradeço a Eliane Pereira, minha amiga, minha outra psicóloga "histórico-cultural/sócio-histórica" preferida. Alguém que liguei algumas vezes pra falar dessa dureza da vida, obrigada pelos ouvidos e pela amizade.

Ao Germando Almeida, com quem estudei psicanálise durante tanto tempo, além disso trabalhamos juntos, sempre nos afetando de maneiras tão peculiares.

Agradeço a minhas "girlzinhas" Ana Clara, Anaíssa, Nayara, Taís: vocês são meus amores!!!!!Com todas as exclamações possíveis!!!!!

Agradeço a Raonna Martins, essa que me lembra que escutar a barbárie não determina nos deixar impregnada de "tristeza". Você é a alegria em pessoa, e a gente tem tanta coisa pra trocar sobre essa rua, sobre essa vida.

Agradeço a Fernanda Sato, alguém com quem fico sempre admirada com a coragem na vida e com a riqueza clinica, além de termos embates provocadores no que tange as coisas desse mundo. Tenho uma admiração imensa por você Fer.

Agradeço a Aline Sieiro, primeira lacaniana que passou pela sala de aula me dizendo que se eu quissesse começar a estudar o amor que seria "interessante" ler o "amor é dar o que não se tem". Levei um susto com essa frase, credo. Obrigada pela amizade que sempre retorna.

Agradeço a Suzana, pelas nossas discussões de caso clínico, nossas trocas de psicanálise misturada com cerveja, sofrimento, indagações, dúvidas, anseios, tudo isso;

Agradeço meu amigo Júlio Torres, que agora, compartilha essa capital comigo, sempre me chamando pra um "gole de cerveja".

***

Agradeço aos parceiros do projeto “Desleituras”: Vivi Venosa, Laerte de Paula, Isaias Ferreira (sempre extremamente generoso em me ajudar a pensar no seminário do Avesso!!!) , Rodrigo Camargo, Estanislau Alves: meu caros, você foram uma presente nesse 2019 e eu adoro essa inquietude e provocação que nos causa.

***

A Escola Livre de Teatro (ELT), espaço de transformação. Aonde li Antígona pela primeira vez, aonde escrevi uma peça teatral, também pela primeira vez.

***

Agradeço a minhas alegrias diárias, essas que estão na minha segunda à sexta: Débora, Flavia, Giane, Fabi, Paula, Karla, Adriana e Talita.

***

Agradeço a minha mãe Romilda de Souza, mãe, sei o quanto foi difícil me ver enfrentando certas “situações” nesse percurso de mestrado, obrigada pelo esforço contínuo de estar perto e me ligar por chamadas de vídeo cotidianamente, me dando uma força inexplicável. Grande amor por você.

Agradeço a minha irmã Bruna Danielle, essa que fez tantos “corres” pra me ajudar, lidando com urgências, alguém tão decisiva, bem-humorada que esteve comigo sempre, e continua estando. Obrigada mina.

Agradeço ao meu pai José Cavalcante, pai: com toda segunda-feira, um áudio certeiro. Sem você e todo seu apoio esse mestrado teria sido muito mais díficil. Te amo muito meu pai.

Agradeço as minhas tias: Meire, Márcia, Renilda, Martuires e Adilson, pelo imenso amor que cultivamos e por essa saudade que fazemos questão de não deixá-la de dizer: estou com saudades, de novo.

Agradeço a minha avó Maria, adoro ouvir o: “ô fia, você está bem”? Minha amada vó.

Agradeço a Maria Tereza Perez, Tereza: nosso amor nos trouxe até aqui. Isso não há como se esquecer. Obrigada por ter sido minha companheira e isso ter feito toda a diferença na minha vida. Que agora, amigas, podemos continuar construindo e nos jogando nesse mundo. Um abraço em você.

AURARÃ

Uma dose de chuva basta pra que se diga da tempestade toda, mãe

MACABÉA

Então, me diz em sussurros, filho, que já não tenho verbos pra datilografar o tiroteio.

EPÍSTOLA. 40 carta (des)armada aos atiradores – p. 44

BARBOSA, Barbara Cristina Souza, *Três notas sobre a clínica com moradores de rua, ou aquilo que a clínica desvela a respeito do laço*. 2019. 128f. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo

RESUMO

A partir de três notas, desenvolveu-se neste trabalho a investigação do laço social, ou daquilo que se desvela do laço social, na escuta clínica com sujeitos que moram na rua. O trabalho abordou a contextualização da população em situação de rua articulada ao sistema capitalista. Depois, foi-se diferenciando terminologias e feita à escolha da expressão "moradores de rua" para apresentar algo no que tange a clínica psicanalítica com esses sujeitos. As notas são modos de grifar, ressaltar, colocar em relevo algo da experiência clínica com esses sujeitos, com todos os adendos, impasses, construções, direções e descobertas envolvidas nessa travessia. A metodologia deste trabalho foi realizada a partir da escuta de cenas e fragmentos clínicos vividos em cotidianos de serviços, tanto do Sistema Único de Saúde (SUS), como no Sistema Único da Assistência Social (SUAS). Além da revisão da literatura e da análise dessas cenas, optou-se por uma escrita que trouxesse a dimensão da narrativa na construção do trabalho. São três notas que disparam à temática: 1) O testemunho da barbárie; 2) A aposta teimosa no direito de desejar e 3) A vivência da rua articulada à dimensão do inumano. Visou-se o exercício de "honestidade" na construção de um trabalho que é atravessado por questões complexas: escuta clínica e dimensão política; efeitos da barbárie na experiência analítica/naquele (a) que ocupa a função analítica; exploração da noção de desejo desatrelando-se da "vontade individual"; exploração do laço social, proposto por Freud e por Lacan e assunção de um laço em que considere o território brasileiro como digno de ser acentuado, já que a escuta se deu num país, chamado Brasil.

Palavras-chave: Laço social; escuta clínica; moradores de rua; território.

BARBOSA, Barbara Cristina Souza, *Three notes about the clinic with homeless people, or what the clinic reveals about the bond*. 2019. 128f. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo

ABSTRACT

From three notes, it was developed in this work the investigation of the social bond or what the social bond reveals in clinical listening with subjects who live in the streets. The work approached the contextualization of the street population articulated to the capitalist system. Later, we differentiated terminologies and made a choice of using the expression "homeless people" to present something about the psychoanalytic clinic with these subjects. The notes are ways to underline, emphasize and highlight the clinical experience with these subjects, with all addendums, impasses, constructions, directions and discoveries involved in this crossing. The methodology of this work was based on the listening of scenes and clinical fragments lived in daily services, from both United Health System (Sistema Único de Saúde - SUS) and United Social Assistance System (Sistema Único da Assistência Social - SUAS). In addition to the literature review and the analysis of the scenes, it was chosen a writing that would bring the narrative dimension in the work construction. There are three notes that permeate the theme: 1) The testimony of barbarism; 2) The insistence on the right to desire; 3) The street life articulated to the inhuman dimension. The aim was to exercise honesty constructing a work that is crossed by complex issues: clinical listening and political dimension; barbarity effects on the analytical experience on that one which occupies the analytic function; exploring the notion of desire unattached to the "individual will"; exploring the social bond, proposed by Freud and Lacan; assumption of a bond that considers the Brazilian territory as worthy of being marked, since the listening took place in Brazil.

Keywords: Social bond; Clinical listening; Homeless people; Territory.

Sumário

INTRODUÇÃO 13

Transferência e Associação Livre 20

Datando o início do interesse pelo tema. 25

METODOLOGIA 30

Pesquisa em psicanálise 30

Objetivo Geral 32

Objetivos específicos 32

Método 33

Justificativa 35

MORADORES DE RUA: CONTEXTUALIZAÇÕES 37

1.1- Escolha terminológica 37

1.2 - Capitalismo, trabalho e o fenômeno "morar na rua" 40

SINGULARIZAR A BRASILIDADE: O MAL-ESTAR DE UM TERRITÓRIO 49

2.1 - Subjetividades de um território: segregação à brasileira 51

2.2 - A corda – retomando o diário de campo 59

Nota 1: Na clínica com moradores de rua, o analista testemunha a existência da barbárie na cultura. A barbárie tem estreita relação com a experiência do desamparo. 64

3.1 - Desamparo, mal estar e barbárie 64

3.2 - Desamparo... barbárie...testemunha 69

Titulo: Florência foi reconhecer o corpo. 73

Título: *Um bicho não tem três vícios* 76

Título: *Marmita vencida* 80

Nota 2: Na clínica com moradores de rua, o analista pratica certa "teimosia" na *pólis*: teima em apostar no "direito de desejar" desses sujeitos 85

4.1 - A arte de *manguear* 85

4.2- Necessidade: desejo: demanda 92

4.3. A "aposta teimosa" do direito ao desejo. O mangueio. 97

Nota 3: "Na clinica com moradores de rua, o analista escuta, de modo mais frontal, modalidades de laço que perpassam pelo "inumano"..... 102

5.1- "Ainda dá tempo, dá tempo de quê"..... 102

5.2 - Inumano, barbárie e desamparo..... 104

5.3 – Inumano, Inquietante e cemitério 108

5.4 - Retorno ao fragmento clínico: "liberdade"..... 112

CONSIDERAÇÕES FINAIS..... 116

REFERÊNCIAS..... 119

INTRODUÇÃO

Este trabalho parte da experiência clínica com sujeitos que moram na rua. O *objetivo* desta pesquisa foi investigar a partir do dispositivo clínico os laços sociais que se desvelam na nossa cultura e apontar elementos da clínica psicanalítica em contextos de vulnerabilidade social, destacando impasses e desafios nesses encontros. Como decisão de escrita, foi mantida a pronúncia de certo coloquialismo em alguns aspectos do texto.

***

A nota é o ato ou efeito de notar (Dicionário, 2019). Sinal para marcar ou fazer relembrar. Apontamento. Indicação curta para lembrar alguma coisa, marcar alguma coisa. *Três notas sobre a clínica com moradores da rua, ou aquilo que a clínica desvela a respeito do laço* é o título deste trabalho. O que estamos falando a tratarmos da clínica? A clínica psicanalítica. O que é a clínica com moradores de rua? Tem algumas especificidades. Quais especificidades? Algumas. O que a clínica tem a ver com o laço e porque escolher aquilo que ela desvela do laço? Há algo da escancaração em jogo, nisso. A clínica põe em ato outro tipo de laço, também. O laço analítico. Quais laços que se desvelam na escuta desses sujeitos, os intitulados: moradores de rua? Não só um tipo de laço. O que estamos chamando de laço? Aparelhamentos de gozo pela linguagem. O que é gozo? Aquilo que não serve pra nada (Lacan, 1985/1973, p. 11) Ou ainda, transbordamento da dimensão do que seria utilitário. Se não serve para nada, pra que existe? Existe nos interessando, quando começamos a falar dele (Valas, 2001). O que estamos chamando de laço?

Em Freud (1895/1996), a dimensão do laço social está encadeada ao desamparo originário de cada sujeito, a própria entrada na cultura, a dependência estrutural ao outro da qual ninguém escapa e o mal estar que essa dependência provoca. Freud (1930/2010) chega a afirmar que a relação com outros humanos, dentre as vias possíveis de mal-estar é a relação que mais nos assola ¯ relação que protagoniza as narrativas de sofrimento dos sujeitos que nos procuram. O laço é uma exigência para que um “pedaço de carne” possa se constituir como sujeito, desse modo, poderia dizer que ao nascermos somos todos candidatos a sujeito, já que advir como sujeito depende de algo que se estabelece com o Outro.

Freud, como crítico de época, também aponta os efeitos e consequências de certos tipos de laços sociais na cultura, mencionando que determinados agrupamentos humanos poderiam inclinar-se para movimentos de barbárie, principalmente os grupos "de massa"[1], em que há certas eleições e identificações com líderes autoritários, apagamento de individualidades, homogeneização de discurso e destruição de tudo que se apresenta como alteridade (Freud, 1920/2011). Do mesmo modo, o autor indica que em muitos momentos da história, não são as grandes "diferenças" que desencadeiam processos destrutivos entre os humanos, mas as pequenas – denominadas "o narcisismo das pequenas diferenças", tão atual como no período vitoriano. Esta expressão aparece em alguns momentos da obra freudiana, nos textos "O tabu da virgindade" (Freud, 1918/1996) e "Mal estar da civilização" (Freud, 1930/2010), como uma reação ao pensamento: "tudo que de mim difere, me ameaça" (Reino & Endo, 2011, p. 18) – resultando em uma concepção de amor a si próprio, que toma como afronta tudo aquilo que provoca algum desvio a essa imagem e ao amor de si, tal como conserva certa unicidade do Eu.

Na descontinuidade de sua obra (Birman, 2005), ou seja, na constatação de que há rupturas do seu pensamento e não necessariamente justaposições, Freud alterna entre considerar algumas saídas civilizatórias mais "sublimatórias" e outras mais catastróficas. Podemos eleger uma frase presente na carta de correspondência com Fliess (Masson, 1986-1887/1904), em que Freud afirma: "eu não acredito mais em minha neurótica", como uma carta que se repete:

> E agora quero confiar-lhe, de imediato, o grande segredo que foi despontando lentamente em mim nestes últimos meses. Não acredito mais em minha *neurótica* [teoria das neuroses]. Provavelmente, isso não será inteligível sem uma explicação; afinal, você mesmo considerou digno de crédito aquilo que pude lhe contar. [...] Depois, a surpresa de que, na totalidade dos casos, o pai, sem excluir o meu, tinha que ser causado de pervertido – a percepção da inesperada frequência da histeria, com predomínio precisamente das mesmas condições em cada caso, muito embora, certamente, essas perversões tão generalizadas contra as crianças não sejam muito prováveis. (Masson, 1986-1887/1986, p. 265)

[1]Em Psicologia das massas e análise do eu (1920/2011), Freud é categórico ao mostrar os fenômenos de contágio, identificação ao líder e as formações em massa (que apaga a singularidade), mostrando as consequências disso no laço social. O autor elege duas formações em que esse modo de enlaçamento se explicita: na formação da igreja e do exército.

Nessa carta Freud admite uma “descrença” na sua hipótese, substituindo a suposição de que as histéricas eram abusadas por pais perversos e lançando mão da noção de fantasia. Em vários outros momentos o autor parece reconhecer certos “equívocos necessários” no seu percurso de pensamento. Digo, carta que se repete, pois em relação a própria questão do laço, há, por exemplo, a alternância de um autor que lança mão de estratégias naturalistas, positivistas (não em vão, sendo acusado por alguns movimentos de “alguém que beira ao essencialismo para explicar o humano”), para um autor que está sempre estabelecendo diálogos profícuos com a antropologia, as artes, a filosofia e tantas outras áreas do saber que tendem a não reduzir o humano a qualquer essencialismo justificador. Aludido isso, o conceito de pulsão parece fundamental para o que estamos falando do laço, já que a relação entre pulsão e civilização é conflituosa por excelência (Birman, 2005). A pulsão é uma força constante (Freud, 1915/2010) e possui sempre, como meta, a satisfação – de maneira que seus destinos na cultura são incontroláveis e ineducáveis. Assim, o que parece ser feito como tentativa por Freud (ao falar da civilização), nada tem a ver com manuais de aperfeiçoamento civilizatório (adaptação, direcionamento da pulsão, educação da pulsão, idealização de seus destinos), mas sim com uma escuta dos processos históricos em que é possível notar mudanças nas disposições pulsionais do homem e certos destaques nas recomendações daquilo que já foi visto, em determinada época e parece estar dando as caras novamente.

Lacan retoma as três profissões impossíveis (educar, curar e governar) calcadas por Freud (1925/1977), a fim de trabalhar a questão do laço social. Em relação à cura, Freud estava se referindo ao trabalho de psicanalizar. O que teriam de impossíveis, mesmo se tratando de profissões distintas? São três ocupações em que o critério de cada atividade está diretamente ligada a sua capacidade de se condicionar a um trabalho concreto[1] e que não é realizado pelo próprio trabalhador, ou melhor:

> Aquele que governa trabalha para que outros possam exercer trabalhos específicos e serem responsáveis pelos frutos de seus respectivos trabalhos. Aquele que educa trabalha para que o estudante possa aprender por si mesmo, e não simplesmente repetir o que lhe é apresentado em sala de aula. (p. 42).

[1] Marx denomina de *trabalho concreto* aquela dimensão da atividade humana responsável pela transformação direta e qualitativa de um dado material inútil em algo útil, dotado de propriedades determinadas adequadas a um determinado consumo (Tupinambá, 2014)

E aquele que psicanaliza não produz nenhuma marca de um trabalho concreto, não responde, efetivamente, a nenhuma demanda material (Tupinambá, 2014). Contudo, alguns sujeitos ressurgem contra essa atividade, reclamando ao analista: "você não tá me servindo pra nada, nem sei por que volto aqui". Inclusive, quando os sujeitos nos procuram em seu sofrimento, tendemos a dizer que o trabalho realmente começa quando a via utilitária trazida por ele se desloca. Compreende-se por tal via as seguintes afirmações dos pacientes: "acabe com esse sintoma aqui"; ou: "quero parar de usar drogas, dá um jeito nisso, doutora". Há algo impossível no ofício de psicanalizar – entende-se por "impossível" (aquilo que é atual na medida em que não tem manifestação concreta, caso viesse a ter uma realidade, deixaria de ser o que é). Alguém que pede para parar de usar drogas pode ser que pare em algum momento da sua vida, mas a "mercadoria" oferecida pelo analista não tem nada a ver com a "interrupção da substância psicoativa".

O impossível é essa categoria que opera a partir da negação da potência de passar à atualidade, é aquilo que só tem a potência de não ser. Não possui nenhuma semelhança com a impotência, pois esta se aproxima daquilo que, "não tendo como nunca se manifestar, nada, portanto poderia" (Tupinambá, 2014). De outro modo, a impotência é uma resposta resignada diante do impossível – não produz desejo, podendo advir em diversas situações. Além disso, Bousseyroux (2012), na conferência "Práticas do impossível e teoria dos discursos", propõe o impossível como especificação do real que limita o simbólico e a verdade, presente no governar, educar, analisar.

> A partir das três profissões impossíveis, Lacan (1969/2007) formaliza os quatro discursos, articulando o laço social como discursos tecidos e estruturados pela linguagem, aparelhamentos de linguagem que estruturam o campo do gozo (Quinet, 2009). Às atividades impossíveis, Lacan acrescenta o discurso histérico. Essas modalidades de laços sociais instauram relações fundamentais no campo do gozo, não sendo necessárias enunciações para que o discuro se opere: "O discurso, esta estrutura necessária, que ultrapassa muito a palavra, é um discurso sem palavras, é que sem palavras, ele pode muito bem subsistir" (Lacan, 1969/2007, p. 11)

Podendo subsistir, mesmo que seja sem a imperiedade das palavras, os quatro discursos (universitário, do mestre, histérico e discurso do analista) estruturam quatro modos distintos de ato, não sendo o *setting* o que os definem (Quinet, 2009). Isto é, o discurso universitário pode ocorrer num ambiente demasiadamente distinto da sala de

aula, assim como o analítico num ambiente distinto do consultório. Sendo modalidades de ato que ultrapassam as palavras, uma fala num conteúdo em torno da liberdade, por exemplo, pode se produzir numa relação com Outro em situação de extremo aprisionamento – é o ato subsistindo para além das palavras. Conforme Quinet (2012), esses laços não são fixos, o sujeito circula por eles, são laços estruturados em torno da relação do agente e de seu outro (o parceiro).

O discurso que trata o outro como objeto é o universitário (imposição do saber ao outro); o que trata o outro como mestre e senhor é o discurso histérico (elege o mestre para desbancá-lo em seguida, fazendo o mestre produzir um saber – o ato histérico é fazer o outro desejar); o discurso do mestre, retomado pelo viés do senhor e do escravo da dialética hegeliana, trata o outro como escravo (este lhe produz objetos de gozo); o discurso analítico, por sua vez, diz respeito do outro como sujeito – neste, o analista ocupa o lugar de objeto, não aceitando, todavia, ser objetificado no sentido da complementariedade (com aquele que fala), mas como semblante de objeto *a*, objeto causa (Quinet, 2009). Por fim, Lacan (1969/2007) insere o discurso capitalista como uma variação do discurso do mestre, um "discurso do mestre pervertido" em que o saber é convertido em mercadoria e foraclui dimensões da castração, do amor, do desejo, da alteridade – neste, quem encarna o outro é o Capital e, possui como característica a promoção de um esvaziamento de tudo que é da ordem da vida.

Qual é, entretanto, o interesse nisso (nos laços sociais), quando nos remetemos à *clínica com moradores de rua?* O primeiro interesse seria pela constatação de que a própria existência de tantos moradores de rua na nossa cultura, digo tantos, sem numerar, se deu com o advento do sistema capitalista; nesta estrutura é preciso, sempre, ficar um *resto* nas indignidades a fim de que a máquina opere na sua devida eficácia. Marx (1890/2015) nomeou isso a que denomino *resto* como "exército industrial de reserva" e, também, como "pauperismo". Lacan (1969/2007) insistiu no capitalismo como discurso e não como sistema econômico. Talvez ele conjecturava, que a mudança de um sistema econômico para outro, não aplacasse de imediato o fim do discurso capitalista operando nas relações. Contudo, é contundente no que diz respeito aos efeitos do discurso capitalista: anuncia que esse discurso degrada o laço social, o abole, o leva ao enfraquecimento, produzindo efeitos antissociais, por primazia (Declercq, 2006). A proposta aqui é que assumamos o fato de que a presença desses "tantos" moradores de rua é a presentificação do nosso fracasso civilizatório e das promessas

vindas com a modernidade: razão, ciência, trabalho, liberdade, bom senso; e de que esse fracasso interpela a clínica. A segunda razão se dá pela própria reformulação daquilo que entendemos como *clínica* e *escuta* quando estamos diante desses sujeitos.

Rosa (2016) possui um trabalho extenso a respeito da clínica psicanalítica com sujeitos reduzidos a condição de dejetos pelo discurso vigente. Ao falar da clínica, a autora enfatiza a dimensão sociopolítica do sofrimento, mostrando que, dependendo do campo em que se trabalha, a clínica apresenta certas especificidades ao lidar com esses sujeitos. Um pouco das suas apostas:

> "A problematização da articulação entre sujeito e enlaçamento social lança-nos na perspectiva da psicanálise implicada: aquela em que as teorizações sobre desejo e gozo incluem o modo como os sujeitos são capturados e enredados na máquina do poder, de modo que algumas vezes tenha suspendido seu lugar discursivo". (Rosa, 2016, p. 28).

Outro apontamento importante realizado pela autora:

> Todos nós estamos inseridos nessa problemática e nesse discurso, mas é sobre uma parcela da população que sua verdade dá a ver de modo mais evidente a face mortífera do laço – é fundamental destacar o modo parcial e desigual de incidência das violências que envolvem as diferenças de classe, os jogos de interesse e o estranhamento das diferenças éticas e culturais. (Rosa, 2016, p.29).

Rosa (2016) observa, do mesmo modo, que a hipótese do inconsciente não está presente apenas nas situações do *setting* analítico (seja qual for seu formato), mas, igualmente, nas práticas culturais e nos fenômenos sociais. A implicação da psicanálise seria, então, uma estratégia a fim de refletir sobre esses eventos, assim como Freud (1912/2013;1939/2006;1927/2014) fez nas construções a respeito do humano e da cultura. A expressão "psicanálise implicada" se opõe à "psicanálise aplicada", que consistiria em empregá-la aos casos e situações sociais, de modo leviano. A psicanálise implicada se atentaria no realce de táticas clínicas que escutam esses sujeitos situados precariamente no campo social, criando táticas que possibilitem modalidades de resistência a maquinarias de poder (Rosa, 2016).

Interessante notar que a psicanalista faz uma aposta ousada ao afirmar que no processo civilizatório nem todos pagam o mesmo preço por estar em civilização (Rosa, 2016) assumindo, dessa maneira, não só diferenças na incidência das violências e de trocas que o sujeito faz para se civilizar (já que de algum modo, a renúncia tem a ver com um jogo de trocas), mas também apontando, que pra alguns sujeitos o próprio

processo de constituição inclui um preço outro, não só articulado a singularidade de cada um, mais adicionando "um preço a mais". Quantas libras de carne, eu perguntaria[2]. Apenas uma, apostaria.

Também é exposto no seu trabalho (Rosa, 2016) que a suspensão do lugar discursivo, demonstra que na *pólis* a fala de alguns sujeitos são reconhecidas de modos distintos, de modo que nem todo dito e sofrimento é elevado ao nível de dignidade de ser ouvido, quanto mais escutado. O trabalho de Alencar (2011) trata disso ao abordar a temática de mães que tinham filhos adolescentes assassinados e quando essas mães iam aos órgãos públicos falarem disso (querendo muitas vezes apenas informações), simplesmente eram deslegimitidas na sua perda e no seu endereçamento.

Broide e Broide (2015) ao mencionarem a clínica em situações sociais críticas, destaca-a "como um dispositivo, a operação que permite a circulação da palavra e os processos de singularização dos sujeitos" (p. 9). Além da construção de diferentes *settings* que possibilitam emergir e escutar o sujeito do desejo, nessa concepção de dispositivo, inclui-se, com o intuito de enfrentar questões que, às primeiras vistas, aparecem como inabordáveis e inarticuláveis: a conversação do psicanalista com diversos atores que ali estão envolvidos na dinâmica territorial (coordenadora da ong, secretário municipal, líder comunitário) como um dos meios de se atuar nesses territórios (Broide; Broide, 2015).

Importante salientar, também, que, no que tange à escuta psicanalítica, há um elemento que não é subtraível do processo: o sofrimento. Numa apontamento preciso e sintético proposta por Dunker (2015), o sofrimento é um desejo que as coisas sejam diferentes, principalmente pelo caráter ativo no ato de sofrer (mesmo que na etimologia do verbo (pathos) haja uma passividade semântica naquilo a que alude). Apesar de compreendermos que haja sujeitos que sofrem e nem por isso demonstram qualquer implicação inicial com aquilo que os acomete, o sofrimento tem uma caráter político na existência, pois é a partir dele que se estrutura uma demanda. Soler (2012, p. 44), numa direção parecida, aponta que o sofrimento em si, comporta uma implicação do sujeito e é a partir dela que o analista pode intervir. Diante disso, a respeito desse dispositivo

[2] Faço uma provocação, articulando a metáfora proposta por Lacan (1962/2005) (aonde ele recorre ao texto "Mercador de Veneza" de Shakespeare) para ilustrar a relação do corpo com a linguagem, ao dizer que para o sujeito se inserir no campo da linguagem, há algo que ele precisa pagar, "pedaço de si" que funciona como moeda para o Outro, moeda para ingressar no campo linguageiro. A autora também se utiliza da expressão, preço e pagamento, se referindo ao processo de civilizar-se.

analítico, faço dois parênteses em torno da associação livre e da transferência na clínica com moradores de rua, dois parentes que se estenderão nos capítulos do trabalho:

Transferência e Associação Livre

Associação livre: A associação livre é a regra fundamental (Freud, 1912/2010) para que se abra a possibilidade de "produzir" efeitos analíticos nos atendimentos com os sujeitos que nos procuram, sendo indicado por Freud como o convite para o sujeito dizer tudo que lhe vier a cabeça (sem censura), contudo, temos na clínica com moradores de rua duas problemáticas em torno desse "livre":

a) A problemática em comum vivida por qualquer falante, já que a fala está sujeita às leis da língua e a liberdade de se dizer "tudo o que pensa" é restrita por ser impossível deixar completamente de lado a censura (Lacan, 1958/1998). É inviável, do mesmo modo, destituir os mecanismos psíquicos de ignorância da verdade do desejo e a dificuldade de tolerar esse "dito mais o livre possível";

b) Em determinados contextos, principalmente institucionais[3], a associação livre pode ser usada contra o próprio paciente, como nessa dada situação:

O analista convida a mãe de uma criança que está prestes a ser institucionalizada em um serviço de acolhimento a falar sobre "qualquer coisa" em um grupo e a mulher discorre sobre "fantasias relacionadas à incapacidade de ser uma mãe ideal, questionando se ela merecia ou não ficar com a criança". Essa fala, para o processo de um sujeito que está se perguntando sobre seu lugar materno e os impasses que se duplicam ao tornar-se mãe, justamente por morar na rua, tem bastante pertinência. Contudo, sua fala, em determinado lugares, pode ser entendida, por algum técnico, como: "ela não tem o desejo de ser mãe dessas crianças. Anotado na ficha". Digo isso, pois, nessa clínica, as instituições judiciárias, de controle e fiscalização, estão sempre circulando por esses espaços, assim a "margem de liberdade da palavra" rapidamente pode se transformar em mais um indício de aprisionamento para algum paciente. É a palavra da mulher sendo usada contra ela mesma. Isto posto, haveriam situações em que o analista se resguardaria de convidar o sujeito a associar livremente? A experiência nos mostra que sim.

[3] Broide (1993) trabalha com a ideia de que a rua também pode ser considerada um tipo de instituição, com todas suas regras, hierarquias, lideranças, acordos, punições, decisões.

Em contraponto a isso, já presenciei uma situação curiosa: havia num grupo terapêutico um sujeito (que estava ameaçado por outro sujeito que também frequentava o espaço. Nesse dia, contudo, esse último "não quis participar do grupo", mas ficava circulando por ali). O grupo acontece "normalmente" e o sujeito que estava ameaçado, nesse dia em específico, falava bastante do seu sofrimento, da difícil relação com seus pais e da impossibilidade de voltar para casa por ser tratado como "marginal". Ele dizia se sentir um "criminoso dentro de casa", mencionando algo que se dispara numa cena específica: quando ele vê sua mãe tendo uma reação de "se amedrontar" diante dele, o mesmo não consegue suportar vê-la cogitando a possibilidade de que ele podia bater nela e assim, sai de casa novamente. Note, nesse caso, estar na casa da família se mostrava difícil para esse sujeito, mas ele encontrava jeitos pra lidar e permanecer, todavia, a partir do momento em que ele se vê no olhar do Outro (a cena do olhar da mãe amedrontada se repetia na fala dele) como alguém "capaz de bater na própria mãe" (limite que ele encarava como não ultrapassável), eclode o insuportável e ele sai vagando pela rua. Isso tem um efeito naquele outro que "ficava circulando no grupo". O outro, Jhames[4], é tocado pela história desse que ele "não gostava", deslocando-se do ódio, dissolvendo um pouco a intensidade desse afeto. A identificação nesse caso, mesmo que momentaneamente teve um efeito de neutralização. De novo, para indicar algo no que se refere aos efeitos da associação livre nesses espaços.

Transferência: Nos textos "Sobre o amor de transferência" (Freud, 1915/2010) e no *Seminário – Livro 8:* A transferência, (Lacan, 1960-1961/1992), Freud e Lacan, cada um a seu modo, e com suas diferenças acerca da concepção do que seria "transferência e manejo dela na clínica psicanalítica", apontam para algo em comum: uma certa separação entre pessoa do analista e lugar que ele ocupa na posição transferencial. Em 1915, Freud atenta para a temática do apaixonamento a figura do "médico" dizendo:

> Ele tem que reconhecer que a paixão da paciente é induzida pela situação analítica e *não pode ser atribuída aos encantos de sua pessoa* [grifo meu], e que, portanto, não há motivo para ele ter orgulho de tal "conquista", como seria chamada fora da análise. É sempre bom ser lembrado disso. (Freud, 1915/2010, p. 161)

Isto posto, Freud menciona que dispensar o analisando quando diversos modos

[4]Todos os nomes que aparecerão nesse trabalho são fictícios.

de apaixonamentos ocorrem, é se subtrair da transferência, já que a transferência por si só envolve atribuições amorosas que o analista não controla. A metáfora escolhida pelo psicanalista alemão para responder a esse entrave é a figura do químico, que trabalha com forças explosivas, lançando a pergunta:

> O psicanalista sabe que trabalha com as energias mais explosivas e que necessita da cautela e escrupulosidade de um químico. Mas alguma vez se proibiu aos químicos de lidar com materiais explosivos, perigosos, é certo, mas indispensáveis em sua eficácia? (Freud, 1915/2010, p. 170)

Freud aponta, então, como saída, a sustentação desses afetos como mola do tratamento. Em Lacan (1958/1998), algo se radicaliza quanto a isso, principalmente por ele ter experienciado os manejos realizados pela "psicologia do ego" em torno da transferência e direções de tratamento que estavam sendo produzidas: o empréstimo de "sentimentos" do analista nas interpretações, a identificação com o "ego forte" como saída de análise e o excesso de interpretação em volta da noção de que "o analisando está resistindo ao tratamento". É que de algum modo, a transferência envolve uma relação de poder. Com isso, Lacan (1960/1992) escolhe a figura do Sócrates, para pode apontar algo no que tange a função do analista no manejo da transferência, Sócrates como esse que no banquete do Platão, apresenta-se como suposto saber para o outro, supunha saber nele a respeito do tema tratado no banquete
– o tema do amor. Sócrates responde sustentando o desejo daquele que supõe nele "a grande resposta para o amor", apagando sua pessoa do processo, e deslocando o poder que lhe foi atribuído – "o poder da cura" (cura no que se refere à relação com o não saber, ele impulsiona o não saber) – operando pela função de "causa do desejo" de um processo que envolve, sobremaneira, o sujeito que sofre.

O parêntese que coloco à volta disso (da transferência): o analista ocupa um lugar e paga com sua pessoa nesse processo (Lacan, 1958/1998)[5], desde modo, essa é uma separação fundamental no ato de clinicar, já que o analista opera ocupando uma função na transferência. Contudo, quando lidamos com uma clínica em que a violência está presente no circuito cotidiano dos sujeitos, a violência será endereçada em larga escala, em algumas irrupções, e isso não está necessariamente vinculado ao "analista

[5]Lacan (1958/1998), aponta o pagamento do analista a partir de três vias: com suas palavras, com sua pessoa e com o juízo íntimo do seu ser.

estar mal posicionado na transferência", mas a certo circuito das relações que já estão ali instaladas. Dessa forma, a pessoa do analista tende a emergir, principalmente, em situações em que se depara com o risco da violência a seu corpo, o risco do seu desaparecimento. E emergir em determinadas situações é um modo de sobreviver a certas ocorrências atadas à bárbarie[6]. Se o silêncio do analista é evocado como um modo de instalação de se fazer causa de desejo do analisante, de apagamento para ser causa libidinal do processo, digo aqui, que em determinadas circunstâncias o analista é convocado ao grito, ao grito de sua pessoa e esse grito, muitas vezes, pode ter efeito analíticos para o sujeito, no território e no circuito em que circula.

No primeiro capítulo deste trabalho, intitulado: **"Moradores de rua (contextualizações – dados – escolha terminológica)",** argumento acerca da escolha pela expressão "moradores de rua" como operadora do meu trabalho. Além disso, faço uma breve contextualização do fenômeno "morar na rua", articulando o aumento de pessoas morando na rua ao sistema capitalista e as mudanças nas relações de trabalho ocorridas nessa transição. Retomo, do mesmo modo, o capítulo 24, do trabalho de Marx (1890/2015) para indicar que, se o desemprego é tomado como elemento-chave na quantidade de pessoas morando na rua, é importante frisar que os "desempregados", pela perspectiva marxista, é um excedente que está estruturalmente inscrito, ou seja, está na conta para que a lógica lucrativa capitalística opere na sua devida eficácia. Ressalto, do mesmo modo, a perspectiva de que o sistema capitalista ultrapassa a dimensão de uma estrutura meramente político-econômica, embora traga, em seu bojo, um sistema de crenças denominado, por Benjamin (2013), como um "fenômeno religioso".

No capítulo: **"Singularizar a brasilidade: o mal estar de um território"**, a partir da definição de território proposta por Santos (2009), apresento alguns dados sobre o Brasil, articulado a uma metadiagnóstica estudada por Christian Dunker (2015). Conforme Dunker, vivemos uma "vida em forma de condomínio", em que a figura do síndico assume certo protagonismo no modo de se relacionar. Essa modo de viver é uma das expressões daquilo que Lacan (1969/2003) propôs como segregação e campos de concentração – desenvolvo brevemente acerca do que o psicanalista francês considera como fenômenos segregatórios. A intenção de destacar o mal-estar na brasilidade não se faz sem assumir um risco. Evidenciar e se concentrar na diferença e funcionamento do mal-estar no Brasil pode desencadear uma cegueira e omissão em reconhecer que outros

[6] Ocorrências que serão melhores desenvolvidas na primeira nota do trabalho.

países e lugares passam, igualmente, por fenômenos parecidos. Portanto, considerar o Brasil como o único lugar com essas modalidades de sofrimento é um modo "umbiguista"[7] de escuta[8]. Contudo – a partir dos estudos coloniais e de uma vivência em torno de algumas formações em psicanálise que tendem a fazer uma constante busca nas invenções francesas, transpondo de maneira deslumbrada "aquilo que acontece na França para o Brasil" – considero o risco da cegueira mencionada como menos iatrogênica do que a cegueira do deslumbramento ao europeu, essa que muitas vezes desemboca no esquecimento da história do Brasil, que possui, sim, sua singularidade – Compreendendo-a como constituída pelo Outro (portugueses, argentinos, franceses, ingleses etc).

No terceiro capítulo, apresento a primeira nota do trabalho: **"Na clínica com moradores de rua, o analista testemunha a existência da barbárie na cultura. A bárbarie tem estreita relação com a experiência do desamparo**." Investigo, a partir dessa afirmativa, a concepção de barbárie, desamparo e cultura pela perspectiva freudiana, a fim de articulá-las com a experiência clínica. Insiro, da mesma forma, cenas clínicas em que o analista testemunha a barbárie, intervindo de algum modo, em seus efeitos marcados pelo sujeito que nos procura.

No quarto capítulo, apresento a segunda nota do trabalho: "**Na clínica com moradores de rua, o analista pratica certa 'teimosia' na pólis: teima em apostar no 'direito ao desejo' desses sujeitos."** Nesse momento, exploro a noção de desejo tratada por Lacan (1957/1998), principalmente no seminário 5 encadeando a temática da necessidade, demanda e desejo e a aposta de que, com sujeitos que moram na rua, é preciso reconhecer o direito de desejar. Teimosa, já que, com esses, considerados como "Pobres e miseráveis", é preciso insistir, ao se tratar de seus desejos, quase que de modo obstinado, haja vista que alguns discursos aparecem numa perspectiva avessa. Procuram, certas instituições hegemônicas, a redução contínua desses sujeitos, de modo, etológico. Abordo, nessa parte, uma cena clínica ocorrida numa oficina de escrita com moradores de rua e o ocorrido em um evento, quando do lançamento de uma política

[7] Que gira em torno do próprio umbigo.
[8] Em um conjunto de entrevistas, propostas por PsiBr e Koltai (2016) na discussão sobre Psicanálise e Política, aponta essa problemática de modo muito claro, colocando os riscos dessa posição.

pública denominada “Alimento para todos”, na cidade de São Paulo. Desenvolvo esses dois acontecimentos fundamentada nas teorias lacanianas.

No quinto capítulo, apresento a terceira nota do trabalho: **“Na clinica com moradores de rua, o analista escuta, de modo mais frontal, modalidades de laço que perpassam pelo inumano”.** A partir de dois fragmentos clínicos, trabalharei o que estou considerando como “experiências em torno do inumano”, articulando com o trabalho de Freud (1919/2010) do “Inquietante” e retomando um fragmento em que a narrativa em torno da “liberdade” aparece na fala de alguns sujeitos. Nessa nota, aponto que o “assunto sobre liberdade”, tão caro para sujeitos que moram na rua, provoca uma *questão* no que construímos, enquanto humanidade, nos processos de circulação dos sujeitos pela cidade.

Em todos os capítulos a temática do laço será discorrida: a) A barbárie como um modo de enlaçamento; b) O laço que insiste em igualar certos sujeitos ao registro do campo da animalidade; c) Certa abertura ao inumano como modalidade de enlaçamento aos sujeitos que circulam pela cidade; d) O laço analítico e as consequências abordadas nesse laço, quando se é operado em contextos de vulnerabilidade social; Temas adjacentes serão tratados como: o mal-estar no Brasil que muitas vezes se dá num registro paranoico (devido à ativação do medo como afeto central nas dinâmicas de convivência); a drogadição como sintoma de uma sociedade contemporânea e o capitalismo como “um fenômeno religioso” pra lidar com a questão do desamparo.

Datando o início do interesse pelo tema...

No período da graduação de Psicologia, momento em que meu interesse pela clínica articulada à drogadição já começava a dar notícias, fui a uma palestra de um Redutor de danos, conhecido como Domiciano Siqueira[9], que anunciou a seguinte frase diante de uma pergunta feita por alguém do auditório sobre os desafios dessa clínica: “Quando você está seguro da sua ética, quando você sabe o que está fazendo, você vai até o inferno e volta, quando você não está, tudo fica muito vulnerável, muito difícil”. Havia visto Domiciano duas ou três vezes promovendo oficinas em instituições de saúde mental, palestrando e conversando sobre os “rumos que a Redução de danos estava tomando no Brasil”. De início, a resposta dada por Domiciano à pessoa que o

[9] Sobre o trabalho de Domiciano Siqueira acessar: http://domicianosiqueira.blogspot.com/.

interpelou, me causou certo arroubo. Eu já tinha uma espécie de admiração por sua figura, era alguém que ia conquistando seu espaço e se abstendo de fazer uma formação no âmbito acadêmico. Inclusive, mencionava certa burocratização da Redução de danos no espaço público, suspeitava que a teorização em excesso, vinda, em grande parte, do discurso científico sobre a prática, arriscava a diminuir a potência dos serviços direcionados à Redução de danos[10] – pois esta possui algo "do pele à pele", do território, da rua e, segundo Domiciano, era necessário que isso fosse constantemente lembrado e não eclipsado (todavia auxiliado) pelo conhecimento universitário. Após alguns anos na minha experiência clínica com pessoas em situação de rua aquela fala retornava e o meu enlevo começava a ser nomeado por meio dos estudos psicanalíticos. A segurança apontada naquele período nada tinha a ver com garantia ou certeza do que advinha, mas certa necessidade de uma aposta ("saber o que está fazendo"), ou a procura de um rigor para lidar com situações que não estavam em manuais, catalogadas, teorizadas – se mostrando, portanto, extremamente complexas quando suscitadas na prática.

Desse modo, enfrentei um desafio, já mencionado por outros psicanalistas em alguns trabalhos: o desejo de operar a clínica em espaços que não se restringiam ao consultório: CAPSad, Acompanhamento terapêutico, Ubs's, Serviço de Abordagem Social (SEAS), Delegacia da Mulher, espaços em que fazer menção a própria palavra "clínica" naquele período, já induzia a certas antipatias e avisos: "não é bom falar que você é da clínica na entrevista, eles não querem gente fazendo consultório nesses serviços". Esse aviso me chamava atenção por alguns motivos: 1) considerar a clínica como sinônimo de consultório; 2) o fato de eu ter que esconder meu trabalho no consultório, como se isso fosse contraditório ao meu interesse por outros espaços; 3) a falicização do fazer "fora" do consultório: a falácia de que "quem trabalhava em ambientes fechados era considerado conservador, quem não, era visto, por sua vez, como um profissional "*foda*/subversivo"; e 4) a moralização que estava presente em dois campos discursivos: nos grupos, alguns congressos e encontros na psicologia social e na psicanálise.

[10]A Redução de danos é uma política de Estado (alguns aderem ela, outros não), uma estratégia no cuidado de usuários de álcool e outras drogas e também uma concepção a respeito do uso de substâncias psicoativas que diverge de outras políticas (Petuco, 2010). Para a Redução de danos, o uso/abuso de substância psicoativa (não é uma doença, um pecado, nem um crime), mas um direito, de modo, que mesmo sendo um direito, não se trata de "fechar os olhos" para as consequências desse abuso de substâncias, mas de estabelecer outras formas de cuidado.

No território em que me formei (naquele momento), a prática de consultório era moralizada, tida como necessariamente individualista e burguesa – fazer parte daquele campo remetia, mesmo que implicitamente, a não trabalhar em consultório. A área discursiva dos psicanalistas, considerava, por sua vez, as ações nesses "extra-muros" como qualquer coisa, exceto psicanálise. Assim, me vi diante de um impasse.

Retomo essa história por considerar importante contextualizar a minha inserção no tema e admitir que ainda me soa curioso o fato da clínica, fora dos espaços tradicionais, sempre "precisar se justificar". A impressão é a de que, em alguns momentos, estamos, não só tentando formalizar uma experiência, mas, também, "comprovar" algo que a todo tempo é colocada "sob tribunal". As perguntas dirigidas a nós resumem-se em: "isso é ou não é clínica psicanalítica, quem baterá o martelo"? Ou então, quando essa justificativa não está no campo psicanalítico, toma outras versões com advertências relacionadas a uma suposta separação maniqueísta entre "subjetividade e necessidades", essa frase que ouvi, por exemplo: "com pessoas de classe baixa, a gente precisa, primeiro, conseguir as coisas, depois escutá-los, eles não tem muito *insight*". Trago essas falas, advertências e avisos ouvidos no cotidiano do meu trabalho por considerar necessário localizar meu caminho e mostrar "o que eu fui conseguindo fazer e/ou não fazer" com tudo o que permeou minha prática. Trazer a clínica com essas pessoas, nesse instante, é uma maneira de transmitir um encontro de experiências que, em alguns momentos, pareceram-me com a "vivência de um verdadeiro inferno" e práticas em que escutei sujeitos inventando e sabendo-fazer algo com sua existência diante de um desamparo aterrorizante.

De modo breve, o encontro com sujeitos que moram na rua, se deu, inicialmente, num CAPSad[11] em que iniciei uma pesquisa cartográfica articulada à Análise Institucional numa organização, aderida aos pressupostos de Gregório Baremblitt, e aos estudos esquizoanalíticos. Depois disso, fui contratada nessa instituição como psicóloga, iniciando um trabalho de escuta que envolvia modalidades diversas (atendimento individual, familiar, domiciliar, oficinas, grupos terapêuticos, etc), momento crucial, pois o contato diário com esses sujeitos, numa carga horária de 40 horas semanais, me lançou à diversas questões, direcionadas, sobretudo, à vivência na rua e às ficções que os sujeitos iam construindo em torno disso. A temática da rua me

[11]O CAPSad é uma instituição de saúde do Programa da Saúde Mental, que atende pessoas que apresentam intenso sofrimento psíquico relacionado ao uso de álcool e outras drogas, oferecendo um trabalho composto por uma equipe multiprofissional (Brasil, 2015).

convocou de distintos modos: a paixão/sofrimento que aparecia na fala de alguns sujeitos em relação à "morar na rua", a angústia em estado bruto que aparecia quando esses sujeitos vinham para a unidade de serviço, após dormirem vários dias na rua; os bastidores dessa rua, as regras, os acordos de funcionamento, a vivência nesse espaço que afetava as relações transferenciais com os profissionais. Depois desse trabalho, me enredei por serviços como SEAS (Serviço de Abordagem Social)[12], Ativação de rede[13] e um trabalho numa Pastoral de Rua, lugares que envolvem, igualmente, sujeitos que "fazem" da rua espaço de moradia.

Acerca desses lugares, faço algumas marcações contextuais importantes em torno das conjunturas percebidas:

1) **Capsad**: Atraso frequente do salário, políticos do município sendo investigados por desvio de verba pública, retirada de Ricardo Tykanori da coordenação de Saúde Mental, vários movimentos (Filho, 2015) da saúde mental ocupando o Ministério da Saúde, reclamações de pacientes e trabalhadores em torno da marmita comprada pela prefeitura, queixas relacionadas à qualidade do alimento, presença de supervisão clínico-institucional no serviço, sustentação da política da Redução de Danos como orientação do cuidado apoiada pela Coordenação de Saúde Mental do município, reposição de trabalhadores ocorrida de forma lenta, abaixo-assinado, reuniões e denúncias de vizinhos para retirada do Capsad da região, ameaça aos trabalhadores que não denunciavam pacientes "acusados de furto" e aqueles que apoiavam a continuidade do Capsad naquele local da cidade, alternância entre momentos que tinham manteiga e café e dos que não tinham, para a realização do café da manhã na rotina do serviço, etc.

2) **Seas, Pastoral de rua**: Eleição de João Agripino Dória para prefeitura de São Paulo, desmonte do Programa de Braços Abertos, várias operações realizadas na região da

[12] SEAS é um serviço especializado em Abordagem Social, que tem como finalidade assegurar trabalho social de abordagem e busca ativa que identifique, nos territórios, a incidência de situações de risco pessoal e social, por violação de direitos, como: trabalho infantil, exploração sexual de crianças e adolescentes, situação de rua, uso abusivo de *crack* e outras drogas, dentre outras. A abordagem social constitui-se em processo de trabalho planejado de aproximação, escuta qualificada e construção de vínculo de confiança com pessoas e famílias em situação de risco pessoal e social nos espaços públicos para atender, acompanhar e mediar acesso à rede de proteção social. Um dos objetivos do trabalho é construir o processo de saídas das ruas e possibilitar condições de acesso à rede de serviços e a benefícios assistenciais (Brasil, 2013, p. 9)

[13] Ativação da rede foi um projeto vinculado à FioCruz e à Coordenação de Saúde Mental Nacional, em que profissionais de municípios diferentes foram contratados para trabalhar no Projeto "Engrenagens Percursos Formativos da RAPS". Uma das minhas funções, neste, era promover discussões, debates, articulação na rede, vivificando a temática "Álcool e outras drogas" nos territórios.

Cracolândia[14], intensificação na cobrança aos trabalhadores do SEAS na retirada de pessoas em situação de rua das áreas públicas, internação compulsória de "usuários de drogas" em Comunidades terapêuticas, deslocamento de vários grupos de pessoas que estavam na *Cracolândia* para outras regiões, início da corrida eleitoral para presidência no Brasil, crescimento do deputado Jair Bolsonaro, eleição de Jair Bolsonaro, etc.

[14]O coletivo *Craco Resiste* (São Paulo) realizou um dossiê sobre as operações que ocorreram na *Crackolândia*, na gestão em que João Agripino Dória estava ocupando o cargo da prefeitura. Esse dossiê se encontra nos arquivos do coletivo.

METODOLOGIA

Pesquisa em psicanálise

A divisão do sujeito é sempre provocadora de mal-estar, assim a criação da expressão “resistência na transferência” (Freud, 1912/2010) foi um modo encontrado por Freud de se perguntar algo do tipo: Como pode um sujeito estar em condição de extremo sofrimento, mesmo assim arrumar tantos recursos psíquicos para não se haver com aquilo que ele ignora: sua condição de falta, de divisão, de que esse “eu falo” não governa a sua própria casa? (Freud,1917/2010). Dizendo isso, é metapsicologicamente impossível não haver resistência aos efeitos que a psicanálise pode provocar no campo social, já que como elucidado por Lacan (1974/2005), a psicanálise é um sintoma no mal estar de sua época. Sintoma: verdade que retorna sob a forma de um enigma, de uma certeza, ou de uma fetichização (Quinet, 2002).

Desse modo, por mais discussões e trabalhos já realizados por psicanalistas e outros interlocutores em vários campos da cultura, sempre vemos o retorno de certas questões feitas por diversos atores sociais que aparentemente não cessam de serem colocadas em pauta: as questões são várias, giram desde a hipótese do inventor da psicanálise (Freud) ser considerado um charlatão, até o questionamento da psicanálise “ser eficaz” no campo das vulnerabilidades sociais ou não, o suposto saber ultrapassado que a psicanálise tem na cultura, não estando assim, a relação entre ciência e psicanálise fora desses questionamentos. Retornam-se de tempos em tempos, as perguntas sobre a psicanálise ser ou não ciência, estar ou não bem fundamentada, “servir ou não” no campo científico. Digo isso, pois para iniciar a proposta metodológica dessa pesquisa (algo que no que tange a ciência), de algum modo podemos relembrar aquilo apontado por Lacan (1974/2005): a psicanálise como sintoma no mal estar de sua época, opera com o retorno de uma verdade que não cessa de se inscrever, sem certa resistência, ela poderia se tornar uma religião.

Nessa leitura, Freud, como inventor e logo objeto de mira de uma sociedade vitoriana que via nas suas produções uma heresia a sua época, talvez interpretaria certas

recusas que retornam a psicanálise (inclusive a recusa que a atribui como não sendo "digna de ciência") como um dificuldade de suportar a subversão da noção de conhecimento lançada pela psicanálise (Goldenberg, 2018), já que aceitar de bom grado a existência de um saber que determina seus destinos à sua revelia é de algum modo metapsicologicamente impossível. A contragosto, é preciso analisar outra chave de leitura para esse caráter da resistência, já que ela em si traz paradoxos. Para Freud (1913/2010) a resistência sempre esteve articulada a certo obstáculo em torno de alguma mudança realmente transformadora, o psicanalista via a resistência como um modo de conservação do mesmo, uma evitação contra os efeitos do inconsciente (Ventura, 2009), entretanto, a resistência também se mostra como luta, como aquilo que não se sujeita as formas de subordinação e colonização (Ventura, 2009) dialogando com Lacan (1954/1985, p. 287) na emblemática hipótese de que a "resistência é sempre do analista". Isto é, não é que Lacan desconsiderava que nos processos de emersão de um saber inconsciente, não houvesse construções de resistência diante disso, mas ele também traz a resistência pro lado de cá, dos analistas, pra dizer que de algum modo os analistas também ignoram um saber e também se horrorizam diante do seu ato, podendo se tornar colonizadores, no campo científico ou em qualquer outro espaço. Essa resistência ao ato analítico, também pode ser resistência a tudo que se apresenta como alteridade, já que também presenciamos o discurso lacanês[15] se colocando de forma predatória no campo científico, em alguns momentos: desvalidando continuamente a psicologia social, as construções de outros psicanalistas (Melanie Klein, Donald Winnicott, Wilfred Bion, dentre vários outros), deslegitimando a influência dos outros saberes, repetindo vernáculos em eventos científicos de modo desinteressado pelo que os outros campos tem a ouvir, a dizer. De algum modo, essa outra chave nos conta que certas resistências à psicanálise, também pode se articular a essa insubordinação quando o discurso impera por uma via territorialista. Algo possível, principalmente quando se trata de pesquisas que trabalham no campo aonde as vulnerabilidades sociais circundam. É preciso se atentar a isso.

[15] Coloco Lacanês, como essa circulação discursiva que se serve do ensino lacaniano, para exercer mecanismos de controle e poder, repetindo de maneira orientada neologismos, com o objetivo de enfatizar modos morais de se operar com a psicanálise em que se afaste toda possibilidade de questionamento diante de uma orientação "monopolista". Goldenberg (2018) vai trabalhar isso de modos distintos, no "Desler Lacan".

Assim, para evitarmos o efeito de romantização dessa resistência, ou “heroísmo” desse saber, pensamos a relação da pesquisa, ciência e psicanálise como a possibilidade de: inclusão da sua diferença. Diferença na medida em que distinta de outras ciências ela: tentar retirar de cada experiência o que pode revelar de uma estrutura (de invariante, universal) (Pinto, 2018); acolhe os desvios e percalços da pesquisa não como mero acidentes, mas como fundamentais na produção e análise dos dados; considera a relação de implicação entre pesquisador(a) e objeto de pesquisa (envolvendo a temática escolhida, os textos selecionados, as partes grifadas, os autores elegidos para o debate); põe em movimento a análise dos aspectos transferenciais entre pesquisador e pesquisado, suspendendo qualquer ideal relacionado a neutralidade científica (Elia, 1999); opera com a hipótese do inconsciente, inconsciente compreendido como: “isso que teima em não se submeter a primeira pessoa do singular para alojar-se na terceira pessoa indeterminada” (Safatle, p. 2012, 224) , com toda dimensão sociopolítica em questão.(Rosa, 2016).

Ferreira (2018) aponta também a importância da “douta ignorância” do pesquisador diante do tema e do pesquisado, já que por ser douta, não se trata de uma ignorância qualquer, mas daquela que permiti o analista-pesquisador esquecer ou ignorar o que se sabe, estando assim mobilizado pelo que não sabe podendo com isso supor saber no pesquisado. É de grande desafio para uma pesquisa psicanalítica, o pesquisador não cair nas tentações de achar o que procura, de na escrita, no campo e na construção do texto não se tornar um fiador da teoria, dos textos que leu, dos autores que se empolgou, por isso se faz imprescindível certa abertura para a errância na pesquisa, sem que isso se ecloda numa total desorientação.

Objetivo Geral

Investigar a partir do dispositivo clínico os laços sociais que se desvelam a partir da escuta clínica de sujeitos que moram na rua.

Objetivos específicos

1) Analisar cenas clínicas vividas com sujeitos que moram na rua focando na temática da barbárie e da civilização a partir da perspectiva freudiana;
2) Identificar impasses vividos na clínica com moradores de rua, indagando elementos que tangem a questão da associação livre, transferência, e escuta clínica de modo geral;

3) Discutir sobre a importância da aposta do “direito ao desejo” com os sujeitos que moram na rua a partir do desenvolvimento teórico da noção de “desejo” na psicanálise;
4) Trabalhar a temática do inumano, articulando a relação do homem com experiências inumanas e a questão da liberdade.

Método

O caminho para se construir as reflexões dessa pesquisa se deu de seguinte modo: a) Revisão sistemática de literatura na busca eletrônica em bases de dados científicas, digitação de palavras chave que iam de acordo com o interesse do tema. Os descritores utilizados foram: “moradores de rua e psicanálise”, “pessoas em situação de rua e contexto”, “moradores de rua e escuta” , “laço social e psicanálise”, “psicanálise e mal estar”, “laço social, freud e lacan”, “barbárie e laço social”, “desejo, gozo e laço”, “pessoas em situação de rua e capitalismo;”, pessoas em situação de rua e moradia”; dentre outros. b) Diálogo de pares e interlocutores de modo geral (orientadora, amigos, colegas, professores, profissionais da área) no pedido de indicação de literatura nos subtemas que atravessaram a pesquisa; c) Recuperação e leitura de diários de campo digitados e arquivados em pastas que foram escritos nos processos de trabalho em Serviços de Saúde e de Assistência social; d) Seleção e análise de cenas clínicas (presentes no diário de campo) a partir da perspectiva psicanalítica (especificamente os autores Freud e Lacan, leitores deles, dialogando com interlocutores como Foucault, Benjamin e Marx) e também seleção desses fragmentos clínicos destacando a partir da perspectiva psicanalítica como analisadora, elementos transferenciais, significantes, aspectos da associação livre, análise das dinâmicas discursivas nos contextos de escuta, enunciados e enunciações.

Freud ([1912]/2010) contou que seu método de registros dos atendimentos se davam logo após as sessões, nos momentos em que ele chegava em casa a noite ou estava no fim do expediente no consultório. Depois os relia. Quando articulava ciência e psicanálise, menciona que pesquisa e tratamento coincidem, entretanto alerta sobre o risco de objetalização do sujeito para fins científicos, sugerindo que não seria bom trabalhar cientificamente num caso enquanto o tratamento ainda estava em curso, já que para ele, o elemento surpresa é de extrema relevância no processo (Freud, [1912]/2010,
p. 114) e esse elemento de algum modo poderia ser colocado de lado no afã do cientista

em ir atrás dos resultados. Barros & Passos (2015) falam da importância do registro em relação a pesquisa.

> "E para quê registrar o processo? O que fazer com este registro? A quem endereçá-lo? O registro do processo da pesquisa interessa porque inclui tanto os pesquisadores quanto os pesquisados. Nesse sentido, tal registro se complementa no ato de sua restituição. O texto a ser restituído aos diferentes intervenientes permite a ampliação e publicização da análise das implicações que se cruzam no trabalho da pesquisa" (p. 172)

Nesse trabalho (Barros & Passos, 2015), também questiona o "como" registrar, colocando em suspenso certas políticas de registros em que o pesquisador tenta-se manter neutro ou apenas descritivo, apontando uma certa política da narratividade no ato de registro. Os registros utilizados para essa pesquisa, por exemplo, foram realizados de modos distintos: em alguns momentos seguindo a recomendação freudiana (após saída do trabalho, anotações daquilo que se destacava da "atenção flutuante"; em alguns outros momentos registros de ancoragem (momentos de extremo desespero diante de cenas difíceis vividas, ia até a cozinha/praça ou algum outro cômodo e registrava nem que seja uma palavra, ou uma frase saltada); registros pós- início do mestrado que se davam especialmente dentro do metrô, no circular da cidade). Com o recolhimento de todos esses registros, foi se estabelecendo os caminhos a se percorrer na pesquisa e as delimitações a serem feitas.

Importante salientar a relação estabelecida entre parte desse método que denomino como "registros de ancoragem" com as cenas clínicas vividas. Essa articulação vem de uma metodologia de trabalho apresentada por Broide & Broide (2015) em que eles intitulam "ancoragens" como a escuta dos "fios que amarram o sujeito à vida, o mapeamento desses fios que se embrenha" (p. 30) como aposta na possibilidade de alguma invenção diante de situações limítrofes, de extrema urgência, de grande complexidade. É uma metodologia que diante de algumas situações, se enfatiza uma espécie de pergunta: "diante de tudo isso, o que ainda sobra de vida, de possibilidade"? Realizo essa pequena torção, pois Broide & Broide (2015) estavam tratando da escuta dos profissionais com os sujeitos que se encontravam. Aqui, tomo como "registro de ancoragens" do lado do profissional, como esse fio que ainda resta

naquilo que sobra de desejo de atuar não se resignando a tentação a burocracia[16]. Concebo a burocracia aqui, não apenas pelo seguimento inflexível da regra, mas como uma resposta possível articulada a indiferença que ajuda aos profissionais e pesquisadores a suportar o trabalho em territórios de acentuada vulnerabilidade social. A burocracia tem um caráter mortificante diante da possibilidade de criação, mas também de proteção diante daquilo que toma aqueles que estão presentes nesses contextos.

Justificativa

O laço social, o mal estar da cultura e as dinâmicas de discurso presentes num território afetam diretamente a vivência de sujeitos que circulam na *polis*, como também afetam o trabalho do psicanalista que escuta esses sujeitos. A temática do "morar na rua" está incluída em vários campos do saber, sendo considerada um problema de ordem social por tocar em vários assuntos complexos no que tange a governabilidade: de ordem/desordem das cidades, criminalidade, de saúde pública, dos debates em torno da drogadição, das discussões em relação ao adoecimento de sujeitos, da relação com o trabalho - emprego; convocando assim, vários atores sociais a dialogarem para tratarem de assuntos tão complexos. Laurent (1999) menciona a importância de o analista ser sensível aos processos segregatórios e de que é importante recordar, que o discurso analítico, para se perpetuar precisar operar numa forma democrática de vida, para que com isso os sujeitos possam continuar "falando livremente" e possam colocar em ato aquilo que ultrapassa a dimensão do utilitarismo, logo a dimensão do desejo.

Um trabalho que aborda o *desvelamento* dos laços sociais a partir da escuta clínica com sujeitos que moram na rua é um modo de contribuir para compreensão dos processos civilizatórios/de barbárie que presenciamos, além disso, um modo de construir táticas clínicas que possam contribuir para o exercício de uma escuta atravessada por essas questões. Ademais, se fez imprescindível colocar em voga nessa produção, enunciados, enunciações, ditos e dizeres de sujeitos que moram na rua, como modo de apontar como a dimensão do desejo resiste a processos violentos e como o aspecto da invenção emerge em contextos tão inóspitos.

Com isso, trago também os limites e impasses encontrados nessa clínica, apontando denuncias no que tange a condições de trabalho daqueles que estão na lida

[16]Burocracia compreendida como, um conjunto de regras e procedimentos a seres guiados a risca, suspendendo qualquer processo de reflexão e questionamento.

diária com esses sujeitos. Refletindo sobre os efeitos do discurso capitalista e a marca do apagamento que esse discurso promove nos processos de socialização, apontando as consequências dele quando impera nos afetos em questão.

Trazer a palavra dos moradores de rua, para esse trabalho, foi uma maneira de relembrar à necessidade de construções de políticas públicas que podem advir, mais atrelada aquilo que eles apresentam como “fundamental para suas vidas”, políticas públicas que potencializam a potência criativa da existência desses sujeitos.

CAPÍTULO 1

MORADORES DE RUA: CONTEXTUALIZAÇÕES

"Jamais se honrou tanto o trabalho, desde que a humanidade existe. E mesmo, está fora de cogitação que não se trabalhe." (Lacan, 1969/2007, p. 178).

1.1- Escolha terminológica

Terminologicamente, *pessoas em situação de rua* são aquelas que pertencem a um grupo populacional heterogêneo, sem uma moradia convencional, vivendo em situação de pobreza extrema, à procura de logradouros públicos (ruas, praças, marquises, viadutos) e áreas degradadas (prédios abandonados, ruínas, cemitérios) como espaços de moradia temporária. Também utilizam albergues, casas de acolhida ou moradias provisórias para pernoitarem durante um tempo e apresentam, em comum, vínculos familiares fragilizados ou rompidos (Brasil, 2011).

A despeito disso, há uma discussão em torno da terminologia mais propícia para se referir a esse grupo. Mattos (2006) escolhe a expressão "pessoas em situação de rua", enfatizando que a opção por "pessoa" se deve ao almejo por acentuar o pertencimento à sociedade humana, afastando-se do termo "população" – por se aproximar daquilo que esse grupo teria em comum, na expressão população, há um empuxo àquilo que é da ordem da generalização. O autor também menciona a opção pela expressão "em situação de rua" por considerar o caráter transitório e passageiro da situação de rua, com foco na transitoriedade dessa experiência. Nesse sentido, Mattos (2006) menciona o caráter de metamorfose ininterrupta das relações sociais humanas, considerando, então, que o uso de "em situação" é um avanço numa direção oposta àquilo que tende ao definitivo. Nos documentos oficiais, também se vê a escolha pelo termo "pessoas em situação de rua" como mais oportuno (Brasil, 2008, 2011).

Santos (2014), no entanto, problematiza essa escolha, por considerar que "pessoas em situação de rua" não abarca a complexidade das relações estabelecidas com a rua, questionando a eliminação daqueles que estão vivendo na rua há muitos anos, não

necessariamente num caráter de transitoriedade. De acordo com Santos (2014, p. 23): “Entendemos que a terminologia ‘situação de rua’ reflete uma forma de lidar com o fenômeno, que pressupõe a saída das ruas, visto que a ‘situação’ representa momentaneidade, algo da ordem situacional. Queremos estar atentos aos efeitos de tal proposição” .

Há que se questionar, ainda de acordo com Santos (2014), o distanciamento entre a definição apontada nos documentos oficiais e a vivência de rua propriamente dita, pois não é possível generalizar que esse grupo apresente em comum “vínculos familiares fragilizados ou rompidos”, já que muitos deles nascem nas ruas e/ou constroem famílias nas ruas. Nesse contexto, é importante afastar a noção de família como algo relacionado intrinsecamente a laços consanguíneos, pois as famílias vão se construindo, nesses espaços, em diversos arranjos (Santos, 2014). Além disso, é importante destacar que há, na definição problematizada por Santos, uma ideia de que retirar as pessoas da rua e direcioná-las para moradias convencionais seja a solução, a saída, para um problema tão mais complexo. Santos (2014) elege, assim, a expressão “pessoas em vivência de rua” como mais apropriada, dando destaque ao que é vivido nesse território.

Já Melo (2019), em torno dessa escolha terminológica, em uma matéria na *Revista Cult*, faz um desabafo sobre sua reação ao ver muitas pessoas em situação de rua na metrópole de São Paulo, mencionando sua impressão do aumento desse grupo e sua indignação ao ver pessoas deitadas em colchões molhados e camas de papelão. Nesse sentido, a autora coloca o uso da expressão “moradores de rua” como a “representação da banalização do inconcebível”; para a escritora, “morar” remete, justamente, ao contrário daquilo para que servem as ruas – lugares de passagem, encontro, troca.

Nesse contexto, é necessário destacar que as definições e escolhas terminológicas não conseguem abarcar a complexidade da experiência em questão, o que não nos impede, contudo, de ativarmos algumas hipóteses e adotarmos um significante emerso da escuta desses sujeitos que fazem, da rua, espaço de moradia, passagem, enlaçamento. Escolho, portanto, neste trabalho, o significante “moradores de rua”, não só como título, mas também como uma posição diante daquilo que escutei sobre a vivência de alguns sujeitos com o espaço da rua. Algumas hipóteses do pensamento construído em torno disso podem ser elencadas:

1) A própria adição do elemento "de rua" já nos indaga, pois, quando nos referimos a alguém que mora numa casa, não dizemos: Beatriz é moradora de casa. O fato de Beatriz morar numa casa, que seja alugada, comprada ou dividida, já diz que a casa é uma moradia. Cotidianamente, perguntamos "onde você mora?", questão em que a "casa" está implícita. Um componente, entretanto, entra em jogo nessa suposição: toda casa é morada para o sujeito? A casa em si já se sustenta como moradia?[17]

2) A escolha de marcar a transitoriedade na expressão "em situação de rua" também supõe que "morar em casa" não inclua certo aspecto transitório. Há um engodo importante nisso. Na escuta clínica com esses sujeitos, é comum, pelas histórias de vida, sabermos que muitos deles já moraram em casas durante vários momentos das suas vidas e, por diversas motivações, moram na rua. Além disso, o espanto de muitos ao descobrirem, no primeiro contato com esses sujeitos, que eles já trabalharam como piloto de avião, cantor, empresário, vendedor, serralheiro, motorista de ônibus, jogador de tênis, empregada doméstica, agente comunitária, psicólogo, médico, dentre outras profissões conhecidas no mercado de trabalho, revela uma noção comum de que moradores de rua não têm outras predicações para além do "moradores de rua".

3) Em uma conversa, na cozinha de uma instituição, sou tomada por um elemento surpresa em torno dessa questão do "passar", "morar". Andrey está lavando a louça e começa a me contar o que tinha programado para fazer depois do almoço e das atividades ali presentes. Andrey estava animado naquele dia – era o dia em que iria até um centro cultural da cidade, e Andrey mencionava que gostava de ir com "os irmãos da rua até lá toda semana". Quando me fala do espaço em que fica, um centro de acolhida construído para pessoas que fazem abuso de substância psicoativa,[18] *digo: Ah, então você dorme lá? Ele responde: Não, eu moro lá. "Mora?". "É, eles podem me*

[17] Costa & Poli (2010) trazem a questão da psicose como paradigmática em torno do tema "uma moradia possível para o sujeito", já que a moradia não se delimita pela arquitetura da casa. As autoras trazem, para isso, referências da reforma psiquiátrica e dos serviços residenciais terapêuticos, demonstrando a importância dessas políticas, mas não deixando de lado o fato de que a questão do habitar, do morar, da morada, para a psicose, sempre precisa ser colocada em interrogação, já que, em alguns casos, o que mais se aproxima da "morada", para o sujeito, não está circunscrito a uma casa.

[18] *Andrey* era um sujeito que não tinha problemas em relação ao abuso de substâncias psicoativas, por esse motivo, ele teve que articular, na rede, uma vaga nesse local, mesmo não sendo considerado "toxicômano".

pedir pra sair em qualquer momento, eu sei disso, mas já faz um tempo que eu tô morando lá. Quando eu tiver que sair, eu saio".

Nesse sentido, faz-se necessário, sim, "absurdar-se" diante do que vai sendo banalizado, como apontado por Melo (2019). Contudo, há sujeitos que nascem, vivem, estudam, moram na rua, com todo o inconcebível que muitas dessas experiências são vividas. A adoção da expressão "moradores de rua" é, portanto, a constatação de há sujeitos que moram na rua (dormindo no albergue, no centro de acolhida, na igreja, na caixa de papelão, no mocó construído com barbante, na praça pública, no ponto de ônibus, na barraca), não necessariamente em concordância ou em complacência com essa realidade. A rua é um espaço de moradia e, muitas vezes, de morada para muitos sujeitos, por mais absurdo que isso nos pareça.

1.2 - Capitalismo, trabalho e o fenômeno "morar na rua"

No capítulo 24 do primeiro volume do livro *O Capital* (1890/2015), de Karl Marx, o autor faz uma retomada de "leis sanguinárias" promulgadas em alguns momentos históricos, que tinham como objetivo punir pessoas que não trabalhavam, os intitulados "vagabundos", considerados, pela legislação, como "delinquentes voluntários". Na Inglaterra, essa legislação teve início no reinado de Henrique VII:

> Henrique VIII, 1530: mendigos velhos e incapacitados para o trabalho recebem uma licença para mendigar. Em contrapartida, açoitamento e encarceramento para os vagabundos mais vigorosos. Estes devem ser amarrados a um carro e açoitados até sangrarem, em seguida, devem prestar juramento de retornarem a sua terra natal ou ao lugar aonde tenham residido durante os últimos três anos e de "se porem a trabalhar". (Marx, 1890/2015, p. 980).

A retomada de Marx (1890/2015) continua: "Elizabeth, 1572: mendigos sem licença e com mais de 14 anos de idade devem ser severamente açoitados e ter a orelha esquerda marcada a ferro, caso ninguém queira tomá-los a serviço por dois anos" (p.982). Posteriormente, lemos:

> Jaime I: alguém que vagueie e mendigue será declarado um desocupado e vagabundo. Os juízes de paz, nas *Petty Sessions*, têm autorização para mandar açoitá-los em público e encarcerá-los, na primeira ocorrência, por 6 meses, e na segunda, por 2 anos. Durante seu tempo na prisão, serão açoitados tanto e tantas vezes quanto os juízes de paz

> considerarem conveniente... Os vagabundos incorrigíveis e perigosos devem ser marcados a ferro no ombro esquerdo. (Marx, 1890/2015, p. 982).

De acordo com os documentos históricos, sempre houve pessoas morando na rua; seja por força das circunstâncias ou por decisão deliberada, nas pequenas ou grandes cidades, sempre estiveram presentes as pessoas que tinham a rua como espaço de moradia (Silva, 2006). Contudo, com o advento do sistema capitalista e as mudanças nas relações do humano com o trabalho, "morar na rua" tornou-se um fenômeno que cresce periodicamente (Silva, 2006), com vários grupos populacionais heterogêneos passando a ter a rua como espaço de moradia. Nesse sentido, crianças, idosos, imigrantes, pessoas com ensino superior, trabalhadores,[19] egressos prisionais e índios são alguns desses grupos cuja presença nas ruas é cada vez maior (Karam, 2015).

Especialmente no Brasil, o início da população em situação de rua se deu com as leis que foram "libertando" os escravos, como a lei dos sexagenários, que libertava escravos acima de sessenta anos de idade. A população escravizada era composta, em sua maioria, por analfabetos, que não recebiam qualquer indenização por terem que se submeter a trabalhos forçados, não eram vistos, pelos outros, como cidadãos (mesmo sendo libertos) e eram atribuídos somente a trabalhos braçais, principalmente pelo fato de serem negros, o que fez com que muitos deles passassem a viver nas ruas (Karam, 2015). Silva (2006) aponta, também, que a transição do modelo feudal para um modelo de produção pré-capitalista deu-se com base nos processos de urbanização, com o surgimento de novas configurações de trabalho, de modo que muitos produtores rurais que detinham os meios de produção foram expropriados e passaram a viver em centros urbanos, vendendo sua força de trabalho nos núcleos industriais mais próximos. Nesse contexto, um grande número de pessoas não foram alocadas nas indústrias na mesma velocidade com que foram expulsas de suas terras, enquanto outras ainda não conseguiram se adaptar ao novo modo de trabalho, dando-se início, assim, ao fenômeno chamado pauperismo[20] (Silva, 2006).

---

[19] Nas grandes capitais, como São Paulo, por exemplo, já se encontra um contingente de pessoas que, por trabalharem em locais muito distantes de casa e gastarem mais de três horas só de ida ou só de volta, acabam dormindo em albergues ou mesmo nas calçadas, quando, porventura, não há vagas em albergues ou centros de acolhidas.

[20] Uma das definições de pauperismo apontadas por Marx (1890/2015) engloba a classe trabalhadora que vive em piores condições, o peso morto do exército industrial de reserva, que vegeta graças às esmolas públicas.

Marx (1890/2015) demonstra, de modo claro, que o crescimento da riqueza de uma nação, as jornadas de trabalho extensivas e a existência explícita de uma população que corresponde à força do trabalho que excede as necessidades produtivas (os desempregados) não são "um acidente de percurso" que escancara a fragilidade do modelo capitalista. Essas massas humanas a que assistimos copiosamente nas filas enormes de empregos são, na verdade, massas "que pertence[m] ao capital de maneira tão absoluta como se ele tivesse criado por sua própria conta" (p. 858), ou seja, são parte essencial para que a máquina continue a girar na sua eficácia, já que esse "exército industrial de reserva", sempre "disponível", corrobora para a manutenção de empregos desumanos, além de abrandar certas reivindicações, sempre lançando mão de afirmativas em torno da ideia de que "O emprego tá ruim, mas, pelo menos, tem emprego". Trata-se de uma noção que convence o sujeito de que ele é uma espécie de privilegiado por ter um emprego, mesmo que se trate de um emprego alienante e/ou dessubjetivante.

Silva (2006) mostra que, em pesquisas realizadas nas grandes capitais brasileiras, como Recife, Porto Alegre, Belo Horizonte e São Paulo, entre os anos de 1995 e 2005, buscou-se identificar variáveis como sexo, idade, escolaridade, origem, tempo na rua, relações com a família e relações com o trabalho antes e depois da situação de rua. Entre os resultados dessas pesquisas, demonstrou-se que 77,87% das pessoas que moram na rua são do sexo masculino, na faixa etária de 25 a 55 anos, com escolaridade entre 1ª e 8ª série, e que, à exceção de São Paulo, em que a maior parte (65,71%) é procedente de outros estados do Brasil, a maioria das pessoas entrevistadas haviam nascido nos estados onde sobrevivem.

Em relação ao tempo de moradia na rua, notou-se que, nos últimos anos, houve um crescimento do tempo de permanência nesses espaços, com o registro de pessoas que já moram na rua há cinco anos ou mais – grande parte delas não está acompanhada de familiares de origem, tendo rompido/interrompido vínculos familiares anteriores. Além disso, uma parcela significativa dessa população declarou ter tido experiência de trabalho e profissão antes de residir na rua, sobretudo nas áreas de indústrias, serviços, construção civil e ocupação doméstica. Já na condição de rua, os relatos apontam que as práticas que mais se destacam são os popularmente conhecidos "bicos" e a mendicância, evidenciando atividades como catação de materiais recicláveis e ocupações relacionadas a carros (lavar, manobrar, vigiar, guardar) (Silva, 2006).

Não é possível delimitar uma causa para que alguém passe a viver na rua (Broide, 2017), mas é importante deixar em voga que o crescimento dessa população tem estreita associação com a questão do trabalho, não só pela ausência de postos de emprego para todos (é preciso que haja desempregados, como apontado anteriormente, para a permanência da estrutura econômica vigente), mas também por existir uma espécie de ceticismo, na fala de alguns sujeitos, em relação a certas promessas em torno do "trabalhar". Trata-se de descrenças em relação a certos engodos culturalmente transmitidos em torno da "importância do trabalhar" independentemente das condições de trabalho. Essa é uma questão interessante, que dialoga com a fala de Benjamin (2013) sobre a ideia do capitalismo como religião – nesse sentido, a celebração do seu culto é "sem trégua e sem piedade", sem "dias normais em que não se festeja a ostentação da pompa sacral" (p. 22), de modo que o trabalho exerce uma função importante nessa adoração. Desse modo, quando o autor articula o capitalismo como um fenômeno religioso, é um sistema de crença e rituais que ele está apontando, em que o dinheiro[21], as cédulas bancárias, comparam-se às imagens dos santos:

> O capitalismo deve ser visto como uma religião, isto é, o capitalismo está essencialmente a serviço da resolução das mesmas preocupações, aflições e inquietações a que outrora as assim chamadas religiões quiseram oferecer resposta […]. Três traços já podem ser identificados na estrutura religiosa do capitalismo: ele é puramente cultual (tendo como coloração religiosa o utilitarismo), seu culto dura permanentemente (não tem dia que não se festeja o culto); é o caso de culto não expiatório, mas culpabilizador. (Benjamin, 2013, p. 21).

De certo modo, Benjamin (2013) retoma algumas ideias weberianas em torno do trabalho como salvação, mas toma outro rumo ao propor o capitalismo como um sistema com uma estrutura religiosa, não apenas uma formação condicionada pela religião (Lowy, 2005). Sendo assim, como uma religião, o capitalismo passa a ser uma resposta para as questões da existência. Trabalhar passa a ser, então, uma maneira de se mostrar um bom fiel. Esse culto de uma culpa que não se expia está estreitamente relacionado à ambiguidade da palavra *Schuld* (ao mesmo tempo, culpa e dívida); o sujeito, no capitalismo, é um eterno endividado, de maneira que a culpa mítica e a

[21] Um fenômeno curioso que acontece na cidade de São Paulo, são ambulantes que vendem na linha vermelha do metrô, nota-se que uma das táticas para eles venderem seus produtos é chegarem com muitas notas de dinheiro na mão numa "mostração". Em uma conversa despretensiosa, me disseram que fazer isso aumenta as vendas. São muitas cédulas as vistas, essas cédulas provocam uma espécie de fascínio quando observadas.

dívida econômica são inseparáveis nesse circuito. Assim, há uma crítica feroz, por parte desse materialista, em relação à ideia do trabalho urgir para o progresso civilizatório, já que o trabalho, nas condições que são colocadas, transforma os seres humanos em "máquinas de trabalho", além de ser degradado ao estado de uma simples técnica e corrompido na sua própria noção, que, para o autor, estaria mais próximo da relação que as crianças estabelecem com o brincar (Lowy, 2005).

Às voltas disso, em um trabalho institucional (em um serviço de saúde), ocorre um fragmento curioso que me remete a essa temática do trabalho: há a decisão, por parte da coordenação da prefeitura, de afixar, na parede da unidade, por questão de "transparência com os usuários que atendíamos", uma folha em que constam as informações sobre o salário e a carga horária de todos os trabalhadores daquele local, incluindo as minhas. Uma reação de um dos pacientes que circulavam por lá dispara alguns dias depois da colagem dessa folha:

> *Quanto você ganha aqui? Vocês não se divertem, tá todo dia trabalhando, acorda cedo, você sabe quanto eu ganho olhando carro em poucas horas? Vou pegar minha marmita, fico de boa, e vocês, aí, trabalhando, sendo mandado, sendo humilhado por paquitão,*[22] *que chega tirando vocês, olha o que vocês aceitam, ficar sem receber [...].*

Uma pequena contextualização: éramos, em maioria, profissionais do sexo feminino na instituição. Jamy era um paciente que compreendia as mulheres como "sagradas", dividindo, de modo categórico, mulheres sagradas e mulheres "putas" – "absurdava-se" com gritos de "homens paquitões" em direção à equipe, o que acontecia quando não conseguiam uma vaga para dormir no local. Nos projetos, Jamy sempre frustrava a expectativa de profissionais que viam, no "trabalho assalariado", uma direção para ele; Jamy chegava a entrar, mas não permanecia nesses trabalhos, afirmando preferir "vigiar carros". A indignação era um afeto recorrente nas suas falas.

Há algumas suposições antecipadas no dito de Jamy: a de que as mulheres "sagradas" não se divertem, a de que aceitávamos nos sacrificar (a relação entre o sagrado e o sacrífício) em relação aos paquitões e, em alguns momentos críticos, ele havia chegado a apontar que nós tínhamos um plano de usar os pacientes para ganhar dinheiro ilícito, já que "não fazia sentido" toparmos todo aquele trabalho difícil por amor. Trata-se de uma questão interessante, porque, apesar de essa indignação, com o

[22] "Paquitão" é uma palavra do dialeto "da rua", que se refere àquele "cara que se acha, que já chega botando a banca, que não tem humildade no trato com as pessoas".

decorrer do tempo, ter ganhando um caráter delirante – "vocês, mulheres, têm um plano de me usar para ganhar dinheiro ilícito" –, a denúncia do Jamy era extremamente valiosa. Foi depois da colagem dos nossos salários na parede que isso eclodiu. Jamy nos questionava sobre o valor que cobrávamos para estar ali e sobre o porquê de toparmos um salário tão ruim, trabalhando, durante 40 horas semanais, com "noias".[23] Não havia, ali, uma afirmação de que Jamy não sofria com o fato de trabalhar vigiando carros e de não ter uma casa para morar, mas, sim, uma denúncia à lógica em que nos encontrávamos; havia algo em torno da sua relação com o trabalho sendo colocado nessa fala endereçada a nós. Jamy denunciava o fato de nos submetermos a um trabalho com salário atrasado. Denunciava, sobretudo, qualquer direcionamento de projeto que o submetesse, também, a esse tipo de trabalho. Sua fala coloca em xeque a questão do valor: valor do salário, valorização do trabalho, o valor do "noia", valor da mulher, valor do própio Jamy.

Em outra circunstância, uma paciente, ao dizer que havia saído da rua e alugado um quarto pequeno para ela e sua filha, começava a se questionar sobre o "ganho prometido" de vida ao morar numa casa. Ela menciona que, na rua, sempre conseguia comida e outras coisas para ela e sua filha, já em casa, conseguia levar a garota para a escola, mas o fato de ter que trabalhar em um emprego que não fazia sentido nenhum para ela, com praticamente todo o salário indo para o aluguel e para as contas, deixava-a na constatação de que "não compensava muito" ficar na casa, além de se entristecer com todas as obrigações advindas dessa casa, dos desafios em ir às reuniões da escola da menina, entre outros.

É intrigante notar essa articulação entre morar na rua e trabalho, já que muitas políticas públicas são construídas com ênfase nessa questão. A título de ilustração: A relação entre alguns centros que tratam de pessoas em situação de rua que faz abusos de substância psicoativa, construídos com ênfase na questão do "trabalho. Não há, necessariamente, uma relação causal entre morar na rua e ser usuário abusivo de drogas lícitas ou ilícitas. Inclusive, uma pesquisa realizada no Rio de Janeiro (Carvalho, 2013) mostrou que 65% dos moradores de rua não tinham relação abusiva com substância psicoativa. Ou seja, a vivência na rua está muito além de uma vivência em torno do "objeto droga", contudo alguns desses sujeitos têm relações abusivas com alguma

[23]Expressão utilizada pelo próprio Jamy. Noia: aquele que faz abuso de droga, que só "pensa" em jeitos de conseguir a droga. Que vive "noiado".

substância e são internados em comunidades terapêuticas cuja principal atividade é a chamada laborterapia. Vejamos uma definição, apresentada por uma comunidade terapêutica, dessa "terapia" (Litoral Sul, 2016): "A laborterapia, que também pode ser chamada de terapia ocupacional, é uma técnica psicoterapêutica, onde [sic] é utilizado [sic] tipos de trabalhos para afastar a desocupação e outros problemas gerados pelo tédio e pelo ócio".

No anúncio *on-line* dessa comunidade terapêutica em específico, a descrição enfatiza que a "clínica" não tem lucratividade com a laborterapia,[24] entretanto, em outras comunidades, já foram realizadas denúncias (Levy; Araújo & Ferraz, 2018) em relação aos produtos/objetos que os residentes estavam produzindo na "laborterapia". Nesses casos, esses produtos geravam lucratividade para os proprietários da instituição e para a empresa, que vendiam esses produtos, fazendo-nos concluir que, além de essa "laborterapia" ter como objetivo o afastamento do "tédio e do ócio", ela foi sendo utilizada como um signo "*gourmetizador*" para a ação de escravizar sujeitos – um sinônimo de usar do sofrimento psíquico relacionado à droga para gerar lucros para certos empreendedores. Muitos moradores de rua contam sobre essa vivência em comunidades.

Em 2017, na gestão do ex-prefeito da cidade de São Paulo, João Agripino Dória, um programa chamado "Trabalho novo" (Mello, 2017) foi lançado para pessoas em situação de rua, com o objetivo de "oferecer emprego para pessoas que viviam nas ruas". Uma das exigências para se candidatar ao programa era ter "dentição frontal completa" e não ter antecedentes criminais. O programa estava articulado a redes de lanchonetes como *McDonald's* e outras empresas conveniadas. Muitos moradores de rua se candidataram ao programa – alguns não conseguiram o emprego, outros não permaneceram; há aqueles que ficaram. Nesse contexto, representantes de serviços que trabalham diretamente com pessoas em situação de rua criticaram o programa por não oferecer tratamento dentário para aqueles que queriam participar e ainda desconsiderar o grande percentual de pessoas com antecedentes criminais. O fato é que, muitas vezes,
o interesse imediato das pessoas que moram na rua por programas como estes advém do

[24]É importante lembrar que as comunidades terapêuticas surgiram inicialmente como uma proposta de "humanização" do modelo psiquiátrico organicista; elas faziam parte do movimento das Psiquiatrias Reformadas, que lançavam mão de resgatar o potencial terapêutico dos internos no andamento do próprio tratamento. O movimento da Antipsiquiatria e da Psiquiatria Democrática tinham uma concepção distinta, de ruptura radical com o modelo psiquiátrico, inclusive com a própria ideia de "afastar os doentes" da cidade, lançando mão de outras estratégias (Amarante, 2007).

“desespero”, da necessidade de sair da rua, mas o resultado desse tipo de iniciativa demonstra que não há, necessariamente, permanência nos locais ligados a esses projetos, por diversas razões.

Isto posto, urge a necessidade de questionarmos a concepção de trabalho que está em voga, o que já está sendo feito por alguns sujeitos que moram na rua, pois essa noção de trabalho que “afasta o tédio e o ócio” (porque ambos são considerados perigosos), que promove a “gratidão” de sujeitos simplesmente por estarem alocados em algum cargo, que atua promovendo “promessas em paraísos” ligados à acumulação de riqueza e bens que, supostamente, poderiam ser atingidos por qualquer um, que exige critérios de qualificação inumanos nomeados como “alta flexibilização”, que considera a meritocracia como pico da conquista e que apaga a singularidade do trabalhador, convocando-o para se transformar em uma “peça de engrenagem” (Lustoza, 2009, p. 48), é uma concepção que continuará contribuindo para que o fenômeno “morar na rua” amplie-se constantemente. A marca de ferro, promulgada nas leis sanguinárias, para aqueles que “se recusam” a trabalhar ou para aqueles que “vagueiam” na rua continua tão vigente como nunca, só que sob outras aparências. Não à toa, a pobreza, tomada, por alguns discursos, como resultado da ausência do exercício do trabalho, ou seja, reduzida a uma consequência individual da falta de “esforço”, tem tido, como produto, a sua criminalização ostensiva.

A pobreza – e tudo o que remete a ela – é tomada como o grande crime na sociedade capitalística contemporânea, sendo assim, também se manifesta como uma espécie de pecado, justamente por estarmos tratando do capitalismo como um fenômeno religioso; a dimensão do pecado está atada. Desse modo, não é incomum que – não só uma, nem só duas vezes – algum morador conte-nos sobre a sua experiência de acordar, na rua, com alguém dizendo: “vai trabalhar, vagabundo!”. Ou com alguém que permanece numa ruminação culpabilizadora quando experimenta um tempo de ócio no seu dia. É a crença na religião capitalística circulando pela cidade.

CAPÍTULO 2

SINGULARIZAR A BRASILIDADE: O MAL-ESTAR DE UM TERRITÓRIO

Uma frase mencionada por Lacan no texto "Função e campo da fala e da linguagem" (1953/1998) se tornou icônica, em alguns trabalhos, ao reiterar a importância de articular a prática da psicanálise com as questões da cultura:

> *Que antes renuncie a isso* ***(a prática),*** *quem não conseguir alcançar em seu horizonte a subjetividade de sua época*. Pois, como poderia fazer do seu ser o eixo de tantas vidas quem nada soubesse da dialética que o compromete com essas vidas num movimento simbólico. (p. 322)

Renunciar, abdicar, declinar, recusar, palavras possíveis de se realizarem, frente ao exercício da prática, que recua diante das transformações da cultura, das preponderâncias de certo tipo de laço com o outro, do sofrimento que chega à clínica na suas mais diversas modalidades. Advertência que pode ser encarada de modo tão incisivo, devido aos efeitos iatrogênicos, que podemos provocar, enquanto analistas, ao não nos permitirmos a alcançar "a subjetividade de sua época" ou, de outro modo, o "mal estar da sua época"[26]. De um lado corre-se o risco de lançar mão de conceitos, noções e recomendações freudianas de maneira inflexível, como se nada dos eventos sociais, culturais e de linguagem pudessem interferir na teoria, nesse risco, a clínica insiste em ser uma conservadora decidida. De outra parte, corre-se o risco de uma certa rebeldia mal fundamentada, ao desprezar esses conceitos, noções e recomendações, desconsiderando sua construção histórica na obra freudiana. Ao deliberar "que certos textos e produções não servem mais", por estarmos vivendo "outros tempos", entraríamos numa espécie de "delírio de autonomia"[27], correspondente a uma certeza de que se pode fazer o que bem entender com a práxis, sem realizar, entretanto, interlocuções com o campo e com tudo que foi produzido até ali.

---

[26] Soler (2009), aponta como sinônimos o "mal estar da sua época", (dito de modo freudiano) com a subjetividade de sua época.

[27] Utilizo essa expressão, "delírio de autonomia", a partir da discussão que Lacan (1959/2008) traz no seminário da ética, a respeito dos três ideias analíticos considerados problemáticos para a prática analítica. Ele aponta o ideal de amor humano, da autenticidade e da profilaxia da dependência. Em relação ao último, articulo isso a essa atuação em que se estabelece uma relação individualista com o campo e outros saberes, decidindo por conta própria "o que fica, o que vai" da teoria.

Alcançar o horizonte de seu tempo não nos parece, estritamente, pertencer à sua própria época, nem, necessariamente, ou estar de acordo com ela, todavia de realizar o exercício de "ser contemporâneo" (Agamben, 2009). É necessário interpelar o tempo histórico, mantendo fixo o olhar no escuro do século, e, do mesmo modo, percebendo, aí, uma luz que, dirigida à nós, distancia-se, infinitamente – "[o]u ainda, ser contemporâneo é: ser pontual num compromisso ao qual se pode apenas faltar" (p. 65). Dito isso, de que mal-estar estamos falando, quando se trata de uma clínica com sujeitos que moram na rua? Seria possível, colocar mais um elemento nessa frase, por necessidade de singularizar a brasilidade, ao dizer que, também, não é possível renunciar ao mal-estar de um espaço[28] e não só de um tempo?

***

Em pesquisas realizadas nos anos de 2015 e 2016, o Brasil ocupava a posição de um dos países com a maior concentração de renda do mundo, com cerca de 889 mil pessoas (que equivale a 1% da população brasileira) ganhando 36 vezes mais do que o ganho de uma pessoa que integra o grupo dos "mais pobres", cuja renda média é de R$747,00 (Silveira, 2017). Essa conta escancara um dado civilizatório importante: a monopolização da renda e, consequentemente, do acesso a objetos produzidos pela cultura afeta diretamente as dinâmicas de sofrimento e os modos de reconhecimento desse sofrimento (Rosa, 2016). O trabalho de Alencar (2011) é exemplar para mostrar essa dinâmica, pois, ao se tratar de uma investigação acerca do sofrimento de mães de uma comunidade periférica da cidade de São Paulo, que perderam seus filhos em contextos de violência, mostra que os relatos expressam que a perda dessas mulheres é continuamente desqualificada por vários órgãos públicos e pela sociedade civil, não só desvelando o funcionamento de um território, mas, também, tocando nos processos de luto dessas mulheres. Esses sujeitos não são reconhecidos como dignos de luto e memória, o que tem estreita relação com o fato de serem sujeitos "pobres, da periferia e pretos".[29] Tal indignidade contribui para processos melancolizantes no que concerne à perda.

[28]Broide e Broide (2015) de algum modo, já apontam isso no artigo "A transferência e o território: algumas considerações", ao dizerem da importância em se avançar na compreensão de como se estruturam os laços sociais em determinados territórios.

[29] Se o sujeito, para a psicanálise, é sem predicados, não podemos desconsiderar que a política de extermínio mira na ideia de que "anatomia é o destino", tem uma cor de pele que se vê e a que se destina. Rodrigues (2018) trata brevemente da expressão "anatomia é o destino" num trabalho apresentado no X Encontro Outrarte, intitulado "Liberdade trágica, destino do sujeito".

O Brasil também ocupa uma posição dramática no quesito "libertação dos escravos" – à exceção de Cuba, o Brasil foi o último país a abolir a dinâmica de trabalho escravagista (Kehl, 2018). Ainda assim, há documentos que expressam que há mais pessoas trabalhando em dinâmicas escravocratas hoje do que no próprio período escravagista, já que trabalhar em troca de "comida e lugar para dormir" já se configura como trabalho escravo. Diante disso, as figuras dos senhores de engenho e as relações que se baseiam nessa dinâmica se enfatizam de maneiras diversas em alguns momentos peculiares da nossa história, escancarando fenômenos ligados ao racismo, à servidão, às propriedades de terras, ao autoritarismo e aos abusos em várias modalidades

Com isso, emergem, também, os dispositivos de desobediência do povo brasileiro: movimentos sociais, laços de solidariedade entre povos, criações artísticas, desenvolvimentos na culinária, reivindicações na cena pública e privada, movimentos de resistência e memória que trazem à tona o impossível de governar, com os quais qualquer criatura caracterizada como senhor de engenho terá que se deparar.

2.1 - **Subjetividades de um território: segregação à brasileira**

O sofrimento é trans-histórico. Todavia, cada época apresenta um modo de sofrer específico e destinos pulsionais distintos para esse sofrimento. A toxicomania é um exemplo basal disso, em que, com base nos efeitos do discurso capitalista contemporâneo, alguns sujeitos passam a estabelecer na atual conjuntura, uma relação com o objeto droga, distinta daquela relação estabelecida pelos movimentos *hippies* e de contracultura em geral. Se a droga, nos movimentos de contracultura e, inclusive, em alguns movimentos atuais (lembrando que a história sempre atualiza elementos que, aparentemente, já findaram), tinha/tem um lugar de reivindicação, contestação de uma ordem, elucubração a respeito da importância do ócio, etc., hoje, também assistimos à droga assumindo o caráter de objeto regido pela lógica da privação, em que o sujeito estabelece relações de isolamento com o objeto, de apaixonamento, de escravização em torno da busca desenfreada por uma substância psicoativa (Caravelli, 2005). Aliás, num país como o Brasil, em que o significante droga circula sempre atrelado à questão da "guerra às drogas", da raça, da periferia, na mesma velocidade do crescimento contínuo

das igrejas evangélicas, que se ocupam dessa temática, as modulações em torno da relação dos sujeitos com o objeto droga fazem-se, em alguns casos, sem se ligarem à visão dos movimentos de reivindicação ou à da perspectiva relacionada ao isolamento, etc.; o tempo histórico e a dinâmica territorial é que vão ditando essas modulações.

Diante dessas modulaçãoes, abordaremos neste capítulo um metadiagnóstico calcado por Dunker (2015), articulado ao mal-estar, ao sofrimento e ao sintoma no Brasil, entendendo que, ocasionalmente, faz-se preciso debruçar-se sobre o território em que clinicamos cotidianamente, território depreendido por Santos (2009) como:

> "O território é o chão e mais a população, isto é, uma identidade, o fato e o sentimento de pertencer àquilo que nos pertence. O território é a base do trabalho, da residência, das trocas materiais e espirituais e da vida, sobre os quais ele influi. Quando se fala em território deve-se, pois, de logo, entender que se está falando em território usado, utilizado por uma dada população. Um faz o outro, à maneira da célebre frase de Churchill: primeiro fazemos nossas casas, depois elas nos fazem... A idéia de tribo, povo, nação e, depois, de Estado nacional decorre dessa relação tornada profunda (p.47)

Nessa perspectiva o território é um emaranhado de forças, aonde o que está em jogo não é apenas o solo, ou o espaço fixo, mas um complexo de relações econômico-sociais nos quais constitui-se o viver cotidiano das pessoas. (Martins, 2006). Compreendo identidade nesta citação, não como algo fixo e rídigo, mas aquilo que vai se constituindo nas relações dos brasileiros com essas forças territoriais.

O diagnóstico de Dunker (2016) articula-se ao capitalismo à brasileira para dizer que existe um determinado modo de vida que impera chamado de *vida em forma de condomínio, ou, lógica do condomínio*.

> Chamo de lógica do condomínio a transformação dos problemas relativos a saúde pública, mental e geral, em meros problemas de gestão. Assim, a lógica do condomínio replica de maneira atualizada o impasse entre a apreensão falsamente universal de uma particular e uma apreensão falsamente particular de um universal, que se pode extrair do já referido conto de Machado de Assis, "O alienista". (Dunker, 2015, p. 42).

A figura ressaltada pelo autor é a própria imagem do condomínio fechado de classe média alta, ligada a uma estética construída, em torno desse condomínio, com o objetivo claro de incitar uma experiência de harmonia, serenidade e apaziguamento, que invista na ordem e na proteção dos moradores desses condomínios. Um passeio por um desses condomínios revela uma engenharia urbanística recheada de casas sem cercas, jardins frontais, limpeza, assepsia e lugar "isolado do resto" (Dunker, 2015). É a construção de

uma forma de vida na qual a pobreza, a precariedade, o risco e a indeterminação são vendidos como inexistentes, ressaltando mensagens de *marketing* que vão nessa direção, como alguns exemplos retomados pelo autor: "Portal do Morumbi, aqui, todo dia é domingo", "desperte o homem livre que existe em você, mude para a chácara Flora", dentre outros.

Nesses condomínios, o mal-estar (que não é eliminável) é interpretado como violação dos pactos de obediência; assim, vão se criando muitas regras, "acordos", "combinados". Nesse sentido, há a escolha de um síndico que gere todos esses pactos para que essa comunidade "viva em paz", investindo piamente na ideia de que essa parcela da população está apartada do espaço público e de que a compra de um lugar nesse espaço garantirá um retorno numa experiência paradisíaca e verdadeiramente livre.

O muro é algo de destaque na formação desse condomínio, pois ele é uma estrutura de defesa, uma forma de determinação do espaço como território (Dunker, 2015, p. 59), que tem estreita relação com os modos de recusa de demandas sociais. Os muros, as fronteiras, são marcas fixadoras de lugares; lugares daqueles que ficam de dentro e dos que ficam de fora, registro das zonas de passagem e das zonas de interdição. Nesse contexto, Dunker (2015) diferencia o muro dos portões e das cercas:

> não se trata aqui de portões, que restringem e orientam a circulação de pedestres, ou de cercas, que delimitam simbolicamente o pertencimento e a obrigação de cuidado do território, mas de muros de defesa, cujo objetivo militar é impedir a entrada, ocultar a presença de recursos estratégicos e facilitar a observação do inimigo. (p. 50).

Essa facilitação na observação do inimigo sinaliza o caráter persecutório de "quem está do lado de dentro",[30] na medida em que o próprio condomínio passa a ser um objeto amoroso para o morador, de modo que quem está do lado de fora é considerado aquele que inveja esse condomínio e que pode invadir a qualquer instante, interferindo na relação amorosa e supostamente "perfeita" entre condômino e condomínio. Existe, portanto, sempre, a ideia de que há um "suposto invasor" querendo

[30] É importante salientar, aqui, que não estamos falando de hipóteses diagnósticas dos sujeitos que moram no condomínio, mas, sim, da espoliação que uma estrutura de discurso faz do funcionamento psíquico. A paranoia, por exemplo, é constitutiva de qualquer sujeito, na medida em que, na própria relação de constituição, que envolve sobremaneira o outro semelhante, a paranoia está presente; o eu é paranoico por primazia. Desse modo, essa estrutura de condomínio espolia essa questão e faz, dela, uma mercadoria. Safatle (2011) traz um pouco dessa discussão, articulando paranoia e catástrofe social de modo mais aprofundado.

entrar, de maneira que é necessário vigiar cada momento – tarefa atribuída a algum trabalhador desse condomínio. Os muros, geralmente, são altos, recuperam certa arquitetura de castelos murados, apresentando uma visão da altura como "proximidade do céu", como bem exibido no documentário *Um lugar ao sol*. Nesse documentário, a título de exemplo, retratam-se pessoas que fazem a escolha de viver em coberturas; uma das participantes, quando indagada a respeito da sua moradia na cobertura/condomínio, diz o seguinte:

> Rio de Janeiro é um privilégio e eu sou mais privilegiada ainda, porque eu sempre morei olhando por cima, olhando por cima, quer dizer, eu vejo as coisas assim como são, sei lá, é como se tivesse pertinho do céu, mesmo. Eu fico brincando, aqui em casa, que a gente leva um lance de escada, aqui, pra chegar, porque a gente consegue ver as coisas bonitas do Rio de Janeiro... Você vê uma evolução, a vista mudou. (Um lugar ao sol, 2009).

Outro participante, a respeito da mesma indagação, comenta:

> Se você quer uma definição sobre cobertura, eu vou te dar uma coisa que eu acho. Você sabe qual é a definição que você aprendeu no colégio de ilha? Ela tá errada. Ilha é um pedaço de terra cercado de água por todos os lados, é o que te dizem. Eu digo que tem menos um que é por cima, a cobertura é a mesma coisa, você tem outra dimensão, é por cima. (Um lugar ao sol, 2009).

Em ambas respostas, o lugar de exceção entra em destaque. A maioria está do lado de fora, "eu estou de dentro". Além disso, a palavra privilégio aparece de modo interessante, já que, geralmente, na atualidade, dizer "eu sou privilegiada" tende para o reconhecimento de uma "injustiça", como se alguém tentasse "se haver" com o fato de ter nascido com características e sobrenomes que não a colocam em grupos de vulnerabilidade, reconhecendo a existência desses grupos. Nos exemplos do filme, o privilégio aparece com uma função ligada ao êxtase; é alguém que tem consciência quanto ao seu privilégio social e está decidido a continuar exercendo-o, sem culpa, ressentimento ou reflexão aparentes no vídeo.

Na primeira fala, o particular é tomado como universal (Rio de Janeiro é um privilégio, há uma evolução no Rio de Janeiro, na perspectiva da participante) e a moradora encontra-se "pertinho do céu", culturalmente oposto ao inferno. Em um momento da fala dessa personagem, ela diz, sobre escutar "tiros", que, por estar em cima, tem o privilégio de escutar tudo, mas da perspectiva de quem está de fora – escuta, mas não é atingida por esses tiros. O segundo entrevistado refere-se à cobertura

como algo que ultrapassa a própria ideia de ilha, uma "ilha por cima". Uma ilha mais avançada que a própria ilha.

Para Dunker (2015), há uma relação fantasmática nessa "vida em condomínio", de maneira que os três tempos da fantasia operam o fascínio totalitário (a figura do síndico, aquele que tem "pulsos firmes" para fazer a regra funcionar), a redução identitária (a suposição de que não há diferença entre os que moram nesse espaço, de modo que há uma relação que se estabelece pelo viés da semelhança) e a servidão voluntária (como troca de proteção e segurança). No que se refere às demandas sociais apontadas anteriormente, os muros são compreendidos pelo autor como:

> uma estrutura de defesa contra a falta (pedido), uma mensagem de indiferença contra o outro (recusa), uma alegoria de felicidade interna (oferecimento) e uma negação indeterminada de reconhecimento (não é isso) e também um é isso para os que estão do lado de dentro. (Dunker, 2015, p. 63).

Se a própria construção desse muro é uma recusa de demanda eclodindo em algumas intensificações patológicas (ressentimento, indiferença, degradação dos pactos de respeito, isolamento e exílio), isso não impossibilita que os endereçamentos cheguem por outras vias: a escrita de mensagens, grafites e pichações, por meio dos quais novas formações de demanda se inscrevem (Dunker, 2015, p. 67) e, na maioria das vezes, são continuamente apagadas.[31] Essa estrutura de condomínio atua pelos afetos; a propagação de que, nesse espaço, recupera-se uma experiência perdida, por exemplo, aproximada à "vivência de um paraíso", está estreitamente articulada à primeira experiência de satisfação inscrita no sujeito, mítica por excelência, fonte de prazer que se tenta, por vezes, reviver (Fuks, 2003). Para Freud, essa experiência de satisfação foi vivida e perdida (1885/1996), para Lacan (1959/2008), assim como "a primeira" ou qualquer outra, a experiência de satisfação sempre deixa uma insatisfação, por não ter havido uma experiência de satisfação completa. A frase cotidiana "Eu era feliz e não sabia" traz um pouco dessa concepção, apresentando a noção de um passado protegido

[31] É interessante pensar que o mesmo prefeito que exerceu o mandato na cidade de São Paulo (João Agripino Dória, no ano de 2017) investindo continuamente em "apagar moradores de rua" da cidade (seja autorizando a internação compulsória, derrubando prédios, retirando pertences e barracas, oferecendo trabalhos em multinacionais com salários míseros, investindo na "doação" de passagens para essas pessoas voltarem para sua cidade de origem, etc.) investiu no apagamento da pichação na metrópole, causando uma comoção pública em torno de tamanho investimento. Em ambas situações, há endereçamentos feitos na cena pública (a pichação é feita para ser vista e os moradores de rua, ao circularem pelos vários lugares da cidade, também são vistos). Nas duas ocasiões, há algo que salta aos olhos de quem circula pelo espaço público.

e, nele, uma felicidade realmente presente; a lógica de condomínio trabalha nesses anseios.

Contudo, é importante ressaltar que essa *vida em forma de condomínio* não é circunscrita ao próprio condomínio de classe média alta; ela se estende para outras classes sociais. Na clínica com moradores de rua, é comum escutar, de alguns sujeitos que moravam em periferias, comunidades, a obrigação de ter que sair dessas comunidades por ter quebrado alguma regra, não podendo retornar a esse lugar. Caso esse retorno acontecesse, poderia ocorrer um tribunal entre os traficantes, que decidiriam pela vida ou morte desse sujeito que "desrespeitou o aviso".

Biondi (2018a, 2018b), uma antropóloga, tem dois trabalhos colossais sobre a articulação entre o PCC (Primeiro Comando da Capital) e as comunidades, mostrando alguns relatos de moradores que mencionam, de forma incisiva, que, com a entrada do Comando na "gerência" daquela comunidade, as coisas melhoraram e eles se sentem mais seguros. Outros já apontam um aspecto interessante dessa "evolução": de que há critérios intuitivos, por parte desses moradores, para chamarem ou não o Irmão para resolver algum problema eclodido na região, pois eles notam que, apesar de o PCC ter uma ideologia comum sobre como "comandar uma quebrada", o rumo da quebrada depende dos *irmãos* que estão nessa gerência, já que há certa rotatividade desses irmãos e dos modos como eles agem. Esses moradores apontam um aspecto do estilo de cada irmão e de como cada um interpreta a ideologia do Comando; a depender dessa interpretação, os moradores consideram melhor não chamar. É interessante atentar para o fato de que muitos desses "problemas" são "tretas de convivência": um carro mal estacionado, a mãe que se queixa porque o filho "usa drogas", a vizinha que fala alto demais, o morador que não quitou a dívida no dia combinado – todas essas solicitações podem chegar ao Irmão gerente, para que ele resolva (Biondi, 2018b). Assim, ele também se torna um síndico, que negocia e maneja esse "mal-estar" da vida cotidiana, nesse aspecto.

É sabido que, nessas comunidades, a violência do Estado é algo que acontece rotineiramente, de maneira desmedida, com diversos arranjos. Essas violências geralmente ocorrem de maneira mais direta por representantes do Estado. Abuso sexual de mulheres da comunidade (Stabile, 2018), assassinato de adolescentes negros, terrorismo cotidiano com a população e guerra com o tráfico são alguns dos exemplos mais basais desses arranjos de violência. Dessa maneira, quando faço uma articulação

entre o síndico do condomínio fechado e o “síndico” na figura do Irmão, é importante deter-me em algumas diferenças.

No condomínio de classe média, como demonstrado, o muro, a arquitetura e as regras, de modo geral, são feitas para “preservar a vida” dos condôminos e para narcotizar uma violência que pode advir abruptamente, que não está contabilizada, mas é colocada como “algo do lado de fora”, que pode invadir o “condomínio”. Já o síndico da comunidade periférica, apesar de assumir algumas tarefas semelhantes às do primeiro, é uma figura que tem uma função distinta, porque, nesse caso, a violência não é algo que pode acontecer, algo da ordem da contingência; a violência, nesses lugares, está mais próxima de algo habitual, ou seja, ela ocorre em meio à sua banalização, está fadada a ser efetuada, inclusive, como projeto político do Estado. Por isso, a própria existência do tráfico e dos irmãos (além de todo o interesse político-econômico envolvido nisso), muitas vezes, é percebida, por alguns moradores da comunidade, como um “alívio”, porque, diante de uma atuação estatal rotineiramente violenta e onipotente, a atuação dos irmãos seria vista como uma tentativa de limitação desse poder soberano; é como se o tráfico, em determinadas regiões, introduzisse outro aparelhamento de gozo na comunidade, que, muitas vezes, tende a ter, como resultado, outra figura encarnada no lugar daquele que “faz e acontece”, à imagem e semelhança do pai totêmico ressaltado por Freud (1912/2013).

Diante disso, compreendemos essa metadiagnóstica do trabalho *Mal estar, sofrimento e sintoma* (Dunker, 2015), denominada “forma de vida em condomínio”, como uma das expressões do fenômeno da segregação. É um outro arranjo do mal-estar da civilização, que não está vinculado necessariamente aos sacrifícios sexuais e às renúncias pulsionais (Askofaré, 2009), mas, sim, configuram-se como discursos que se estruturam em torno de um significante ideal, de um significante mestre em que as relações se fracassam na articulação entre diferença e divisão (Dunker, 2015).

O significante irmão circula a todo tempo nesse trabalho. O Irmão relacionado aos “irmãos do Comando”, o Irmão referente aos “irmãos da rua”, “irmãos filhos de deus que moram na rua”, Irmão que vai com o outro até o centro cultural da cidade – essa questão é notável, também, porque, na leitura de Lacan (1969/2007) sobre *Totem e tabu*, ele menciona que “não é um lote de cromossomos que nos determina como irmãos, não sendo pela consaguinidade que se faz irmandade”. Então, o que nos tornaria irmãos? O que nos torna irmãos é reconhecermos que somos todos filhos da morte,

tornado pai e mesmo nome-do-pai, já que são os irmãos que assassinam o pai na horda primitiva, pai que exercia o poder sem limites, que fazia exercício do gozo sem interdito. Esse mito, Freud o cria para mostrar o início da civilização – ela começa pela morte. Contudo, qual é o efeito da irmandade produzido nessa fraternidade? São arranjos em torno do significante mestre, que, por princípio, é segregatório (Askofaré, 2009), por estarmos isolados juntos, isolados do resto. Desse modo, a segregação se configuraria como princípio dos laços humanos.

Já Lacan (1969/2003) também aponta a segregação como prática articulada ao discurso científico e às produções dos *gadgets*[32] no capitalismo contemporâneo. A segregação aparece como resposta diante da provocação lacaniana a respeito das novas modalidades de imperialismo que o crescimento dos "mercados comuns" iriam provocar:

> "Como fazer para que massas humanas fadadas ao mesmo espaço, não apenas geográfico, mas, também, ocasionalmente, familiar, se mantenham separadas?" (Lacan, 1969/2003, p. 361).

Etimologicamente, o verbo segregar deriva do latim *segregare*, que significa separar, apartar, afastar, isolar. Se há, na segregação, um isolamento, um afastamento, há, também, certo reconhecimento da diferença, que pode ser tomada como justificativa para abusos de poder (Prates, 2012). As práticas segregativas, de algum modo, reconhecem que há sujeito naquele que é escolhido como perigo eminente, contudo há reconhecimento atrelado à decisão de apagar todo e qualquer resto.

Nesse sentido, retomo, agora, momentos da prática com sujeitos que moram na rua, em que a figura do vizinho sempre aparecia com certo destaque nas queixas e pedidos de retiradas desses sujeitos da rua, enviados para nós, que éramos funcionários "representando o Estado". Especificamente, retomo uma cena clínica:

---

[32] *Gadgets* são objetos fabricados pela ciência, artefatos de consumo que não interpelam o sujeito quanto a seu desejo, quanto a seu amor, nem quanto ao seu gozo. São objetos parceiros com os quais o sujeito acaba fazendo economia do laço social com o Outro (Rosa, 2010, p. 169).

2.2 - A corda – retomando o diário de campo

Nesse fragmento, farei uma articulação entre essa *metáfora do condomínio* como um modo de enlaçamento que circula numa modalidade persecutória dentro de um território específico.

...após a mudança de uma instituição que atendia "população em situação de rua" para um bairro elitizado da cidade, um movimento dos vizinhos a favor da retirada da instituição daquele espaço se instala ali. De início, as abordagens começavam pela via do pedido: os vizinhos pediam para que "os moradores de rua" respeitassem a família, não abusando de substância psicoativa na região, não furtassem na região e não fizessem suas necessidades fisiológicas no passeio da casa. Depois, após vários movimentos realizados pelos vizinhos e a deliberação da prefeitura em deixar a instituição permanecer naquele local da cidade, os pedidos vão se transformando. Cada vizinho vinha até nós, profissionais da instituição, a seu modo. Uma moça, com um bebê no colo, olhos claros, chega me dizendo do quanto estava sofrendo após a mudança daquela instituição para aquele local. Ela chora bastante ao dizer que "não chegava mais em paz de madrugada" e que "tinha bebê recém-nascido", que se sentia extremamente desprotegida. Não havia dúvida de que era alguém em sofrimento, tentando explicar da insuportabilidade diante da convivência com "moradores de rua", devido ao caráter do "risco" que essa experiência provocava nela. Outro vizinho dizia que eles haviam perdido a paz e que a "praça, aos domingos, não era mais a mesma"; agora, seus filhos pequenos viam "homens fumando maconha, sujos". Outro dizia de forma contundente: "estamos tentando por bem, se eles não saírem daqui, eu vou botar fogo neles". É aí que se inicia de fato a contação por parte dos sujeitos que moram na rua, de que "dormir naquele lugar passou a ficar moiado (quando passa a ficar perigoso o espaço)", já que alguns deles estavam apanhando de madrugada e sendo constantemente ameaçados. No próprio grupo dos "moradores de rua", começa uma caça para descobrir quem era aquele que podia estar furtando no bairro; para eles, "pegando esse cara", as coisas poderiam melhorar um pouco. Uma catástrofe se instalava ali.

Lembro-me de, nesse período, ver-me tentando ter certa "generosidade" para com os vizinhos daquela região. Digo "tentando", porque, para mim, recém-formada,

meu impulso era uma vontade insaciável de mandar todos aqueles vizinhos "irem à merda" Estava identificada aqueles que estavam sendo expulsos do local. Hoje, não mais tão recém-formada, não acredito que o impulso teria mudado bastante, principalmente quando o conteúdo discursivo girava em torno do "minha família não tem mais a paz de antes", "a praça não é mais a mesma", "agora meus filhos veem homens fumando maconha". Algo em torno da hipocrisia escancarada me deixava surda diante de outras modulações do que estava sendo dito ali. A hipocrisia é a colocação em ação de um acordo em torno de um "jogo de enganações" que nos autoriza a localizar, no outro, o perigo da contaminação, como se nós já não estivéssemos com o "pé na sujeira" o suficiente. Nas brincadeiras em torno da hipocrisia, se alguém "fura" esse jogo, essa brincadeira levada a sério perde o êxtase, como no paradigmático exemplo em que a filha adolescente, considerada rebelde, sai do quarto no momento em que seu pai está falando, para o seu amigo, num churrasco, da absurda relação "entre homossexuais, recheada de promiscuidade, sexo a *delivery*". Ela grita para o seu pai: "você só não comeu a minha prima aqui dentro de casa porque ela fugiu daqui", instalando um constrangimento no ambiente. O jogo perde um pouco da graça naquele momento, porque o acordo não era, necessariamente, de que as pessoas ali presentes não soubessem daquelas relações estabelecidas, mas, sim, de localizar a promiscuidade num outro grupo. A frase "você só não comeu a minha prima *dentro de casa*" é certeira, porque traz à baila que a "promiscuidade" não está circunscrita à rua; ela é familiar.

A questão da droga na cena da praça também traz isso um pouco à tona; a maconha é localizada num grupo específico, com "alto contágio", como se a maconha estivesse muito distante das casas de "classe média" daquele bairro, como se ela fosse um objeto intrusivo, ali, a partir de uma data específica: a mudança da instituição para aquele local da cidade. Havia uma insistência em jogo: o antes e o depois do suposto "tempo utópico" e da "perda do paraíso", calcada na presença dos moradores de rua. Com isso, uma atribuição de poderes aos moradores de rua também é dada, já que se investe poder numa figura quando se diz que ela é a instalação do grande problema da região. Se o dito era de que a presença diária daquelas pessoas tinha instalado um "antes e depois", os "condôminos", a seu modo, a partir do significante "ladrão", também ordenam toda uma dinâmica de catástrofe social, já que, entre os moradores de rua, uma espécie de sindicância também havia se iniciado; eram os síndicos tentando achar "quem era o morador de rua" que estava roubando, "pra acertarem as contas".

A disparidade em torno da cor dos vizinhos reunidos e dos “moradores de rua” reunidos também me ensurdecia, já que eu olhava para a “moça de olhos claros” e olhava para os pardos e negros moradores de rua, com sacolas nas costas e cobertores ásperos – de novo, me vinha a vontade de mandar os vizinhos “irem à merda”. A questão é que o “vai à merda”, provavelmente, além do efeito catártico que poderia ter, em dose dupla, me traria problemas em torno do meu emprego e não provocaria nenhuma diferença nessa continuidade de ódio “para todos os lados”. Lembro da frase “nós vamos botar fogo neles” me tomar como um susto. É como se fosse a primeira vez que eu tivesse entendido/acreditado que, realmente, alguém ia botar fogo em alguém, ali, bem perto de mim – não se tratava mais de uma metáfora. Ali eu compreendia que não se tratava de uma situação em torno da metáfora. Tornamo-nos, nós, profissionais, uma espécie de bombeiros tentando apagar todo e qualquer fogo, dos moradores de rua contra si mesmos, dos vizinhos contra os moradores de rua, dos vizinhos contra nós, dos moradores de rua contra nós, etc. Quando a “coisa vinha para o nosso lado”, a tentativa era de partir para a via da “lembrança”, lembrando que éramos meros trabalhadores ali, que não tínhamos o poder de tirar ninguém de lugar nenhum, sem deixarmos, em alguns momentos, nossa vontade escapar: mesmo se tivéssemos qualquer poder, não gostaríamos de ver a instituição indo para outro local. Quando isso escapava, a ameaça direcionada a nós ganhava fermento. Virávamos cúmplices de um grande “absurdo”. Foram muitas, muitas conversas com esses vizinhos, assembleias, discussões, caminhadas, todas estratégias democráticas colocadas “na roda” e, com isso, a fragilidade dessas estratégias se escancarava aos nossos olhos. É como se estivéssemos naquela brincadeira de “tá frio ou tá quente?” – para indicar se alguma coisa estava chegando perto, sentíamos, no grupo que trabalhava naquele local, que “tava quente”. Numa reunião que tivemos com a polícia, os vizinhos e os moradores de rua, a polícia trouxe dados factuais: “Pode ser que não estejam sendo registrados boletins de ocorrência na delegacia, mas fizemos uma pesquisa, como você pediram, e não há aumento de roubos e furtos nessa região pós-instalação da instituição aqui”. Ganhamos tempo – algumas semanas. Depois, as coisas retornaram com força. Um profissional do local relatava que, chegando ao trabalho, havia visto um vizinho pegando uma corda para enforcar um morador de rua; o profissional interveio como pôde, narrou o horror pelo caderno de plantão. Lembro desse colega de trabalho, exaltado, na reunião, dizendo (após alguém mencionar, para ele, que ele não podia se

meter nas brigas que acontecem “lá fora”, porque tínhamos um limite): “eu não me meti porque sou psicólogo daqui, eu me meti porque sou humano, gente, não dá pra ver alguém enforcando alguém e não fazer nada”. Novamente, a suposta divisão de dentro e fora sendo colocados na roda.

O que, na figura dos moradores de rua circulando, ali, todos os dias, por aquelas casas, era tão insuportável naquele bairro?

Capcioso questionamento, pois só a partir do recolhimento do que aparecia, ali, enquanto fala, é possível criar algumas hipóteses diante desse insuportável. Digo isto pois, quanto a qualquer discurso em torno do ódio, é sempre mais prudente perguntarmos, para aquele que odeia, qualquer encaminhamento para que obtenhamos alguma resposta; a questão é que o ódio tende a ser o fechamento para qualquer pergunta que se instale, visto que quem odeia não está tomado por alguma pergunta, mas, sim, por certezas (Dias, 2012). Em relação aos vizinhos, não se tratava de “todos os vizinhos odiando os moradores de rua”, mas de um movimento ali, um movimento de massa determinado em retirar a instituição daquele local. Trago, ainda, um lembrete de que, na história brasileira, os “mendigos” figuram como aqueles mirados por dinâmicas de ódio (assim como outros). Em 1960, houve a operação “Mata-mendigos”, protagonizada pela polícia militar, como uma operação ocorrida às vésperas da visita da rainha Elizabeth II da Inglaterra ao Brasil (Melo, 2016). O filme brasileiro *Topografia de um desnudo* retrata esse massacre ocorrido em prol da limpeza social. Em 1933, acontece a Chacina da Candelária, em que foram assassinados oito crianças e jovens moradores de rua em torno da Igreja da Candelária, também no Rio de Janeiro. Além disso, no ano de 2004, houve um acontecimento de grande repercussão, chamado Massacre da Praça Sé, ocorrido na cidade de São Paulo, em que dez pessoas que se encontravam dormindo nas ruas foram atingidas na cabeça por fortes e precisos golpes (Lucca, 2016).

Nesse contexto, há que se destacar uma fala muito comum: “o homem do saco vai te pegar” – frase dita pelos adultos a crianças em momentos de aviso em torno do castigo que pode advir, caso a desobediência se perpetue. De onde vem o medo do homem do saco? Se ele pega, leva para onde? Para onde vai essa criança? Qual é o ponto de parada do homem do saco? O homem do saco, o mendigo, o morador de rua, o “doido da rua”, o “usuário de droga”. Essa questão dialoga com as reclamações dos

vizinhos da instituição; o elemento da droga aparecia com frequência nos relatos desses vizinhos, principalmente quando o uso de droga estava associado ao domingo na praça e à porta de casa. Tratava-se de um relato sobre algo impossível de se "desver", como diziam.

Freudianamente, a aposta é sempre pela via de que: as manifestações de ódio contam muito mais de algo próximo, do que de algo muito, muito distante" – é a pequena diferença. Qual é a pequena diferença entre "condôminos" e moradores de rua? O mesmo colega que disse que não havia como não interferir na "hora da corda" diz, numa reunião: "vocês sabem que, se a gente ficar sem uns banho e sem o nosso salário, a gente, pra virar um morador de rua, é um pulo, né"? Talvez, a presença de alguns moradores de rua, tão de perto, desvele essa miséria que todos trazemos em corpo. Como disse o colega: basta alguns dias sem artefatos construídos pela cultura para "todo mundo feder aqui dentro". chuveiro, banheiro, toalha, desodorante e pasta de dente – sem deixar de fazer uma generalização, já que muitos daqueles moradores de rua tomavam banho, periodicamente, em postos de gasolina ou na própria instituição. Trata- se, no entanto, do cheiro do mocó, tão particular, circulando por aquele território.

A corda é esse objeto de enlaçamento (o ódio está no laço) que estrangula o laço social. É uma ação que precipita a localização de toda "sujeira, abuso de drogas, perigo, indeterminação" numa figura encarnada: os moradores de rua. Alguns deles arrumaram uma alternativa: começaram a se oferecer para cortar a grama do vizinho, por um preço muito abaixo do cobrado por cortadores de grama de vizinho. Alguns vizinhos toparam. Outros, não.

CAPÍTULO 3

Nota 1: Na clínica com moradores de rua, o analista testemunha a existência da barbárie na cultura. A barbárie tem estreita relação com a experiência do desamparo.

"Todo documento da cultura é também um documento da barbárie" (Walter Benjamin)

3.1 - Desamparo, mal estar e barbárie

O mal estar da civilização é um texto que aborda o laço social. Freud se pergunta repetidamente como o sujeito se civiliza e se torna um ser social em prol de uma perda nas suas quotas de felicidade e liberdade, ao ter que se submeter à certas "renúncias pulsionais" para estar em comunidade. A renúncia pulsional ás vezes compreendida como sinônimo de "renúncias sexuais" (diante de um espírito Vittoriano em que o período histórico girava em torno de proibições), nos levaria a conclusão antecipada que bastando transformar "conteúdos de proibições" para "conteúdos de liberdade" isso deixaria de ser algo constitutivo. Safatle (2018) argumenta sobre essa questão, por outra perspectiva:

> A renúncia pulsional é também a recusa à polimorfia e à fragmentação de uma sexualidade estruturalmente dispersiva e de uma estrutura pulsional sem *telos* definido, pois sem objeto natural. Recusa que visa assegurar o ordenamento e hierarquia dos prazeres ligados a reiteração dos limites identitários do Eu (p. 220)

O mal estar da civilização não adentra apenas na civilização, mas na barbárie que está presente em todos os processos civilizatórios, nessa barbárie que se repete em momentos históricos distintos, em roupagens também distintas e nas saídas construídas para que não se extermine até o último homem (Freud, 1930/2010, p. 79), ou de outro modo, para que a barbárie não se torne a regra de uma comunidade. De certo modo, Freud (1930/2010) compreende essas renúncias como algo que o sujeito é obrigado a fazer para assegurar a sua existência, já que para o autor a tendência à destruição, a agressividade, a aniquilação do semelhante sempre aparece nos seus circuitos relacionais, fazendo o autor questionar qualquer moral que exija do sujeito amar e ser amado por todo e qualquer semelhante.

"Nenhum outro trabalho me deu a sensação, como este, de expor algo conhecido, de

> gastar papel e tinta e fazer trabalhar o tipógrafo, pra falar de coisas evidentes. (p. 54).

A evidência está colocada na articulação intrínseca entre civilização e proteção. Na vulnerabilidade estrutural do sujeito que necessita do laço para se proteger e tentar assegurar minimamente sua integridade, assim se enlaçar no outro não se faz como uma opção "autônoma", mas como aquilo que exige que o sujeito seja tomado por um corpo e seja provido nas suas necessidades mais iniciais. (Betts, 2014). Além disso, o que ele chama de evidente é a consideração que o mal estar não é algo mais designado como contingente a civilização, mas da alçada do próprio ato de civilizar (Betts, 2014).. Nas definições do que seria civilizatório, o autor propõe:

> "[...] conceito de civilização – tudo aquilo com que nos protegemos da ameaça das fontes do sofrer (p. 30); soma das realizações e instituições que afastam a nossa vida daquela de nossos antepassados animais, e que servem para dois fins: a proteção do homem contra a natureza e a regulação dos vínculos dos homens entre si" (Freud, 1930/2010, p. 33);
> -
> Vemos como culturais todas as atividades e valores que são úteis para o ser humano, colocando a terra a seu serviço, protegendo-o da violência das forças naturais etc. Sobre esse aspecto do que é cultural não parece haver dúvida. Se voltamos suficientemente atrás no tempo, os primeiros atos culturais foram o uso de instrumentos, o domínio sobre o fogo, a construção de moradias (Freud, 1930/2010, p.33)

Nas definições freudianas de civilização, o controle mínimo da natureza é algo que aparece em destaque, de modo que a natureza contém em si própria algo de incontrolável, indomesticável, indomável, sendo parte do processo civilizatório construções de instrumentos que deixam a relação do homem com a natureza algo mais palatável. As ameaças das fontes do sofrer vem por "três lados" substancialmente: do próprio corpo, que esta fadado ao declínio, ao fim, a dissolução, da força da natureza que pode se abater contra nós com suas forças poderosas e das relações com os outros humanos, que é a fonte experimentada com mais sofrimento. Em relação à força da natureza, Freud (1930/2010; 1927/2014) em muitos momentos destaca a ciência e os produtos produzidos por ela como valorosos para o controle dessas forças naturais colocando num certo grau de valoração a ciência comparada à religião, mesmo que desconfiando que até a própria ciência poderia servir também para a destruição:

> atualmente os seres humanos atingiram um tal controle das forças da natureza, que não

lhes é difícil recorrerem a elas para exterminarem até o último homem (p. 79)

Freud estava sempre atento para as "tentações" a barbárie e fazendo alertas sobre respostas que poderiam advir de uma coletividade. A resposta religiosa, por exemplo, aparece nos seus escritos como frequentemente combatida por ele, mesmo que compreendida como umas das formas de "tratamento do desamparo". Já no que se refere às relações com outros humanos, ele retoma uma frase do poeta filósofo Schiller de que "a fome e o amor são a máquina do mundo" (p. 54), a fome como aquilo mais visceral no plano da necessidade para se manter um corpo vivo e o amor como aquilo que enlaça o sujeito no outro, no outro que o alimenta na sua fome, que atende o grito do bebê diante de sensações corporais turbulentas, que faz intervenções diante do apelo do sujeito (Freud, 1996/1885) quando "cai" no mundo da linguagem. Esse amor, como "máquina do mundo" tem estreita relação com o desamparo originário de cada ser falante.

O desamparo é um conceito metapsicológico crucial trabalhado na obra freudiana, crucial de modo que mesmo se tratando de uma obra com descontinuidades (Birman, 1999), esse conceito aparece no "Projeto para uma psicologia científica" (Freud,1996/1885) com uma afirmação generalizadora e também em outros momentos que tratarei a frente. Segue a afirmação generalizante apontada: o desamparo inicial dos seres humanos é fonte primordial de *todos* os motivos morais.

O "Projeto" é um texto marcadamente articulado a elementos da biologia, da fisiologia e da neurologia, momento que Freud está tentando sustentar a psicanálise como uma teoria científica e construir "credibilidade" para aquilo que se apresentava como novo no âmbito da medicina: a noção do inconsciente e a hipótese de que os sofrimentos clínicos observados não se resolveriam com os procedimentos utilizados até aquele momento. Freud vai se afastando dessa necessidade de incluir suas hipóteses e construções no âmbito médico, lançando com isso uma metapsicologia. Percebe-se que o autor diz, nesse trecho que o desamparo é a *fonte* e não a *causa* de *todos* os motivos morais, existe nessa afirmação algo da irredutibilidade na posição de sujeito desamparado, algo de incurável nisso, já que se trata de um fonte (Birman, 2005)[33]. Ele articula posteriormente:

[33] Birman (2005) vai falar nesse trabalho de certa *gestão infinita do desamparo,* devido a essa irredutibilidade própria da condição de desamparo de cada ser falante, entretanto, apesar de concordar com esse caráter de incurabilidade, de algo que não cessa na vida do sujeito, não indicaria pelo viés da

a) O desamparo e a religião de modo descontínuo. No mal estar da civilização e no futuro de uma ilusão, a religião é vista como saída infantilista do sujeito frente ao desamparo, recorrência então ao soberano e a servidão a esse "pai onipotente" desde que aja em troca proteção, segurança e caminho traçado a se seguir; no Moises e Monoteísmo (Freud, 1939/1996) a figura de Deus ganha um novo estatuto aquém e além do religioso, já que é introduzida a noção de "verdade histórica" em que a religião passa a ser concebida pelo psicanalista como uma experiência de linguagem em que as palavras e as coisas não mais se confundem. (Fuks, 2003);

b) Desamparo e amor ao dizer que nunca estamos mais desamparadamente infelizes do que em momentos de perda amorosa (Freud, 1930/2010) esfumando fronteiras entre a perda do objeto amoroso quando se constitui de uma experiência "normal" e "patológica", tirando consequências e com isso estabelecendo a melancolia como uma categoria clínica (Freud, 1917/1996)

c) Ressalta a ligação do desamparo com a finitude e traz à tona a condição de desamparo como aquilo que lança o sujeito ao mundo linguajeiro, visto que o Outro insere com o "banho de palavras" (Santos; Fortes, 2011**)** esse "pedaço de carne" na lógica simbólica·

d) Desamparo, pulsão de morte e sublimação, apontando o caráter "criativo" dos destinos da pulsão, marcando o trabalho do sujeito no ato de criar destinos eróticos para essa pulsão que tende a destruição dos processos de individuação e unidade sintética (Birman, 2005)[34]

Sem demora, um retorno a isso que o autor chama de "desamparo inicial":

O desamparo inicial se trata de uma experiência vivida pelo bebê nos seus primeiros anos de vida, em que ele experimenta corporalmente a incapacidade de sanar suas necessidades e apaziguar o tensionamento pulsional produzido na relação desse corpo com o mundo. Nessa experiência, o bebê precisa do outro de maneira absoluta como condição de sua sobrevivência, ele vivencia excitações que se constituem como

---

gestão como ele aponta, pois não é pela via da administrativa que o sujeito lida com sua condição de desamparo. Mas por uma via criativa, que não necessariamente coincide com uma "boa gestão".

[34] Há outras articulações feitas por Freud com a experiência do desamparo, como por exemplo, o uso pra falar de fenômenos como o estranhamento. Ressalto essas pela articulação pretendida com o tema do trabalho.

excessos para o organismo, excessos impossíveis de serem nomeados por ele próprio, estando à mercê do outro, numa posição de servidão em relação a esse que cuida devido a sua vulnerabilidade estrutural:

> Falar em excessos de excitações implica uma relação entre a magnitude de excitações e a inexistência de instrumentos para dominá-la...o organismo humano seria fadado a quietude e a morte se não fosse a presença do outro no agenciamento de instrumentos para construir destinos outros para a força pulsional, assim é pelo outro que o organismo humano poderia ser viável para a vida propriamente dita, com isso a vida seria da ordem da transmissão e não uma qualidade e atributo inerente ao ser, mas algo que lhe foi ofertado pelo outro (Birman, 1999)

Freud (1885/1996) chama esses instrumentos de "ação específica" promovida por uma "ajuda alheia", ação específica que marca profundamente a constituição, já que permanece uma marca insuperável de dependência ao outro, dependência que se presentifica de forma mais radical em momentos em que o sujeito vivencia esse desamparo, não se tratando assim de uma vivência pautada num tempo cronológico específico, mas de uma vivência em que o sujeito passa por desintegrações e desabamentos. Se a vida se trata assim de uma transmissão, há uma dívida contraída nessa transmissão, já que essa vida é "recebida" pelo outro pelas sendas da erogenidade (Birman, 1999, p. 25), a vida nessa compreensão não é aquilo ofertado pela natureza, mas pela transmissão do outro como um dom. Há algo que permanece impagável nessa transmissão.

Deste modo, o desamparo na obra freudiana não se satisfaz como um estado inicial afetivo de impotência a ser ultrapassado nos processos de maturação, mas de ressoamento no sentido forte do termo em alemão *Hilflosigkeit*, ou seja, estar em uma "condição de sem ajuda possível", condição essa própria do funcionamento psíquico (Safatle, 2018). A presença do outro intervindo nesse estado inicial, o fato do sujeito se tornar posteriormente um possível possuidor de instrumentos para manejar melhor o excesso produzido pelas excitações (Birman, 1999) e o verbo vindo desse que formata, o apetite das necessidades (Soler, 2012), não finda esse desamparo. Estar desamparado é estar sem ajuda, sem recursos diante de um acontecimento que não é a atualização dos meus possíveis (Safatle, 2018, p. 55), é vivenciar a suspensão da capacidade de ordenamento simbólico que nos aproxima do que Lacan entende por experiência da ordem do real. Por isso, na definição de Jacques André ele pontua: "Desamparo é uma desesperada abertura para o outro que não responde" (Andre, 2001, p. 95) , já que

nenhuma resposta totalmente ampara o sujeito, a resposta bordeia, nomeia, interpreta, inscreve, marca.

3.2 - Desamparo... barbárie...testemunha

As articulações entre testemunho, trauma, escrita e literatura são muitas, literatura essa vinda do pós-guerra, em que sobreviventes passam ao papel e fazem escrita em torno daquilo que foi vivido nos campos de concentração, nos períodos de horror, nos tempos de barbárie. (Macedo, 2010). Quando pensamos no testemunho, compreendemos que ele envolve uma confissão e necessariamente um endereçamento (Koltai, 2016) ao destinatário que não se personifica em um agente específico, além disso, ele resisti a significação e aborda a transmissão de uma experiência traumática, na tentativa de traduzir o indizível. Do mesmo modo, o testemunho aponta o limite do discurso e da formalização (Macedo, 2010), justamente por conter um *impossível*, o *impossível de testemunhar* toda a vivência. Koltai (2016) na sua compreensão sobre o testemunho visto na escrita literária diz:

> "Entendo esses testemunhos como um misto de confissão, documento histórico e reflexão que o sujeito faz sobre si próprio e que convém encarar não como uma mera manifestação da memória, mas como uma atividade de pensamento aplicada à compreensão do inumano enquanto produção política humana. (p. 25)

A vista disso, o sujeito que testemunha se depara com a sua própria inumanidade, enquanto aquele que produz e sofre as produções desse inumano. São experiências de horror em que o próprio sujeito questiona a capacidade daquela ação ocorrer ou ter ocorrido, níveis sofisticados de crueldade, certezas delirantes levadas a cabo, racismos em suas diversas modalidades, grupos e massas contagiadas por certos discursos em prol da destruição de uma nação ou de alguns grupos. Texto como: "E isso é um homem?" (Levi, 2013) é um desses exemplos que testemunha essa vivência em primeira pessoa do singular. Textos que atravessam o próprio tempo histórico e que faz presente aquilo que coletivamente cai no esquecimento.

O significante testemunho também aparece no ensino de Lacan formulado a questão da clínica em diferentes significações: ora como aquilo que se demonstra, ora como limite lógico do simbólico, de modo geral, o testemunho no seu ensino é uma experiência intrínseca a própria experiência clínica. O analisante testemunha as manifestações do inconsciente no seu percurso analítico, o analista testemunha os impasses nas direções dos casos e os limites do saber, há em certo momento a aposta do

testemunho de uma "verdade mentirosa" intitulada como passe[35] e também o discurso se testemunha, mesmo sem o uso das palavras (Macedo, 2010). É reiterado o caráter do testemunho como a colocação e o limite do discurso e da formalização diante da experiência com a vida.

Aqui, na proposta lacaniana, o testemunho também está ligado a aquilo que se transmite. E também a presenciação.

Gagnebin (2006) em seu texto "Memória, história e testemunho", também nos ajuda em torno da *testemunha*, articulando a experiência daquele que escuta:

> "Testemunha também seria aquele que não vai embora, que consegue ouvir a narração insuportável do outro e que aceita que suas palavras levem adiante, como num revezamento, a história do outro: não por culpabilidade, ou por compaixão, mas porque somente a transmissão simbólica, assumida apesar e por causa do sofrimento indizível, somente essa retomada reflexiva do passado pode nos ajudar a não repeti-lo infinitamente, mas a ousar esboçar outra história, a inventar o presente" (p. 57)

O que é insuportável da narração do outro? Que oferecimento se lança quando se diz: "aquele que não vai embora". Já que de antemão não se faz aconselhável uniformizar "não ir embora" com a garantia de qualquer presença haja o que houver, pois o analista na sua posição não seria um garantidor. Talvez, seria suportar escutar aquilo que está presente na vida de alguns sujeitos de modo mais visceral e mais habitual: a barbárie e os efeitos dela na história do sujeito que a seu modo nos endereça o sofrimento. Escutar isso se diferencia de "reviver" a barbárie junto ao sujeito, pois há algo da vivência mais direta com a barbárie que é de uma experiência extremamente singular e difícil de ser colocada em palavras, sendo a via da empatia (tentar se colocar no lugar do outro) a mais desaconselhável. Na experiência com a barbárie, muitas vezes o sujeito se encontra com aquilo que é da ordem do traumático, esse traumático que tem um caráter antinarrativo por excelência, não palavriado, deixando o sujeito numa posição de emudecimento, não conseguindo assim transmitir algo dessas experiências e permanecendo capturado por elas (Moraes e Perrone, 2014) O analista como testemunha pode criar formas para promover descontinuidades nessa experiência de permanência do horror.

[35] Não entraremos nesse trabalho sobre os rumos do "passe" enquanto dispositivo da "verdade mentirosa", nem nas consequências políticas que esse dispositivo tomou nas Escolas Lacanianas e na transmissão da psicanálise, contudo, tema necessário de sempre retornar ao debate.

A destruição, a desumanização dos laços, o assassinato dos povos, o incesto, a guerra, a autorização da sociedade civil para ressuscitar o cadáver insepulto do pai onipotente e permiti-lo atuar pela barbárie (principalmente em momentos de imenso desamparo social) são alguns exemplos do que Freud considera como barbárie (Fuks, 2003). Com isso, as diversas formas de messianismo, tirania, colonialismo ou totalitarismo que são forjadas no laço social respondem de forma alienada e alienante ao desamparo estrutural (Betts, 2014), nomeadamente, porque a tirania vem sempre atrelada a uma promessa de proteção ao sujeito desamparado, promessa que pode se justificar "tranquilamente" em morte de uns, mas em nome da proteção de outros. A tirania é atrelada a convicções absolutas e essas são sempre prelúdios para barbáries por desconsiderar a própria alteridade presente no laço (Kehl, 2004). Um circuito tirânico é um modo de laço em que se investe na arte de fazer sujeitos se encontrar com a angústia, angústia, afeto que não engana (Lacan, 1962/2005), como momento em que o sujeito se encontra com a certeza súbita da sua condição de objeto, atualização de um excesso pulsional produzido pela sua condição de desamparo. Podemos esgarçar um pouco mais os textos freudianos, dizendo que a ausência de rede de esgoto num território faz parte da barbárie, já que o mesmo aponta a limpeza, higiene e ordem como invenções civilizatórias (Freud, 1930/2010, p. 39), que a má distribuição de renda também é um elemento da barbárie já que a distribuição da riqueza disponível em uma sociedade também é civilizatória (Freud, 1927/2014, p. 16). Que a fome, a sede e o frio também fazem parte da barbárie, "que corpos desabados sobre o solo, envolvidos dos pés as cabeças por cobertores ásperos, corpos em confusão extrema com acúmulos de resíduos indeterminado na confusão geológica entre humano e não humano (Costa, 2013, p. 3) também é uma das formas de barbárie.

Reitero isso, que está às vistas costumeiramente, por considerar que a barbárie não se circunscreve apenas a grandes acontecimentos da História, como por exemplo: as grandes guerras mundiais. A barbárie está à espreita no café da manha, na padaria, no ônibus lotado, na ida do garoto pro primeiro turno da escola. A barbárie está no dia a dia, nas banalizações da violência, na transformação de um ato de violência em um acontecimento qualquer, transformando e entretenimento. (Endo, 2005) . Quando lidamos com alguns sobreviventes de guerras, por exemplo, ou de ditaduras, dependendo do território e dos dispositivos de reconhecimento construídos nesse espaço, um sobrevivente pode ser reconhecido como uma espécie de herói, por ter

sobrevivido psiquicamente aquilo que é tão dessubjetivante, aquilo que promove a demolição subjetiva (Moraes e Perrone, 2014, p. 43), como uma vivência de tortura, por exemplo. Nesse reconhecimento como um herói, são criadas modalidades para que esse sobrevivente possa contar "suas estratégias de existir", "os detalhes do horror", "os pensamentos que passavam no momento da tortura". Já quando estamos nos remetendo a sobreviventes das barbáries cotidianas, esses sobreviventes são rapidamente esquecidos ou nem sequer descobertos como sobreviventes, pois sobreviver ao dia a dia dessa violência desregrada e polimorfa que ocorre de modo mais frontal pra alguns sujeitos, não se apresenta como algo remetido a exceção, pois essa vivência cotidiana apaga inclusive o elemento da memória e do arquivo, vemos rotineiramente exemplos de moradores de rua que morreram de diversas maneiras (assassinados na praça pública, em hospitais após esperarem por horas no atendimento, dentro de uma comunidade terapêutica, após sobreviver a dias e meses) passando pelas *timelines* das redes sociais, mas se perguntarmos o nome de algum morador de rua, notamos que não se foi construído um acontecimento em torno disso, apenas notícias, que passam e vão embora.

Além disso, é importante acrescentar que não é possível igualar já de saída, experiências de barbárie com experiências traumáticas, pois o trauma não pode ser sinonimizado de acordo com o caráter qualitativo da vivência, tal como igualar "ser atingido por um tiro e se traumatizar com esse acontecimento". O trauma está sempre às voltas com o modo que o sujeito significou ou não significou aquela vivência, "é quando algo do real se coloca atravessado, atravessado naquilo que é esperado, previsto pelo discurso em que cada um se banha, portanto, o trauma é isso que dilacera a trama simbólica. (Soler, 2016, p. 100) Alguns acontecimentos na vivência de rua, por mais "horrorosos" que podem ser, não se estabelece em si como um acontecimento traumático.

Diante do exposto, faremos uma articulação dessa construção em torno do desamparo e mal-estar da civilização, com a experiência do analista em testemunhar a barbárie na clínica. Nas três cenas, a dimensão do desamparo está atada, seja o desamparo no que concerne ao "ser enterrado sem um nome", no desamparo atrelado a vivência da rua, no desamparo atrelado a rupturas familiares e na cena da "Marmita vencida", o desamparo em estreita relação com o índice da angústia. São cenas em que trago aquilo que compreendi como barbárie, articulada aos acontecimentos diários,

presente de modo mais frontal na vida de alguns sujeitos. A instituição atendida apareceu como o lugar aonde esses sujeitos fazem algum *apelo.* Apostando na instituição, enquanto lugar, que promove alguma intervenção específica diante do que foi vivido por eles.

Na clínica com moradores de rua, o analista testemunha a existência da barbárie na cultura...

Três cenas clínicas serão tomadas nesse momento:

Cena A - Florência foi reconhecer o corpo

Cena B -Marmita vencida Cena

C - Um bixo não tem três vícios

As três cenas trazem a madrugada no seu bojo. A madrugada não é a noite e também não é o amanhecer. Está entre noite e entre dia. A madrugada tem sido o período aonde a necropolítica é colocada em ação sem constrangimento·· Necropolítia compreendida como ação de por em relevo a morte como tecnologia de governo, é um estrutura de poder que produz morte e cria condições mortíferas para subordinar populações, a morte passa a se tornar uma gestão política (trazendo em seu bojo, tudo que a envolve, controle de cadáveres, desaparecimento de corpos, etc) (Franco, 2018)[36].

Cenas clínica

Titulo: Florência foi reconhecer o corpo.

"A Florência não poderá ficar hoje, porque ela vai lá reconhecer o corpo". Eu ouço aquilo, fico em silêncio e espero pra ver se entendi ou na verdade para tentar assimilar aquilo que já tinha entendido. A Florência era uma psicóloga que trabalhou comigo em uma equipe com pessoas em situação de rua. O reconhecimento do corpo se tratava de

[36] Fábio, no seu trabalho "Da biopolítica à necrogovernamentalidade: um estudo sobre os dispositivos de desaparecimento no Brasil" desenvolve a expressão *necropolítica* cunhada por Achille Mbembe, um sociólogo camaronês, articulando com um caso de vala clandestina, para demonstrar como nas regiões colonizadas, as especificidades das relações de poder entre morte e desaparecimento ocorrem.

um dos pacientes que ela tinha atendido e que havia sido assassinado na madrugada, como não havia familiar pra reconhecer aquele corpo e como a Florência não gostaria que esse mesmo corpo fosse enterrado sem nome, ela se dispôs a ir ate o IML (Instituto Médico Legal) Essa foi uma das primeiras "atividades" vistas/ouvidas por mim no cotidiano de um trabalho, atividade essa que obviamente não constava no edital do processo de seleção, nem sequer era obrigatória, mas que acontecia com certa frequência nesse local: reconhecer o corpo de algum paciente que havia sido assassinado.

...

Quando ouvida a frase da coordenadora do serviço: "A Florência não poderá ficar hoje, porque ela vai reconhecer o corpo". O que de imediato vem como inassimilável pra alguém que tinha sido contratada recentemente? O fato de o contrato ser recente? Certo ineditismo pra alguém que começava a trabalhar na profissão de sua escolha? Ou ainda, o fato de que essa ação não estava na lista de atribuições do edital do processo seletivo prestado? Imagina a que nível de obscenidade um edital de seleção poderia chegar:

Atribuições do Psicólogo – 40h – Vencimentos – R$2.600,00
-Realizar acolhimento, momentos de planejamento e reuniões;
-Conhecer, diagnosticar, intervir e avaliar a prática cotidiana de acordo com as necessidades da população;
-Trabalhar em equipe multiprofissional;
-Reconhecer o corpo de pacientes assassinados quando necessário;
-Fazer plantão nos finais de semana.

Broide (2017) já aponta uma torcida no atendimento de sujeitos que moram na rua: torcemos pro paciente aparecer no outro dia. Ele aponta isso ao constatar que durante uma atividade de grupo que fazia numa região bastante violenta de Osasco, no *setting* da rua, anos depois com o retorno das atividades na região, aqueles que foram atendidos, já não estavam mais vivos. Ele diz: de todos que acompanhei no grupo, ao longo de doze anos e meio, nenhum sobreviveu (p. 12). Fazendo-nos concluir: não é

uma torcida pra ele se implicar no seu dito, não é uma torcida pra ele não ceder de seu desejo, torcidas essas que a menor ou maior grau a pessoa do analista deixa escapar em algum momento. É uma torcida para o sujeito continuar vivo, pois até pra gozar e pra narrar sobre sua modalidade de gozo é preciso um corpo[37]. Mil pequenas perguntas surgiam após aquela frase: desde perguntas superegóicas em torno de uma suposta obrigação "será que eu também terei que reconhecer um corpo", até outras que iam à direção do: "Como será que vai estar esse corpo, em que condições, o que aconteceu, não precisamos tentar encontrar essa família, e o enterro, a prefeitura paga, vai ter velório?". Mas curiosamente, uma pergunta não foi feita naquele dia em específico: eu não perguntei o nome do paciente que foi assassinado. E era isso que Florência estava indo fazer, reconhecer para ele ser enterrado com um nome. Nome, ser enterrado com um nome, o nome próprio. O nome de um sujeito é algo que Lacan (1961/2003) pediu para nós prestarmos atenção: "Vocês sabem, como analistas, a importância que tem, em toda análise, o nome próprio do sujeito. Vocês têm sempre que prestar atenção em como se chama o paciente" (p. 83). O nome vem do Outro: pode ser um nome homenageando um avô, um nome calcando na pretensão de ter um filho que se torne jogador de futebol, pode ser um nome que retome o nome "do pai e do encontro horrível com aquele pai". Pode ser um nome que retome o horrível, mas mesmo o "horrível" é a inscrição de um desejo do Outro ali em questão. O nome é a inscrição em uma linhagem, em uma novela familiar, é a inscrição na cultura. E importante destacar, o sujeito não teve participação na escolha desse nome, ele está ali a sua revelia, vindo de uma historia que o precede. O nome próprio é inclusive intraduzível em outra língua[38], não portando significado (Mariani, 2014), especificando o enraizamento do sujeito.

O que seria enterrar um sujeito sem nome?". O morador de rua tem nome? Antígona[39] insistiu em enterrar Polinices. Por que ele era seu irmão de sangue? Porque ela era teimosa demais? Porque era uma histérica e queria desobedecer o todo poderoso do Creonte? Mil interpretações que já foram feitas diante de um ato inegociável. De um

[37] Pacheco (2009) aponta o corpo como "Lugar de gozo", em sua dimensão real, simbólica, imaginária. Corpo encarnado, pelo laço social.

[38] […] "se o nome próprio ainda traz a marca disso até para nós e em nosso uso, sob essa forma que de uma língua para outra não se traduz, já que ele apenas se transpõe , se transfere, e é exatamente essa sua característica - eu me chamo Lacan em todas as línguas e vocês também, cada um por seu nome. Isso não é um fato contingente, um fato de limitação ,de importância, um fato sem sentido, posto que, ao contrário, é aqui que jaz, que reside a propriedade muito particular do nome, do nome próprio na significação." (Lacan, 1961/2003, p. 101)

[39] A tragédia de Antígona será trabalhada na nota três deste trabalho.

ato que ultrapassa as leis dos homens. Florência, a colega de trabalho não estava indo imitar Antígona, longe disso, eu nem sequer acho que Florência conheceu Antígona. Mas por algum motivo ela ia, eu também não perguntei qual. Nisso, eu ainda não havia perguntando o nome, daquele paciente. Enterrar sem nome e a segunda morte. É que pra alguns sujeitos não bastam uma, precisa de no mínimo duas mortes. Essa morte que procura não deixar rastros de uma memória. Qual é o sujeito que não é digno de luto e memória? Em que estado estaria aquele corpo, eu ainda me perguntava. O nome próprio é aquilo que singulariza o sujeito. Enquanto uma ia, reconhecer o nome. Outra ia procurar a família e avisar do ocorrido. Uma pequena reunião se instalava para tentar retomar a história do paciente e tentar recuperar aquilo que ele tinha dito sobre sua família. Sobre o possível lugar que seus familiares poderiam ser encontrados. Eram muitos pacientes que frequentavam a instituição, quem se lembra da história da família dele? Perguntava a coordenadora do serviço. Recortes iam aparecendo na fala de distintos profissionais. Recortes sobre possíveis vestígios para se encontrar aquela família. Se não encontrasse algum familiar, quem iria "articular rede" para conseguir um enterro? O ritual fúnebre. Morrer sem o reconhecimento do nome próprio é a face atroz do desamparo, é o apagamento da marca distintiva do sujeito. Se pra viver, o sujeito precisa do Outro para reconhecê-lo como sujeito, pra morrer também.

…

Título: Um bicho não tem três vícios

Período da manhã. Robin havia furtado objetos da casa aonde funcionava a instituição de saúde. Os outros pacientes estavam em desacordo com a presença dele na instituição e nos cobrava uma atitude "mais firme", diziam que "passávamos pano" pra ele. A cobrança de uma atitude mais firme atravessada por alguns sujeitos que tinham na sua história vivências na penitenciária e/ou no PCC denotava: Robin tinha que arcar com as consequências dos seus atos e arcar com isso é sempre de um modo brutal[40]. E

[40] É importante salientar que houve uma mudança em torno dos termos no manual do PCC: a mudança se deu do termo punição *para* consequência como apresentando no vocabulário do PCC (Primeiro Comando da Capital). Essa mudança se deu na tentativa de retirar a autoridade de uns sobre os outros para depositar toda a responsabilidade por seus atos na pessoa que *"vacilou".* Assim, quem aplica a consequência não é considerado por esse grupo carrasco, punitivo ou autoritário, apenas estaria cumprindo a Lei (Biondi, 2018).

aqueles/a (no caso nós profissionais) que "passarem pano"[41] pra Robin também teria que arcar com as consequências. Conseguíamos pelo vínculo, nos grupos, nas assembleias dizer: aqui não é o PCC, nem sequer a penitenciária, não é "essa lei" que impera aqui. Havia reclamações, queixas, mas de algum modo isso funcionava por alguns momentos.

Conquanto, esse circuito "PCC de funcionar" estava sempre a espreita. Robin havia roubado na madrugada junto a outro paciente da unidade um equipamento de um caminhão. Fazia isso nos últimos dias repetidamente, tinha interrompido os atendimentos individuais e a presença nos grupos e também estava em uso intensivo de crack. Em atendimentos anteriores conseguia nomear 3 vícios: pelo crack, pela família e pela unidade de saúde. Esses três vícios tinham uma função de cura/veneno, a função do próprio *pharmakon* (Derrida, 1972/2005), qualquer estratégia direcionada para interrupção do convívio da família, da rotina da unidade ou do crack se apresentava como muito perigoso para esse paciente. Transferencialmente, agredia mirando no ponto de cada profissional. Ele ia apontando algum ponto dos profissionais e percebia que as pessoas iam se afastando. Chega pela manhã pedindo pra entrar, havia apanhando na madrugada quando é pego furtando, escapa de tiros do proprietário do caminhão, chegando atormentado, nervoso. Entramos no carro da unidade e vamos direto para o pronto socorro, havia a suposição de uma costela quebrada, não deixando de frisar o quanto ele estava assustado. No pronto socorro tudo acontece de maneira muito difícil, um lugar lotado, o técnico quando aponta pra ele se deitar pra fazer o exame laboratorial faz de maneira ríspida, pega o corpo dele e joga na maca . Neste momento, Robin diz: "trata a gente como um bicho, aqui não é bicho" e sai da sala, irritado. Vamos para o consultório com o médico para análise do resultado, o médico olhava e ficava em silêncio, quando fazíamos perguntas ele continuava em silêncio, liberando Robin sem explicar o resultado. Nesse momento questiono o profissional, sobre o resultado e peço pra nos explicar o que ele "estava vendo na imagem de laboratório", ele se mostra impaciente com qualquer pergunta que estava sendo realizada naquele momento. Saímos do pronto socorro e retornamos para a unidade de referência.

Nos fragmentos de fala dos membros da equipe, principalmente aqueles que já trabalhavam na unidade há vários anos, o que aparecia era: "O Robin já teve momentos difíceis, muito difíceis, mas nunca vimos ele chegar a esse ponto, está piorando muito" diziam. Esse "nunca chegar a esse ponto" chamava-me atenção, eu questionava: que

[41] Passar pano.: Limpar a sujeira...

ponto? Que ponto ele está chegando? O roubo de equipamentos dos caminhoneiros também chamava atenção, porque ele fazia aquilo copiosamente, na fala de alguns outros pacientes que tinham experiência com a rua, eles mencionavam "ele tá dando mancada"... e de fato, Robin estava dando mancada. O que parecia extremamente proposital. Roubar religiosamente o mesmo objeto nos mesmos lugares é "pedir pra ser pego". Contudo, pedir pra ser pego não desvalida que "ao ser pego" o tiro que quase o alcança em cheio o desperte um susto, tremendo. "Pedir para ser pego" parecia uma tentativa de limite diante daquilo que estava incontornável. Era assim que ele havia chegado, assustado, exausto e implorando pra entrar na unidade. Robin estava num momento de desligamento da relação com os membros familiares, as pequenas ligações e os contatos que se alternavam estavam suspensos, após tentativas inúmeras de Robin voltar pra casa, permanecer por alguns dias, mas não conseguir continuar. Na casa de seus familiares dizia que se sentia "um ninguém" ou um "objeto de extrema hostilidade", dizia que os seus defeitos perto dos defeitos dos familiares eram "sempre os mais destacados". Em relação às tentativas de emprego e vestibular, as coisas "não se sustentavam" e o pior, Robin era visto como "um desperdício", pois havia passado em vários vestibulares em universidades públicas, também passando em entrevistas de emprego (sem grandes dificuldades) e não permanecia em nenhum, voltando "arrasado" dessas tentativas. Além disso, era considerado um jovem "muito bonito". Nota-se, diante dessa fala, a dubiedade do significante "desperdício" trazendo também aquilo que se remete ao que sobra, ao que resta. De vez em quando, estava animado, principalmente quando tinha algum encontro amoroso com uma parceira, esses encontros, o deixava com uma vivacidade, ele tomava banho, colocava uma roupa de sua escolha, fazia algumas brincadeiras e as pessoas diziam: "olha como esse moço é bonito, ele tá todo feliz hoje." Era pequenos instantes de "brilho". Lembro-me de na cena do pronto-socorro, ficar muito tomada pela escancaração das relações instituídas ali: a objetificação do discurso médico em torno do paciente (o paciente não é considerado alguém que precisa saber sobre si mesmo, a pergunta sobre o resultado do exame e o pedido de explicação e a impaciência do médico), a impotência diante de ver Robin sendo jogado na maca, o excesso de pessoas ali chegando, as péssimas condições de trabalho de muitos daqueles profissionais presentes, além das lembranças de períodos que eu já havia ido praquele pronto socorro por outras motivações, situações corriqueiras e difíceis que contribuíram para eu "dormir no ponto" diante da exclamação

de Robin “trata a gente como um bicho, aqui não é bixo”. Goldemberg (2019) chama “dormir no ponto” (p. 273) momentos em que o analista não intervém em algo importante que o sujeito disse, momentos em que de algum modo a resistência da escuta analítica está obstaculizando algo do processo. Sugiro isso, pois eu estava inebriada com todas aqueles situações vividas ali naquele pronto socorro, inebriada numa posição as voltas com certa “histeria sintomática”[42]: aquela que via todo e qualquer furo no hospital: do médico, do técnico de radiologia, da porta de entrada, sedenta por denunciar. O problema não é a denúncia, dali a importância do discurso histérico, que no caso, não é sintomático. O problema é a “paixão” pela denúncia, naquele situação, então. E algo ali passava de raspão “Trata a gente como um bicho, aqui não é *bixo* não”. O bicho animal? O *bixo* (meu amigo, xará, brother, ô bicho), que bicho?Continuou: aqui não é bixo. Essa exclamação pareceu uma exclamação fundamental diante de tudo aquilo que estava acontecendo. Fundamental, na medida em que, diante de um contexto de sofrimento que esse sujeito estava às voltas, de uma vivência na madrugada em que Robin se depara com o horror do encontro de quase ser pego por um tiro (horror do encontro daquilo que ele próprio estava produzindo, indo na direção de), também “por um raspão”, o *bixo* surge como um grito à sua condição de “semelhante”. É que o *bixo* é uma expressão utilizada no território brasileiro também pra se referir a amigo, parceiro, ao semelhante. Robin faz essa chamada no seu grito. Como Robin já havia nos dito que os três vícios (família, droga e unidade de saúde) eram aquilo que “o curava” e o “envenenava”, temos um indício que a suspensão do contato familiar o deixa vulnerável diante da sua condição de desamparo. Também se atualizava a vivência do par desamparo-angústia diante da concepção de “responsabilidade” que estava como pano de fundo de um discurso atravessado pelo PCC circulando pela unidade. Robin estava em risco na rua, na unidade e também dentro de casa.

Os atos intitulados “delinquentes” de Robin (furto, roubo) eram uma tentativa de que através deles, algo de uma inscrição simbólica pudesse promover uma

[42] Assim como fazemos certas confluências precipitadas entre “Discurso Capitalista e sistema econômico capitalista”, também fazemos algumas convergências entre “Discurso histérico” e “histeria sintomática”. Lembrando que o Discurso histérico como retomado por Lacan (1969/2007) promoveu certa descontinuidade numa repetição. Basta lembrarmos a própria invenção da psicanálise: o encontro de Freud com as pacientes histéricas. O que se descontinua aí: a hipótese do inconsciente enquanto uma discursividade outra na história. Foi isso que aquele encontro promoveu. Já essa “histeria sintomática” se aproxima de algo da compulsão à repetição.

descontinuidade naquilo que ele estava vivendo. Mas a intensidade deles, que por sinal, chamava a atenção da equipe o "levava pra morte". No grito **"Trata a gente como um bicho, aqui não é *bixo* não**, Robin consegue colocar aquilo de mais imperioso da sua condição, a não submissão à condição de animal (aquele que é objetificado), mesmo estando numa situação de "farrapo" (suas roupas, seu cansaço, seus sapatos). Trazendo em seu bojo, o semelhante, o *bixo.*

Título: Marmita vencida

Num domingo de plantão numa Centro de Atenção Psicossocial, funcionamento 24 horas, chegou um sujeito pedindo para entrar na unidade de saúde. Apesar do caráter "porta aberta" da política, essa entrada era decidida pelos profissionais que ali estavam presentes, na medida em que o plantão no domingo funcionava com uma quantidade de trabalhadores reduzidos. Assim a unidade no final de semana, mesmo sendo de porta aberta, não funcionava da mesma forma que a rotina de segunda a sexta-feira, deixando a cargo dos profissionais o critério de "quem entra", "quem não entra", decisão essa que em vários momentos terminava em impasses, devido à dificuldade de estabelecimento de critérios de urgência. Qual seria mesmo o critério, quando chegavam muitos pacientes? Urgência subjetiva, sujeitos que não tinham outro lugar pra ficar no final de semana? Sujeitos que estavam há muitos dias no abuso de drogas e se mostravam precisando do espaço?Sujeitos que apresentavam alguma questão explicitamente orgânica? Critério vindo da escuta clínica e do acompanhamento dos movimentos de cada caso? De tantos que chegavam, quais de fato se tornavam um caso clínico na instituição?[43]E mesmo quando se estabelecia algum tipo de critério, esse era questionado pelos demais, por motivos imaginados: o pedido de alguns em ficar naquele lugar (dia e noite). **Simon** era um moço que frequentou a unidade por um tempo, mas havia saído da rotina, eu já tinha o visto apenas algumas vezes bem rápido, nunca tinha trocado algumas palavras com ele até aquele momento. Ele chega segurando uma bicicleta quebrada e entortada, transpirando muito, nervoso, com a perna sangrando por ter caído da bicicleta, com palavras "desconexas", dizendo que havia visto um moço

[43] Broide (2017) aponta que, atendimento de apelos ou demandas não é sinônimo de caso clínico, principalmente em serviços aonde várias pessoas passam por eles, há um torção em jogo para que se advenha como caso.

levar um tiro no período madrugada-amanhecer, repetindo várias vezes a seguinte frase: "eu peguei na cabeça dele, eu peguei no sangue, eu vi a cabeça dele, eu abri a cabeça dele", mostrando com suas mãos ao mesmo tempo em que dizia. Enquanto isso havia outro paciente dentro da unidade que através do portão gritava alguma coisa com Simon, parecia uma *rixa* que tinha começado na rua, iniciando ameaças um ao outro. A unidade em si tinha uma história de violências que aconteceram lá dentro, existiam algumas regras institucionais que tentavam "minimizar" essas violências, regras essas que iam se mostrando mais e menos capengas de acordo com cada momento. **Simon** era um paciente mencionado em reuniões e corredores de "difícil manejo", "paciente difícil"[44], era "aquele que quando resolvia brigar ninguém parava". Essas caracterizações a respeito de **Simon** intensificavam o risco da decisão que iria ser tomada ali, existia um medo de que com sua entrada, outra tragédia acontecesse, além do medo relacionado ao corpo de cada profissional que estava ali se colocando a frente dessas ameaças.

1) O fato do nome daquele sujeito circular nas reuniões da equipe como alguém "perigoso", dava consistência praquilo que perpassava pela instituição de que ali, eu estava com alguém perigoso e que se caso ele entrasse, uma tragédia iria acontecer;
2) O plantão aconteceu num dia em que se faltaram alguns funcionários. Estávamos num período de "adoecimento geral de muitos trabalhadores", por diversos motivos, além do pagamento do salário estar constantemente atrasado. Éramos três trabalhadores num plantão de 6 horas, em que alguns iam ficar 12 horas. Digo isso, pois a questão do pagamento e as condições de trabalho como um todo também atravessam as questões transferenciais[45];
3) A angústia daquele sujeito era algo avassalador, eu olhava praquela bicicleta quebrada, pro seu joelho esfolado, pra sua fragmentação nas palavras e não me ocorria a possibilidade de "decidir pela sua não entrada", com todos os riscos em jogo, escutá-lo me parecia algo inegociável naquele momento;

[44] Figueiredo (2000, p. 33) traz uma discussão sobre "casos considerados difíceis" como aqueles que ameaçam nossas reservas chamando-nos para um aqui e agora alarmante em que nossa implicação nos faz correr o risco de recorrer a regras disciplinares.
[45] Atravessam, pois o pagamento é aquilo que coloca em ato, que a disponibilidade do corpo diante do endereçamento transferencial, não é uma disponibilidade feita em nome do sacrifício. O pagamento resgata a dimensão do trabalho em questão.

O portão da unidade era um limite. Um limite simbólico que inclusive nos contavam como as coisas estavam indo por ali. O portão nos contava, pois era um portão em que cada paciente estabelecia uma relação diferente com ele. Um abraçava o portão, outro batia no portão, outro pulava o portão. O final de semana geralmente pra quem não mora na rua tende a ser o momento esperado da semana. São aqueles dias, que alguns brasileiros se programam como "o dia pra ficar em casa". Descansar, estar com a família, fazer um churrasco, ir ao clube, ver um filme em casa, ver uma série, muitas coisas são programadas pra se fazer nessa casa. Para muitos sujeitos que moram na rua, o final de semana, principalmente o domingo é um dia delicado. O silêncio no domingo de uma cidade pouco agitada, a ausência da casa, a lembrança de laços rompidos com os familiares de origem, o centro da cidade esvaziado (o que dificulta o pedido de dinheiro para estranhos e tantas outras derivações) contribuíam para o domingo ser o dia naquela unidade de extrema procura. As regras eram definidas na assembleia, mas nenhuma regra e nenhum combinado sanava a urgência subjetiva de sujeitos que em experiência de extremo desamparo "imploravam" para ficar na unidade. Muitos profissionais diziam do incômodo com essa "dependência" da instituição e apontavam que alguns pacientes só viviam de CAPS, que estavam lá há anos e que não se deslocavam para outros lugares se não fosse as oficinas promovidas pelo CAPS em outros lugares da cidade. Com o portão, também dependendo da urgência cada relação era estabelecida ali. Pra alguns sujeitos, o pedido pra entrar ocorria, mas que após a resposta negativa o desenlace tinha como: o pulo do portão. E entravam, eram uma média de três que faziam isso. Os outros pacientes, quando apareciam e tinham como resposta negativa ao pedido, iam embora, alguns muito enraivecidos. Outros pediam pra tomar um copo de água, outros um banho e iam embora. O que acontecia é que em alguns dias que era "autorizada" a entrada, ocorria de alguns deles estarem alcoolizados e brigas que já se estendiam de alguma vivência na rua anterior ser resolvida dentro daquele espaço, havendo situações de "extremo desespero" pela quantidade de facas, canivetes, machados e outros objetos que víamos sendo ameaçados um, no outro. Outros domingos, havia momentos de extrema tranquilidade, alguém pedia um violão, outro escrevia poesia, outra descansava de uma semana exausta "do corre", outro tomava banho, outra pedia pra ajudar a escrever cartas pro seu marido que estava na penitenciária, outro desenhava um coração na carta daquela que pediu e assim as coisas corriam. Simon não era um dos pacientes que procurava a unidade com

frequência no domingo. Nesse dia em específico, era uma semana em que recebíamos "marmita com comida vencida" da prefeitura, e estávamos todos sem receber o salário há mais de um mês. Víamos-nos encurralados diante da não resolução da situação ao procurarmos sindicato e outras instâncias. No portão havia uma espécie de acordo implícito, aquele/a que chega primeiro no portão é aquele/a que decide pela entrada ou não entrada do sujeito. No máximo aconteciam alguns olhares de um profissional pro outro diante do paciente, ou conversas, mas a decisão mesmo, a de abrir ou não abrir o portão era de um. Alguns pontos em relação a essa cena:

a) O fato de eu não conhecer a história de Simon deixava-me mais insegura em relação a qualquer decisão em questão. De algum modo, porque um *vínculo* construído anteriormente supostamente me deixaria mais confortável? Ou ainda, uma escuta anterior de Simon, que me desse, elementos sobre os significantes que o marcavam, sobre "sua modalidade de funcionamento" me deixariam mais segura diante dessa decisão?
b) Estava diante de um sujeito que tentava narrar uma experiência atroz que mexe com o limite de qualquer construção fantasmática diante do vivido. No portão ele tentava colocar o obsceno em palavras. O obsceno é esse vivido que se encontra com o impossível, o limite de qualquer ficcionalidade.
c) Mesmo não frequentando a instituição de forma periódica, aquele espaço foi escolhido por Simon, como o local que ele apostou que iria acolhê-lo.
d) Questionava-me em seguida: "Ele viu um cara sendo morto por um tiro, mas porque tocar, explorar, por a mão na cabeça daquele que foi atirado"?

Quando saio do lado de dentro do portão e vou conversar com Simon, o medo começou a se dissolver. Era alguém que se mostrava extremamente exausto, pedindo, apelando, repetindo o "peguei na cabeça dele". Também chutava a bicicleta, nervoso. Simon entra na unidade, menciona algumas palavras de ofensa praquele que já estava dentro da instituição e a enfermeira o chama para subir até a parte de cima da casa aonde funcionava a instituição, com o intuito de fazer um curativo. Nesse momento, mesmo com toda a dimensão da solidão em jogo (na decisão de entra ou não entra), a presença de outra profissional foi "libertadora", de algum modo me libertava de certa responsabilização individual do que poderia ter acontecido ali. No momento do curativo, permaneço escutando ele repetir várias vezes "o peguei na cabeça dele", tentando construir uma linearidade do ocorrido. Mostra-me o

celular com a tela rachada, mas ainda assim com a foto da sua neta. Diz: essa é minha netinha, deixa eu te mostrar as outras fotos dela. E começa a falar sobre o nome da neta, sobre quem havia escolhido esse nome e o carinho que tinha por ela.

CAPÍTULO 4

Nota 2: Na clínica com moradores de rua, o analista pratica certa "teimosia" na *pólis*: teima em apostar no "direito de desejar" desses sujeitos

4.1 - A arte de *manguear*

Mediava uma oficina de escrita semanal. Lanço uma proposta para os sujeitos ali presentes que era a seguinte: queria conhecer mais o dialeto da rua, digo que tinham muitas palavras que eu ficava curiosa para compreender os seus significados e que gostaria que colocássemos no papel algumas dessas, que emergiam no cotidiano daquele espaço, pedindo para que cada um escrevesse a definição que viesse a sua cabeça. Entrego canetas e papéis. Alguns falavam, outros escreviam as palavras no papel. Montamos um dicionário. Diziam-me que algumas dessas palavras vinham da vivência na penitenciária. Outras não. Abaixo, o dicionário construído:

***

BOCA DE PAPAGAIO

- Vagabundo; nato é nois que tá até o final, 100% vagabundo;

CABREIRO

- Fica atento em todos os momentos de risco de quebrada, não confiar em ninguém de gente palhaço;
- Maluco não dorme, descansa.

CORRE

- Corre é correr mesmo para o bem ou para o mal, fazer um corre, levar ou trazer algo ou alguma coisa ou objeto;

CORUJA

- É um animal penado, quando a coruja canta em um telhado de uma casa algum parente vai morrer, mais quando canta na parte de uma cadeia sua liberdade vai cantar mais alto que o canto dela. É o que eu vejo e sei sobre este animal;
- Cueca;

- Morte e vida;
- Olha minha coruja no arame.

DESEMBOLAR

- Ser ligeiro;
- Fazer as coisas rápidas;
- Ter atitude;
- Tem 3, 4 na humanidade já é embolado,complicado.

FICA AVIÃO

- Mulher bonita, ficar perto de mim, mulher gostosa, junto;
- Fica esperto.

MANGUEAR

- É pedir, usar a 171[46], ***pesquisar*** os outros quem tem quem não tem, ***entrar no psicológico***. E aí irmão 1 minuto da sua atenção, estou precisando da sua ajuda, não para comer rebater a revortose de hoje se puder me ajuda legal, mas na próxima e nois; *(gripo meu)*
- Adrenalina;
- Prazer;
- Eu uso o ***dinheiro dos playboy***;
- ***Arte*** de manguear, sou um mangueador;
- Dominar a mente;
- Receber o não da pessoa fortalece;
- Eu ***vivo no mangueio há 15 anos***.

MOCÓ

- Babaca;
- Cada um tem o seu mocó;
- Esconderijo;
- Buraco;
- Cofre de segurança;

[46] 171 está contido no código penal como um crime que envolve: obter, para si ou para outrem, vantagem ilícita, em prejuízo alheio, induzindo ou mantendo alguém em erro, mediante artifício, ardil, ou qualquer outro meio fraudulento (Brasil, 1940). Desenvolverei brevemente sobre isso, mais a frente, quando entrar na questão do *mangueio.*

- Mocó de rango;
- Casa.

MOIÔ

- Sujou;
- Pintou polícia;
- Pessoa indesejada.

MOSCANDO

- Estou dando mole, não está agindo de acordo com o outro.

POMBA ROLOU

- Te levando na conversa;
- “Ei, vamo até ali, é rapidinho, é pertinho”;
- Vai te levar numa enrascada.

RAMELA

Bobão, mesma coisa que não sabe nada;

Vacilão.

Trouxa;

Fingir de morto pra comer o coração do coveiro.

Abrimos as palavras e os participantes da oficina iam expandindo os significados. Contando de situações da sua vida que cada palavra fazia parte do contexto, dos momentos em que “*ramelou*”, do dia em que “a casa caiu, moiô”, do entusiasmo em “*desembolar*” ideias com alguém, da necessidade de fazer o “corre” pra conseguir algo que estava muito afim e assim foi indo. Algo em destaque acontece, que é a empolgação, e a ação de a maioria deles se levantarem da cadeira no momento de definição do “*manguear*”, um deles me pedindo: “Bárbara, deixa eu fazer com você pra você ver”, me colocando no meio da roda e fazendo o “*mangueio*”. O *mangueio* envolve o pedido do dinheiro. Enquanto ele pedia, todos levantados, concentrados, olhando o desenrolar da cena.

4.2 - Farinata

No ano de 2017, lança-se uma campanha na cidade de São Paulo, no período em que João Agripino Dória ocupava a prefeitura da cidade batizada de “Alimento para todos”. Nessa campanha, surge à proposta de produzir um alimento chamado *farinata*, que está baseada em sua composição de alimentos próximos do vencimento ou fora do padrão de comercialização em supermercados, esses alimentos seriam submetidos a um processo de desidratação e transformados em um “alimento completo” com proteínas, vitaminas e minerais. O público que receberia esses alimentos seriam aquelas pessoas de “classes populares”, distribuição que seria feita em equipamentos de Assistência social administrados pela prefeitura (Poltronieri, 2017). Em seguida duas imagens que foram bastante veiculadas na mídia a respeito dessa campanha, são alimentos feitos com *farinata*:

Figura 1

Rapidamente essa *farinata* é batizada por vários grupos da sociedade civil de *ração humana*, emergindo uma polêmica em torno dessa política pública construída, havendo com isso debates de nutricionistas e outros especialistas em torno dessa ideia, tendo como um dos expoentes desse debate um nutricionista chamado Daniel Bandoni que dispara o seguinte argumento:

> "Isso descontextualiza totalmente o caráter do que é comer. Comer é um ato que vai além de suprir nutrientes, a gente não coloca só a comida na boca, mastiga e engole. (Poltronieri, 2017).

Á vista disso, nas redes sociais e em outros locais, muito se discutiu sobre essa campanha, havendo, nesse contexto, opiniões que claramente divergiam. Ouço de um conhecido certa indignação ao ver tantas pessoas contra essa campanha, ele menciona que era uma forma "de matar a fome das pessoas pobres, de solucionar um problema" e que não compreendia porque uma campanha que tinha como objetivo alimentar a população causava tanta polêmica.

4.3 - Direito de desejar...na pólis..

Rodrigues (2018) num trabalho intitulado "Liberdade trágica, destino do sujeito" sustenta que a ética proposta por Lacan (1959/2008) no seminário 7, coloca no centro da experiência analítica o para além do princípio do prazer, o gozo, recusando a promessa do utilitarismo técnico a serviço de um bem comum, deste modo, a psicanálise sustentaria na *polis* o direito ao desejo, principalmente em tempos que há a interrupção da historicidade de cada um, como nos Sonhos no terceiro Reich (Beradt, 2017), que ao repousar o corpo, aquele que sonha, vigia os significantes que podem escapar, pois os sonhos, reveladores dos desejos, são proibidos. Curiosa afirmação, já que na apresentação desse trabalho realizada num colóquio, algo salta aos ouvidos daqueles que estavam presentes: a expressão direito de desejar, de modo que a articulação entre desejo e direito (que traz em seu bojo deveres) é uma articulação no mínimo debatível e complexa. Diante disso, lanço uma questão: de que estamos falando em psicanálise quando mencionamos a palavra "desejo"? E ainda, quando articulamos desejo como uma espécie de aposta do analista nesse direito do sujeito?

No seminário 5, Lacan (1957/1998) ao falar de desejo, inicia dizendo de certa confusão feita em torno desse elemento, mencionando que "o desejo não é um efeito colateral, que temos na psicanálise que lidar", não se tratando assim, como apontado na crítica deleuziana de que o sujeito teria sempre desejos demais ou desejos de menos[47], mas que quando falamos de desejo, falamos da relação intrínseca com o significante.

---

[47] Deleuze e Guattari (2006) apontam uma crítica contundente a psicanálise quando notam que alguns psicanalistas trabalhavam com a dimensão da falta pelo via do déficit ou da resignação, mencionando também que a interpretação centrada no romance familiar, teria o efeito de certa patologização do desejo. Em seguida, um pequeno trecho sobre isso: "para a psicanálise, pode-se dizer que há sempre desejos demais. Para nós, ao contrário, não há nunca desejos o bastante" (p. 11)

> Observei que, até Freud, esse elemento em si sempre fora reduzido e, sob certo aspecto, precocemente elidido. Isso é o que permite dizer que, até Freud, qualquer estudo da economia humana partia mais ou menos de uma preocupação com a moral, com a ética, no sentido de que se tratava menos de estudar o desejo do que, desde logo, reduzi-lo e discipliná-lo. Ora, é com os efeitos do desejo, num sentido muito amplo - o desejo não é um efeito colateral -, que temos, na psicanálise, que lidar. (p. 261)

Apesar de ser uma expressão comumente compartilhada no cotidiano, desejo não se iguala nem sequer se aproxima a uma vontade autônoma e individual de cada um, a essa suposta capacidade dos sujeitos de se autogovernarem e legislarem suas próprias decisões, mirada num objeto específico. Avesso disso, quando tocamos na questão do desejo, dizemos que o sujeito passa por processos de alienação aos significantes do Outro e também por processos de separação, chegando a se afirmar que o desejo é o desejo do Outro (Lacan, 1964/1996). Elencarei três pontos sobre essa tese lacaniana:

a) O próprio desejo do Homem constitui-se sob o signo da mediação (Lacan, 1901-198/1998), com isso a relação do sujeito com os objetos existentes na realidade é uma relação mediatizada, dependendo da instância do Outro, assim quando falamos de desejo, também falamos de linguagem, já que a instância do Outro é uma instância linguageira. Lacan (1946/1998) chega a dizer que devido ao efeito de alienação do sujeito, é no Outro que o sujeito se identifica e se experimenta a princípio, "desejamos antes de tudo, pela identificação" (Izcovich, 2013, p. 213) assim na experiência analítica a partir do momento que o sujeito fala, os significantes da sua história, os significantes que o determinam vão aparecendo, acontecendo em alguns momentos uma experiência de susto quando esses significantes emergem.

b) Nesse processo de alienação/separação do Outro, uma falta é encontrada pelo sujeito no Outro, nos intervalos do discurso do Outro. "Nesse intervalo cortando os significantes, é de lá que se inclina, se desliza o desejo do Outro, que é apreendido pelo sujeito naquilo que não cola" (Lacan, 1964/1996). Percebe, Lacan fala de desejo enquanto deslizamento. Deslizamento metonímico. E também daquilo que não cola, o que é que não cola? (...) Ele traz o exemplo das crianças que perguntam "os vários porquês" pro adulto, menos atrás de explicações racionais e mais colocando em xeque o enigma próprio da estrutura do desejo. Colocando em xeque a característica dos

significantes de não estarem atadados de maneira inalterável a nenhum significado e isso estar atrelado à dimensão do desejo (Estêvão, 2009).

c) No caso de se tratar de um deslizamento e o desejo ser marcado pela falta, o desejo é sempre desejo de outra coisa, desejo de desejar, sendo uma presença de algo que escapa a apreensão (Soler, 2013, p. 69), não sendo possível nomeá-lo, sendo articulável apenas pela relação do desejo de desejo (Lacan, 1996/1964, p. 222)

Ao expor que o sujeito se aliena aos significantes do Outro, fazemos destacar uma relação de sobredeterminação, em que se constitui uma cadeia significante que tem uma determinada lei de funcionamento em que "as palavras são tratadas como puros sinais sonoros, sem significado único, por onde desliza o desejo" (Quinet, 2003, p. 16). Nos modos de se habitar a linguagem (as estruturas), encontramos diferenças nessa relação com o desejo. Na neurose, o sujeito interroga o desejo do Outro: o que queres de mim? Deseja um lugar no desejo do Outro, se submete a modalidades criativas de servidões voluntárias nesse processo, na tentativa de significantizar o enigma que a própria noção de desejo traz à tona. Na psicose, como o exemplo clássico da paranóia, o sujeito atribui o desejo ao outro perseguidor (Battista, 2013), tendo certeza desse desejo, que em momentos de crise, não titubeia, fazendo com que o sujeito se refira ao outro como aquela entidade sem furo que o invadirá num gozo incontornável[48] ·Lembrando que, no consultório, na rua, ou em outros lugares essas estruturas (ficções ao qual o sujeito se enreda que tem uma determinada lógica) apenas nos servem como hipóteses na relação de manejo clínico, não tendo serventia como categorização e informação ao sujeito "tu és isso".

Na rua, por exemplo, vemos emergir em certos momentos circuitos psicóticos em que manejos relacionados a certo "secretariamento do alienado" podem ser fundamentais, principalmente em momentos de crise. Propondo que, secretariar o alienado é uma direção clínica apontada por Lacan (1955/1998) no tratamento da psicose, em que o autor marca a importância de levar ao pé da letra aquilo que aparece na fala do sujeito, retomando a literalidade das palavras, fazendo-se parceiros das construções delirantes, sem qualquer pretensão de desvalidar a palavra do psicótico,

[48] Uma articulação sugerida a ser feita em algum outro trabalho seria a relação, por exemplo, entre o atendimento na clínica com traficantes que estruturam-se de modo paranóico e os efeitos que isso tem no laço. De modo que, o circuito do tráfico já é um circuito que funciona numa persecutoriedade visceral.

como se ela “não condisse com a realidade” e construindo junto a ele o ofício de circunscrição do impossível numa vertente não fálica. É burlar-se da compreensão excessiva diante de um discurso que emerge numa dinâmica de certezas construindo um laço mínimo de endereçamento com o sujeito (Costa & Freire, 2010). Quando marco, circuitos psicóticos na rua é uma forma de trazer esse manejo do secretário à dimensão do coletivo.

4.2- Necessidade: desejo: demanda

No seminário 5, no subcapítulo: o pouco-de-sentido e o passo-do-sentido, Lacan (1957/1998) trabalha a relação complexa entre demanda, necessidade e desejo no que concerne a experiência do sujeito com os objetos. O psicanalista retoma um chiste apresentado por Freud (1905/1996) a partir de uma cena em que um “indivíduo empobrecido” pega emprestado um dinheiro de um conhecido seu. A cena resgatada é a do pedinte que, na sua ação de mendigar, consegue um dinheiro de certo homem, e logo em seguida, esse homem o encontra num restaurante comendo salmão com maionese, ficando com isso, indignado ao ver o seu dinheiro, seu “objeto de generosidade” (Lacan, 1957/1998), p. 92) ganhando outro destino daquele imaginado. O benfeitor, na indignação questiona o pedinte: Mas foi pra isso que lhe dei dinheiro, pra se empanturrar de salada de salmão? O pedinte responde, com uma tirada espirituosa: Ora, não compreendo. Quando não tenho dinheiro não posso comer salada com salmão, quando tenho algum também não posso comê-la, afinal, quando vou comer salada de salmão? (p. 93)

Intrigante, pois Lacan (1957/1998) retoma a questão do chiste para se desdobrar sobre a articulação entre necessidade, demanda e desejo, já que o chiste, tão valorizado por Freud na “Psicopatologia da vida cotidiana”(1901/1996) e no texto “Chiste e suas relações com o inconsciente” (1905/1996) é um modo de dar ênfase pra relação entre significante e desejo, para o prazer do uso do significante em que o chiste provoca. Ele é um modo de “iluminação” em torno de uma verdade, mas também de provocar o desconcerto[49]. Nessa situação, o chiste aparece após o atendimento de um

[49] Como apontado no “Seminário sobre a Obra de Lacan: A Garrafa de Klein e a dialética entre demanda e desejo” ministrado por Christian Dunker, em 2014, na relação entre chiste e desejo.

pedido, que se distingue da demanda do sujeito. Conquanto, o que é a demanda? É aquilo que a partir de uma necessidade, passa por meio de um significante dirigido ao Outro (Lacan, 1957/1998, p. 91). A necessidade está remetida a satisfação, necessidade de comer, de evacuar, de dormir (Quinet, 2003). O sistema de necessidades entra na dimensão da linguagem, como a necessidade de um cobertor ou uma blusa de lã para não morrer de frio quando se dorme na rua. Há algo que se necessita ali em torno do calor que aquele corpo precisa, conjuntamente a isso a própria blusa de lã ou cobertor já é uma palavra, qualquer coisa que se esquente para não "morrer de frio" será uma palavra. Aquele que pode comprar um cobertor dirá para o vendedor: não, eu quero é o azul. Aquele que não, não dirá, ou até dirá. A distribuição de cobertores para moradores de rua tende a ser de mantas de uma cor só, "uma cor de burro fugido". Meio cinza meio outra coisa.

Por que o atendimento de uma demanda não corresponde diretamente à satisfação de uma necessidade? Porque o próprio exercício de qualquer significante transforma a manifestação da necessidade (p. 95), já que o apelo passa pelo Outro, esse Outro traduz esse apelo nas suas significações e assim aquilo que é significado se transforma em algo pra além da necessidade bruta, dessa operação sobra um resto. Desde as primeiras experiências, essas necessidades são significadas pelo Outro, "chorou = é fome", "chorou de novo = quer água", "chorou mais forte = tá sentindo falta da mãe, porque ela trabalha muito", "gritou = personalidade forte igual a do pai" e assim vão vindo os exemplos familiaristas mais banais possíveis. Nenhuma dessas significações (apesar de poderem neutralizar certa excitação do bebê momentaneamente) conseguirá nomear totalmente aquela experiência vivida pelo infans. Em relação aos pedintes, e aos apelos Lacan (1957/1998) pontua chamando de criação de "demandas sempre renovadas":

> É só o que se vê: pedintes a quem se concedem coisas. Ou lhes é concedido o que eles não pedem, ou, havendo obtido o que demandam, eles fazem outro uso disso, ou ainda comportam-se perante quem lhes satisfez a demanda com uma insolência toda especial, reproduzindo, na relação do pedinte com o solicitado, a bendita dimensão da ingratidão sem a qual seria realmente insuportável assentir em qualquer demanda. Observem, com efeito, como nos fez observar com muita pertinência nosso amigo Mannoni, num excelente livro, que o mecanismo normal da demanda na qual assentimos é provocar demandas sempre renovadas (p. 98)

Curioso, porque não se trata de dar ou não o objeto para o pedinte. Nem sequer de desvalorizar políticas públicas que muitas vezes são feitas "para os pedintes" com o objetivo de atender os apelos e demandas. Já que recusar ou aceitar uma demanda não quer dizer satisfazê-la, mas reconhecer a pertinência de sua formulação, sua inscrição ao significante (Dunker, 2015, p. 64) Contudo, apostar que aquele que pede se situa numa dimensão discursiva é apostar que não haverá satisfação em sua plenitude e que a "insolência toda especial" tem um caráter subversivo, porque aponta pra algo da dimensão do desejo. Talvez por isso, Lacan (1957/1998) aproxima o desejo daquilo que é da ordem das perturbações ao mencionar que ele é uma defasagem essencial em relação ao tudo o que é, pura e simplesmente, da ordem da direção imaginária da necessidade, necessidade essa que a demanda introduz numa ordem simbólica.

A *farinata*, ou numa brincadeira chistosa vindo de um amigo, "farinha da nata" é a produção de um alimento vindo do resto. A farinha é um alimento conhecido, por exemplo, por famílias de baixa renda, que quando desprovidas de qualquer alimento outro, colocam farinha com leite e/ou água para se manterem vivas. Quando uma política pública investe numa chamada intitulada "Alimento para todos", distribuindo essa *farinata*, ela está a trabalho de igualar o sujeito ao reino animal, já que ingerir nutrientes como meio de manter o organismo "vivo" se situa no registro da etologia. É conceber o sujeito como um animal, já que os animais vão atras dos seus objetos na natureza. (Quinet, 2003). Diante do apelo: pobres precisam ficar vivos/comer, essa política pública responde: *farinata*. Quando o nutricionista discorda de colocar essa política pública em voga, ele menciona a questão da descontextualização do caráter de alimentar, ou seja, o alimento já é um contexto, está num contexto de cultura, num contexto de transmissão, tem uma relação com o paladar, com as pupilas gustativas, com o ritual do preparo, não se trata de colocá-lo "na boca, mastigar e engolir", supor isso é instalar uma relação melancolizante com o alimento. Melancolizante já que empobrece pulsionalmente a relação do sujeito com o ato de se alimentar, incorrendo na hipótese de que o alimento está no campo exclusivamente da privação. A criação dessa política pública é uma resposta desmentida diante de um apelo, pois havendo o apelo da fome pela sociedade civil: "muitos brasileiros passam fome, precisa-se lidar com isso", há a aceitação do apelo "alimento para todos", contudo, a estratégia de aceitar e logo em seguida recusar, construindo uma proposta alimentícia que se distancia da relação desejante com o alimento.

Essa resposta no que se refere à fome, me faz lembrar um paciente contando de um episódio da sua vida quando estava dormindo nas calçadas da rua:

Paul pegava comida do resto de um restaurante todos os dias, dizia que tinha um acordo com um dos trabalhadores desse restaurante: o cara deixava dentro de uma marmita a comida em determinado local do restaurante, com um nó na sacola plástica que indicava que era dele aquela comida. A estratégia do nó tinha dois objetivos: 1) Não prejudicar o trabalhador, já que doar resto de comida é proibido pela fiscalização; 2) O nó, específico, indicava que era daquele paciente o alimento. Algo curioso na sua fala aparecia, que era ele se enaltecer de conseguir esse "prestígio" com aquele trabalhador, como acontecia em vários outros momentos da sua vida. Paul ficava contente quando conseguia a vaga fixa no albergue (e via que os demais não conseguiam), me contando das estratégias de "carisma"; ficava contente quando se sentia o preferido da coordenadora de uma instituição, conseguindo um emprego nesse lugar (que vários outros estavam na fila, fazia questão de apontar isso) e num determinando atendimento anunciava: "quando eu vejo eu já to lá", lá aonde, pergunto, " destacando, liderando, simplesmente acontece sem eu fazer nada".

Interessante, que em alguns atendimentos esse tema da liderança, do destaque e de certo gosto em se "em se ver preferido" ia se apresentando como problemas. Paul ia dizendo de certo deslocamento da posição de ser da massa dos moradores de rua e que isso ia despertando "inveja, provocações", os irmãos o questionavam: "você não é mais um irmão da rua?". Paul ficava nesse impasse: trair certa identificação ao "ser irmão da rua", sendo acusado de "traidor" (a mínima separação sempre envolve algum tipo de traição, o que Paul estava traindo?), mas ao mesmo tempo apetência para ser algo pra além do que "irmão da rua", deslocando-se da condição de dejeto. É que como bem colocou Freud, em Psicologia das massas (p. 9), a identificação, ela é parcial, toma apenas um traço da pessoa-objeto, apontando certa margem de liberdade, já que nenhuma identificação é Toda. Paul fazia valer isso. Não sem se perguntar: "será que eu tô abandonando os irmãos da rua". De algum modo sim. Certo "abandono", certa "traição" sempre envolve algum parentesco com a experiência de luto. É algo seu indo embora. Quando ele começa a trabalhar numa instituição que "lidava" com pessoas em situação de rua, ele se perguntava (logo nos primeiros meses de serviço): "Eu fico pensando até quando eu vou ficar aqui Bárbara, eu vou ficar a minha vida inteira aqui?" Paul inquieto de novo. É que trabalhar com "pessoas em situação de rua" pareceu uma

solução em torno do conflito, uma tentativa de saída diante da mediação entre culpa e movimentos do desejo. Ele continuava inquieto. Se perguntando.

Quando Paul mencionou na sua frase "*acontece sem fazer nada*", ele solta um riso. Talvez por saber que fazia sim, que tinha uma trabalheira em se fazer como exceção, como escolhido, mesmo se percebendo refém, pois após ser "escolhido", a carga pesada em não decepcionar aquele/a que o escolheu vinha em "*combo*", momentos de extrema angústia pra esse sujeito. Eram momentos em que Paul estava sofrendo os efeitos da demanda do Outro. Em um dos atendimentos ele conta que foi convidado pra um curso, por uma coordenadora de um serviço, e esse convite chega nele com uma responsabilidade exorbitante, momento em que ele pensa "em jogar tudo pro alto e usar muito *crack*". Esse paciente narrava que teve períodos de ficar jogado numa praça da cidade, sujo, em uso intenso de *crack* e ainda assim calculista: "ficava muito sujo Bárbara, fedendo, porque aí ninguém chegava perto". Tentava calcular a proximidade/distância. A questão é que aquele que anda sujo na cidade passa mais percebido do que alguém que "está limpo", mesmo que seja pelo viés do asco, há algo que tende a ser percebido ali. Quando questiono sobre qual praça, ele responde que era uma que se localizava no centro da cidade, também local de passagem de várias outras pessoas. Em momento drástico, quando permanecia "jogado na praça", com tuberculose, o Consultório na rua[50] se aproxima oferecendo alimento, água, conversas. Escuta-se em torno desses alimentos: a comida do restaurante jamais se aproximava de algo "apenas pra Paul se alimentar e se manter vivo", a vivacidade em jogo aqui, tinha estreita relação em se manter vivo no desejo do Outro, o nó específico feito na sacola da marmita, se fazer escolhido nas outras situações, não apenas escolhido, mas "preferido". Com o Consultório na rua, também, o alimento, a água, as conversas se oferece como uma espécie de oferta amorosa, não sendo em vão, que em alguns casos de "toxicomania verdadeira[51]" o alimento tem uma função protagonizante, é ele que enlaça

[50] Consultório na rua é um dispositivo, equipamento itinerante de Saúde que integra a Rede de Atenção Básica e desenvolve ações de atenção psicossocial, priorizando a assistência e o cuidado realizado no próprio território da rua. (Brasil, 2012).

[51] Quanto utilizo a expressão "toxicomania verdadeira" é pra destacar certa diferença em relação as toxicomanias que tentam prescindir do Outro daquelas que são muito mais uma tentativa de enlaçamento ao Outro (mais comum nas psicoses) (Lisita & Rosa, 2011), nesses casos é como se o objeto droga tivesse uma funçao de tentar incluir o sujeito que já está foracluido do laço, a droga opera com uma suplência de amarração. A "verdadeira toxicomania" estaria mais próxima da fixação no objeto droga a tal ponto que tende a ruptura de laço. No caso de Paul (havia uma aposta diagnóstica de neurose obsessiva), quando ele diz ter calculado "pra ficar fedendo pra ninguém se aproximar", mesmo que o conteúdo da sua fala tenha a ver com afastamento, percebe o cálculo está se referindo ao

alguns sujeitos que estão numa condição de extrema simbiose com a substância psicoativa, ao permitir um investimento inicial pra outro objeto[52].

4.3. A "aposta teimosa" do direito ao desejo. O mangueio.

Brognoli (1996) a partir da experiência de campo com trecheiros, desenvolve o mangueio como uma tática de pedido de comida e/ou dinheiro que articula códigos capazes de sensibilizar o doador, também chamado de Um-sete-um. "Vou mandar um Um-sete-um nele". Consiste em uma conversação, contação de uma história de cunho dramático em que se enfatiza a situação de sofrimento pela qual está passando, onde o elemento principal é a verbalização. (p. 136)

O *mangueio* é uma tática considerada como verdadeiro instrumento de trabalho:

> "se por eles se entende as técnicas usadas para a subsistência e exploração dos recursos disponíveis no ambiente, levando em conta que este "trabalho" não se dá diretamente sobre a natureza mas sobre outros seres humanos. Esta atividade não se encerra, no entanto em seus fins práticos de sobrevivência, mas tem também um caráter simbólico ou expressivo por constituir um exercício de poder, onde se põe alguma possibilidade de sair-se vitorioso no jogo social onde normalmente estariam em desvantagem" (Brognoli, 1996, p. 136)

Salvo que, de modo geral, o objetivo do *mangueio*, está intrinsecamente relacionado à obtenção do dinheiro, os estilos de *mangueio* são muito variados. Há sujeitos que convocam pela via da "piedade". Há outros que mencionam detestar se sentir humilhados e que a estratégia do *mangueio* é chegar "na ideia sincera, mandando a real", com uma postura opulenta e incisiva. Em alguns casos, o elemento corporal é extremamente empregado: jogar o corpo no chão, chegar com o rosto no pará-brisa do carro, mostrar algum pedaço do corpo machucado, todos com a intenção de provocar algo no outro. De ocasião, um paciente, em um momento me diz que ele tinha muitos problemas quando morou na rua "porque ele nunca aprendeu a *manguear*". "Eu não era bom no *mangueio* Bárbara, nunca soube pedir coisa pros outros, aí eu ficava com fome,

---

Outro. Aquele que "fede muito" também convoca o Outro, mesmo que seja a convocação do asco, do nojo, do cuidado ou da distância.

[52]Existem por exemplo, algumas intervenções na toxicomania, que o primeiro contato do profissional com o sujeito se dá pelo "oferecimento de sopa na boca", de modo insistente, até que esse sujeito comece a trocar algumas palavras com esse profissional. Em casos muitos graves, isso é uma intervenção encontrada.

não gostava de ficar *mangueando*". Saber-fazer *manguear* é elemento fundamental de sobrevivência para aqueles que moram na rua. Retomo neste momento, a cena clínica vivida na oficina da montagem do dicionário, pra tentar articular a questão do *mangueio* com a temática do desejo, trabalhada anteriormente.

O *mangueio*, como dito pelos sujeitos que estavam na oficina, visa muito menos o objeto específico e mais o que se estabelecerá ali enquanto troca. Quando diz: é pesquisar...entrar no psicológico, fala de uma certa investigação rápida feita com quem tem mais chance de ser enredado pra essa cena, essa "*sacada"* precisa ser "*ligeira",* já que se dá antes mesmo de se estabelecer qualquer conversação. Por isso, pesquisa, investigação. Entrar no psicológico, dominar a mente, envolve uma relação de poder em questão. A expressão "entrar no psicológico" aparece em situações na clínica, por exemplo, quando um parceiro amoroso fala de outro pra dizer "ele entra no meu psicológico", como aquele que tem um saber sobre "meus modos de gozo e desejo que me escapa", me deixando "vulnerável". Trata-se da dinâmica do poder em questão. O *mangueio* envolve isso de tocar em algo íntimo do outro, não em vão, algumas pessoas dizem que quando vem um "*mendigo* pedir", acham melhor "já cortar de cara", porque não cortar rapidamente se faz como um risco tentador, como um rapaz que me falou que quando se deu conta, já tinha ficado horas "ludibriado" por aquela conversa do mangueador. É uma arte que envolve elementos de sedução. Nessa sedução e nesse ato de deixar o outro vulnerável, "*os playboys"* aparecem nas definições como aquele "visado", já que "conseguir dinheiro dos playboys" é destituí-lo, aparentemente restitui algo no *mangueador*. "Eu sou um *mangueador*", afirma. A identificação que organiza pontos da existência desse sujeito. O que é ser um *mangueador*? "Eu vivo no *mangueio* há 15 anos", lembrando que em um dos grupos que eu havia feito nesse mesmo espaço, com o tema sobre "profissões", o *mangueio* apareceu como uma profissão, já que envolve um trabalho, um investimento, uma desenvoltura de certo talento pra *manguear*. O sujeito que me *mangueou* no centro da roda era aquele considerado pelos demais como o "melhor *mangueador*", isso dava um lugar de destaque pra ele, era aquele que por uma espécie de "carisma" conseguia enredar o outro mais rapidamente, já que em diversas situações o *mangue*io pode "não funcionar". O carismático é esse que desperta algo de irresistibilidade no outro, na perspectiva cristã, se apresenta inclusive como um "dom do Espírito Santo". Retornando: Quando o *mangueio* não funciona? Quando não se dá atenção ao *mangueador*. Pode ser que pra alguns,

principalmente para aqueles que estão numa fissura com a droga, o objetivo do *mangueio* em determinadas momentos pontuais se delimite em conseguir o dinheiro para comprar a substância. Mas, o que eles apontam no grupo, é que "conseguir o dinheiro por si só" não atinge o que se está sendo demandado ali.

Interessante, pois na cena clínica do grupo, além da excitação posta na definição do *mangue*ar, essa excitação ganha intensidade na ação performativa do *mangueio*. Questionei-me, pós-oficina, o porquê dizer sobre o *mangue*io não era suficiente para eles? Algo tinha que ser colocado ali em atuação, atuação que envolveu uma possível investigação a minha revelia, pois quando vi, já estava no meio da roda. O lugar que eu estava sendo colocada, também já tinha sido dito, o lugar dos "*playboys*". Adrenalina, prazer, elementos do risco em jogo, o êxtase que circula no ponto culminante entre "embaraçar" aquele que foi *mangueado*, tomá-lo de surpresa. Alguém está correndo na cidade, o *mangueador* chega nesse alguém, o que está correndo já se antecipa: "não, não tenho dinheiro não", o *mangue*ador responde: "calma, patrão, eu vim aqui justamente pra te ajudar, toma uma moeda pra você tomar um café". Algo de constrangedor acontece nessa manobra. A ironia do: "calma, patrão". O "patrão" ri, se constrange diante da sua antecipação, o *mangueador* fala da importância desse riso. Há um torção realizada na cena, em que o *mangueador* provoca. "Receber o não da pessoa fortalece" aponta um deles. Isto não anuncia a negatividade do desejo em questão? Esse relançamento contínuo para uma próxima *mangueada*. Persuasão, necessidade do espectador, criações de táticas de melhor *mangueio*, o ato de repetir o *mangueio* incessantemente, ser visto, ou ainda: a arte de se fazer visto pelo Outro. São sujeitos restituindo o lugar de desejante na *pólis*.

O que o manguear, a farinata como política pública e Paul "com o nó específico da marmita que era deixada pra ele", se articula com a "aposta teimosa do direito de desejar"?

O desejo, como apresentado nesse capítulo, não é algo que se oferece ao outro, que se dá, que se retribui. Ou numa perspectiva jurídica, também não se trata da garantia de algo, não se garante o direito de desejar através de uma criação de lei jurídica. Ele é constitutivo a partir das dinâmicas de reconhecimento do Outro, escapa, desliza, aparece nos sonhos, nas atuações, no tropeço da fala, é desejo de desejar. É singular, não se coletiviza, não é universalizável. Entretanto, em formas de vida fascistas, em que há

culto da violência, em que o medo aparece como afeto central da política (Safatle, 2018), em que se insiste em implodir construções de solidariedade que resultaria numa mínima coesão social, sofisticando dispositivos de controle e dispositivos disciplinares, temos como consequências, como retomado por Rodrigues (2018): o apagamento das subjetividades, a destituição dos sujeitos e o aniquilamento da possibilidade de fala e endereçamento.

Essa aposta vem na experiência de se deparar com sujeitos em que o direito ao desejo é uma batalha permanente, em que sujeitos pagam com a morte, o tempo todo, a insistência em circularem como desejante na *pólis*, a insistência em se revoltarem contra aquilo que os coloniza. Não subtraindo as alienações, repetições, enlaçamentos imaginários que esses sujeitos também estão incluídos. Quando inicio esse capítulo, trazendo o componente do alimento em jogo, é na tentativa de ilustrar, que aniquilar a dimensão desejante do sujeito muitas vezes começa pela boca. O mendigar, apresentado muitas vezes como sinônimo de *mangue*io se faz compreendido restritamente ao campo da privação no que se refere a: comida, ausência de dinheiro ou sanar necessidades fisiológicas, em geral. Nesse horizonte, apresento a complexidade que envolve o *mangue*ar se distanciando dessa concepção anterior. Já que por se tratar, de sujeitos que moram na rua, esses que trazem a temática da miséria pra cena de modo tão escancarado, é como se a partir da investigação dessa política da *farinata* e das vivências de Paul, morando na rua, fomos constatando que há discursos que insistem em reduzir esses sujeitos ao registro da etologia, das necessidades, daquilo que se precisa para se manter vivo um corpo organicamente. Quando falamos de sujeitos, já não mais se trata de um organismo. E a teimosia seria essa aposta em fazer um movimento contrário, de modo insistente que possa produzir furos nessa dinâmica de violência a condição desejante. O desejo é antipredicativo e isso não é sem consequências quando dizemos que essa afirmação independente de qual lugar o sujeito está situado, se é na rua, num condomínio de luxo, ou qualquer outro espaço da *polis*. Laurent (1999) alerta que há que se atentar para a interlocução entre discurso analítico e democracia, já que a psicanálise é uma prática inerente a formas democráticas de sociedade, e também que o ato inaugural de Freud (trazer a associação livre à *polis)* é um gesto que precisa ser repetido diariamente (Rodrigues, 2018), pois perder o direito a falar de si é algo que alguns sujeitos já experimentaram e que retorna. Prosseguir na aposta do “direito ao desejo” só se apresentou, quando na clínica assisti que o polimorfismo da violência,

aniquila muitas vezes, a capacidade do sujeito conseguir narrar algo da sua história e das suas hiâncias, produzindo efeitos com que nem eles se reconheçam mais, enquanto desejante.

CAPÍTULO 5

Nota 3: "Na clinica com moradores de rua, o analista escuta, de modo mais frontal, modalidades de laço que perpassam pelo inumano".

5.1- "Ainda dá tempo, dá tempo de quê"

Oferto uma proposta para equipe, numa ocasião de supervisão. Peço que trouxessem algum caso em que a equipe se via "em impasse" para discutirmos e pensarmos em estratégias. Inicia-se um burburinho: qual caso eleger. Fulano, Ciclano, até que alguém diz: "é melhor um caso de alguém que não está muito tempo na rua, porque aí dá tempo". Questiono: dá tempo de quê? "Dá tempo de a pessoa sair da rua, porque tem uns que não sai mais não".

Fragmento eleito: "Dá tempo de a pessoa sair da rua, porque tem uns que num sai mais não". Peço para me falarem mais sobre isso, a equipe entra no assunto da liberdade. De a liberdade ser um significante que circula o tempo todo quando falam da "vivência na rua".

Temos nesse fragmento, na atividade de supervisão, informações em torno desse "ainda dá tempo". Uma delas é que a equipe dessa instituição, pela sua experiência na lida diária, haver notado algo em torno de "uma espécie de escolha" de *alguns sujeitos* em permanecerem na rua. Lembrando que, nos capítulos anteriores deixo grifado que a dimensão da escolha não é via indivíduo com a adição da autonomia. Ela é sobredeterminada, não só pela cadeia significante, mas também sobredeterminada historicamente. Por uma forma de produção socioeconômica, datada, que se chama capitalismo, que também se apresenta como um "fenômeno religioso" (Benjamin, 2013) impondo relações de trabalho em que essa escolha se apresenta como única saída possível para alguns sujeitos.

Também tem um pedido da equipe endereçado na supervisão: a equipe supõe que o gasto de tempo na discussão de um caso precisa se orientar com alguém "que ainda dá tempo de sair da rua", aqui, a direção de trabalho dessa equipe claramente se orienta pelo "sair da rua". O que se apresenta, de fato, como um dos objetivos do serviço SEAS, contudo essa orientação universalizada, não tomada de modo processual,

já é em si bastante problemática. Por isso, faço questão de tomar como elemento primordial esse fragmento de fala. Isso me pareceu mais importante de ser analisado naquele momento, até porque estava lidando com uma equipe se sentindo "fracassada" em tirar as pessoas da rua[53]. Era importante tocar nisso.

Daqui, podemos abrir algumas hipóteses em torno do fragmento "liberdade". A primeira, da liberdade, como uma construção ilusória de alguns desses sujeitos que moram na rua, ilusão, aqui tomada no sentido freudiano do termo (Freud, 1927/2014), já que como a rua existe em duplicidade com o "morar na casa", quando muitos desses sujeitos tomam a casa de origem como referência possível, a rua pra eles se parece como algo mais "suportável" do que a vivência naquela casa. Nesse caso, é como se a rua fosse um vestígio de liberdade comparado às vivências anteriores à moradia nesse espaço.

A segunda hipótese seria a rua, enquanto um espaço de partilha, troca, aonde o sujeito estabelece relações com a cidade que não se reduzem a dimensão da barbárie, espaço aonde sujeitos constroem redes de afeto, de solidariedade, de compartilhamento, de comércio de objetos, de mapeamento dos territórios, de circulação, de dinâmicas amorosas, de exploração da cidade numa perspectiva em que as ruas, calçadas, comércios não sejam meros estabelecimentos com objetivos delimitamente definidos, mas espaços aonde a dimensão do laço social é exaltada.

E a terceira: Em articulação com o que foi trabalhado até agora, principalmente no capítulo 2 e 3, as experiências em torno da "barbárie", do "desamparo" e do "inumano" foram destacadas como experiências que circulam "o morar na rua". Nesses capítulos essas três expressões foram associadas a dimensões das catástrofes cotidianas, dos abusos promovidos no circuito da *pólis*, dos efeitos da acentuada desigualdade social, da destruição do nome próprio, da violência desmedida. Contudo, como apontado naquilo que aparece no fragmento da supervisão, haveria alguma articulação entre "barbárie, desamparo e inumano" com a vivência desses sujeitos com aquilo que é da ordem de uma "liberdade"?

[53] Broide (2017) tem um trabalho sobre supervisão clínico-institucional que toca em invenções de estratégias clínicas junto a equipes da Assistência Social em torno de vários elementos como: frustração, relação entre profissionais, demanda, apelo, desejo, lugar de escuta do supervisor, dentre outros. Demonstra como é importante deixar a palavra dos profissionais circularem sobre o caso e ir recolhendo esses fragmentos e construindo direções de tratamento para eles. Compreendo aqui, direção de tratamento, não como "todos os casos passarem por uma experiência analítica", mas tratamento dessas histórias, dessas hiâncias, dos horrores, das violências sofridas, das construções de dispositivos coletivos.

A rua na madrugada doutora, é a selva, com um monte de bicho, dorme na rua um dia pra você ver". O paciente me procura logo após um grupo realizado, o grupo girava em torno das vivências de quem mora na rua. Ele espera pra adicionar essa fala, fora do grupo, enfatizando que se "eu estava querendo saber mesmo" o que se passa na rua, eu precisaria dormir nela um dia. Em seguida, uma profissional que participou como dupla na coordenação do grupo me diz de uma vontade inconfessa, também fazendo uma espécie de convite: "Bárbara, eu acho que eu vou fazer isso um dia, só pra ver como é, você não tem vontade não?. Sem pestanejar, respondo: "Sério amiga? eu tô de boa viu, vou ficar por aqui".

5.2 - Inumano, barbárie e desamparo

No "circuito dos afetos", Safatle (2018) retoma a tragédia de Ulisses[54] para tratar da temática das dinâmicas de reconhecimento, política e relações humanas. Ulisses, depois de lutar a guerra na cidade de Tróia com os gregos, retorna numa longa peregrinação a sua jornada para casa. Jornada essa repleta de aventuras, desafios, estratégias de sobrevivência, ocorrida em vários anos. Muitos dos seus vizinhos já o tinham concebido como morto. Ulisses chega à casa travestido de mendigo, na "soleira da porta de casa está seu cão, Argos" (Safatle, 2018, p. 195). Quando Ulisses partiu, ele era um filhote, já estava velho o cãozinho. Velho, pulguento, sem força pra ficar em pé. Entretanto, quando Ulisses aparece, não há dúvida, o Argos, seu cão, o reconhece de imediato, sem conseguir correr pros braços do seu dono. Ulisses deixa escorrer uma lágrima. Penélope, sua esposa, não reconhece Ulisses. O cão sim, sua mulher não. Inclusive, ela não estava segura de ter ao seu lado seu marido, precisava de uma prova, de memória ou de amor, pergunto? Acontece que o ponto-chave tomado por Safatle (2018) nessa história é esse reconhecimento que passa pelos olhos daquilo que não é humano. A ironia de pensarmos que ao voltar pra casa, após um tempo de exílio, é a qualidade inumana que indica "o retorno ao meu lugar".

Na nota 3 e 4, pontuo ostensivamente a violência incrustada quando se reduz sujeitos ao registro da etologia. O sujeito é falante, o cachorro não, apesar de se

---

[54] Ulisses (Homero) é uma tragédia grega que conta o percurso de Ulisses contra Tróia e o retorno para sua pátria (que durou dez anos), destacando elementos de coragem, amor e heroísmo (Assunção, 2003).

comunicar. “O processo simbólico como tal, é inoperante no mundo animal”, aponta Lacan (1959/2008, p. 59). Acontece que quando falamos de sujeito em psicanálise, não estamos necessariamente falando do humano, mas disso que ultrapassa a própria dimensão da humanidade. Freud disse isso, de algum modo. De algum modo, porque como apontado por Goldenberg (2018), o objetivo do psicanalista estava de alguma maneira sempre atado à necessidade de tornar a psicanálise científica, de colocá-la no campo das ciências naturais: o autor vai à física, na biologia e na fisiologia pra criar a conceito de pulsão e isso produziu consequências em momentos de extrema *positivização (positivismo)* de alguns conceitos, não só pelo próprio Freud, mas por pós- freudianos.

Já a retomada lacaniana da pulsão e a criação do conceito de gozo torna a pulsão uma instalação surrealista, “esse encontro fortuito de um guarda-chuvas com uma máquina de costurar sobre uma mesa de dissecção”, (Goldenberg, 2018, p. 143), aqui é a dimensão do desordenado, do inumano, do sem forma, presente. O interessante é que talvez isso, essa aproximação com as ciências naturais (não só pelo contexto de formação na psiquiatria) também se tratasse de uma tentativa de demonstrar a descoberta em torno de algo da relação com o “inumano”, disso que põe em cheque o limite da dimensão simbólica. Isso que guarda traços da animalidade: os impulsos, as pulsões, os desejos inconfessos, que é radicalmente impessoal e despersonalizado (Safatle, 2012, p. 232). Animalidade não concebida pela via do inatismo, do essencialismo, ou do organicismo, mas a experiências em que a própria dimensão de homem se dissolve.

A afirmação de certo reconhecimento em torno do inumano vai aparecer articulada no trabalho de Safatle (2012) ao que Lacan (1959/2008) percorre no seminário da Ética, conjuntamente, com a chamada de outros interlocutores que o filósofo traz a baila para esse debate. O questionamento posto seria a possibilidade de pensarmos em modos de enlaçamento em que a dimensão do inumano não fosse expulsa e renegada aos “confins do inferno”, de modo que ao constatarmos certo esgotamento na humanidade calcada na ideia de homem (em que o homem se torna um projeto filosófico “a imagem e semelhança de Deus”), poderíamos considerar que aquilo que “emerge” como inumano na própria humanidade é a condição para que os sujeitos deixem de ser escravos de uma forma normativa de homem (Safatle, 2012).

> Exatamente por não acreditar que a humanidade do homem já esteja realizada, podemos encontrar em todos eles, por razões distintas, uma relevante *defesa do inumano*. Isso significa defender que a capacidade de confrontação com o inumano, com o que, no sujeito, não porta a figura atual do homem, seria a condição maior para a regulação de toda e qualquer política que se queira ainda fiel a exigências gerais de emancipação. No entanto, e fato que aprendemos a associar o inumano à dimensão das catástrofes históricas, um pouco como se as portas da violência destruidora ou da desagregação normativa fossem sempre abertas quando esquecemos o que o homem deve ser, quais os atributos essenciais de sua humanidade, quais os predicados que lhe determinam. (Safatle, 2012, p. 222)

O autor faz uma proposta civilizatória diante dessa afirmação do "inumano", proposta ao passo que ele articula a avaliação de possibilidades (ao levarmos a noção de sujeito a frente) e com isso a confrontação com o impessoal que se manifesta no desejo, no corpo, na sexualidade e na política. É de alguma jeito, uma proposta de direção civilizatória, pois se articula "inumano" a emancipação.

Mas o que seria esse "inumano"? O inumano é um conjunto de experiências vividas pelo sujeito aonde a imagem do homem se dissolve, "da mesma maneira que dissolvemos um rosto de areia na borda do mar" (Safatle, 2012, p. 227). É uma potencialidade para aonde o homem pode sempre retornar, é o que o humano nega para se afirmar como tal. É o impessoal, o despersonalizado, compreendido como aquilo que não pode ser mais individualizado através da personalidade psicológica do Eu. Para Safatle (2012) os sofrimentos viscerais não se dão apenas quando os sujeitos estão experienciando processos de indeterminação e "ausência de lugares identitários", mas também pelo excesso de determinação, pela impossibilidade de descolagem de uma identidade que aprisiona e asfixia o sujeito.

A figura da personagem Antígona da tragédia de Sófocles é retomada nessa discussão. De modo sucinto, Antígona é aquela que insiste em enterrar seu irmão Polinices, para que o corpo dele não fique exposto a putefração e dilaceração, sendo o mais decisivo em relação ao não recuo de enterrá-lo, o fato de que na lei dos deuses o ritual fúnebre é incondicional, independente de quem se enterra, o ritual é inegociável, pois instaura uma sociedade minimamente reconciliada (Safatle, 2012). Na contramão, temos Creonte (tio de Antígona), o Rei da Tebas. Creonte está apegado à traição do Polinices, é o irmão que o traiu na retomada pelo poder de Tebas. Apegado, decide não enterrá-lo. A tragédia se dá num longo diálogo, com a presença do Coro, entre Antígona e Creonte. Creonte é o aspecto particularista da lei, aquele que transforma uma vontade individual em soberania numa *pólis*, apegado que é, usa de sua autoridade para ser

irredutível: não enterrar Polinices, “não me interessa a lei dos deuses, eu a desrespeito”[55]. Ameaça enterrar Antígona viva, caso ela o desobedeça a sua ordem.

O interessante nessa tragédia é que a dimensão do *desamparo* está presente na jornada de Antígona pelo enterro do seu irmão. Ela vai até Ismênia (sua irmã), não para perguntar a Ismênia o que ela achava da sua decisão. Ela vai pedir ajuda. Ismênia se concentra no risco de tal ato e se retira dessa tarefa:

> Ismênia: Mas, minha pobre irmã, em tais condições, em que te posso eu valer, quer por palavrar, quer por atos?
> Antígona: Quererás auxiliar-me? Agirás de acordo comigo?
> Ismênia: A que perigos pensas arriscar-te ainda? Que pretendes fazer?
> Antígona: *Ajudarás* estes meus braços a transportar o cadáver?
> Ismênia: Queres tu, realmente, sepultá-lo, embora isso tenha sido vedado a toda cidade?
> Antígona: Uma coisa é certa: Polinice era meu irmão, e teu também, embora recuses o que eu te peço. Não poderei ser acusada de traição para com o meu dever.
> Ismênia: Infeliz!Apesar da proibição de Creonte? (Sófocles, 440 A.C/ 2005, p. 7)

O desfecho da obra é Antígona enterrando seu irmão, se matando antes de Creonte chegar a tempo para buscá-la e o desencadeamento de várias mortes suicidas na família de Creonte. Creonte se culpabiliza, menciona os erros da sua insensatez e se autoconclama como um: “desgraçado”.

O ato de Antígona está para além da sua própria pessoa. Ela não resguarda a sua pessoa, nem reflete no cálculo dos riscos e dos prejuízos da sua decisão. Importante destacar, que em nenhum momento Lacan (1959/2008), nem Safatle (2012) traz essa tragédia para fazer uma espécie de “apologia ao suicídio ou a morte”. Mas para demonstrar a anunciação de Antígona: *não há vida possível numa pólis incapaz de garantir as condições para processos mínimos de reconciliação e de reconhecimento do caráter inalienável da condição de sujeito* (p. 42). E que o Estado que se apega a figura do Homem é um Estado que ruma à própria ruína em termos civilizatórios, é um Estado baseado no medo, Estado de exceção (Safatle, 2012). É essa mesma lei da *pólis* que agiu expulsando Édipo (na trilogia) pela sua “monstruosidade” por ser um sem lugar; que elevou a Polinicies a condição de bicho ao impedir o seu enterro (por ele ter se aliado ao *estrangeiro);* que decidiu punir aquela que denunciou o caráter particularista de uma cidade que aniquila o *inumano*, realizando seu destino como *despersonalizada.* Monstruosidade, estrangeiro, bicho, despersonalizada, dimensões do inumano.

[55]Essa fala não aparece desse modo na tragédia de Antígona escrita por Sófocles.

Perfazendo, Antígona é uma figura de uma humanidade que não apela mais a figura do homem, (Safatle, 2012, p. 244), aqui, humano e inumano não são peças avessas que se contrapõe, mas movimento dialetizável.

5.3 – Inumano, Inquietante e cemitério

Em 1993, Broide ao escutar clinicamente sujeitos que moram na rua, constrói no seu trabalho a ideia de que a rua seria uma espécie de porta-voz do "sinistro, do estranho" que é constitutivo de todos nós:

> "É interessante observar que na rua ocorrem fenômenos semelhantes aos que Freud descreve como aqueles conteúdos reprimidos que reaparecem no sinistro. A morte, a violência repentina, a realização direta das pulsões sexuais e agressivas, a regressão a um estado simbiótico de dependência em relação ao espaço físico e, mais ainda, a animalização do ser humano empurrado a estas condições, fazem com que levantemos a hipótese de que esta população representa o papel do duplo, ou seja, do que foi reprimido e cindido pela cultura" (Broide, 1993, p. 94).

Pegaremos agora um rumo distinto de Broide (1993), na medida em que o autor se concentra no caráter "regressivo" da experiência com o sinistro. Distinto, contudo, sem considerar essa localização na escuta, que me parece bem peculiar: a articulação entre morar na rua e a experiência do "inquietante, sinistro". Freud (1919/2010) faz uma vasta investigação sobre os significados da palavra *unheimlich* e também busca na literatura e na narrativa dos seus pacientes vivências que despertariam o "inquietante". O autor desenvolve que a partir das suas buscas nos dicionários e em várias aparições da expressão, nota que ela está nas falas corriqueiras, no cotidiano e que o inquietante seria uma experiência que desperta angústia, ou coisa assustadora que remete a algo muito familiar. Seria tudo aquilo que deveria ter permanecido secreto, oculto, mas apareceu.

> Somos lembrados de que o termo heimlich não é unívoco, mas pertence a dois grupos de ideias que, não sendo opostos, são alheios um ao outro: o do que é familiar, aconchegado, e do que é escondido, mantido oculto (Freud, 1919/2010), p. 254)

Freud (1919/2010) percebe que o "inquietante" é uma experiência que emerge em situações muito diversificadas: nos pensamentos mágicos e onipotentes de alguns

pacientes (pensou na morte da pessoa, no outro dia recebeu a notícia que ela morreu), no medo da perda ou furo nos olhos (não a toa quando remetemos a algo que temos muito apreço e valor, dizemos: “ela é a menina dos olhos”), na angústia de ser enterrado vivo, no contato com corpos desmembrados (cabeça separada), na dúvida de que o ser esteja vivo ou não, ou de que um objeto inanimado esteja ganhando vida (a moça que narra os olhos da boneca olhando pra ela); na autocrítica e auto observação elevada a uma potência como se estivesse um duplo objetificando e julgando o Eu, a sensação de que a vivência daquela situação já aconteceu, entre outros. São situações em que os objetos trazem em si mesmo a negação da submissão da identidade e que a noção de correr perigo entra em cena. (Safatle, 2012)

É a partir dessa negação da submissão da identidade que o inquietante ganha terreno. O inquietante carrega o resíduo do absurdo, daquilo que não se consegue representar. Em visitas domiciliares durante o período da noite, em alguns territórios da rua, o encontro com alguns corpos se dá tangenciado por essa experiência do inquietante. O corpo do sujeito, que faz uso abusivo de *crack*, sem camisa com o destaque das costelas a mostra, numa desfiguração de imagem corporal sem qualquer simetria, ainda com olhos esbugalhados. A entrada em uma ponte aonde um sujeito construiu uma moradia dentro dela e aquilo de ser tomada por um “não saber absoluto” sobre o que vai encontrar dentro daquele buraco/casa/ponte, em que não há luzes, mas movimento de balanço da ponte acontecendo. O corpo exposto no chão coberto de plástico da cabeça aos pés, em que não se sabe se é um corpo vivo ou morto. O andar até a barraca, na ausência de barulho dos movimentos dos carros e a tentativa de chamar alguém na barraca, sem saber o que ali se encontrará. Experiências que despertam a angústia, de modo que o sinistro também porta a angústia. Diante disso, trago uma experiência de descoberta: descoberta, na medida, em que isso jamais havia passado pela “minha cabeça” antes de escutar sujeitos que moram na rua. Descoberta que articulo com isso que estou chamando de inquietante e inumano. O fato que me tomou como descoberta: o cemitério passou a ser o local onde alguns sujeitos que moram na rua dormem. Não apenas dormem, mas estabelecem relações ali dentro.

O cemitério é um lugar comentado no senso comum, como “não visitável” por muitos, principalmente no período da noite.

> "Para muitas pessoas, é extremamente inquietante tudo o que se relaciona com a morte, com cadáveres e com o retorno dos mortos. Já vimos que em algumas línguas modernas a nossa expressão "uma casa *unheimlich*" pode ser vertida apenas por "uma casa mal-assombrada" (Freud, 1919 /2010, p. 269)

Cada cultura terá uma narrativa sobre o morrer, a morte em determinadas religiões pode ser algo extremamente temido, em outras, considerada apenas mais uma passagem importante da vida. Caputo (2008) mostra que a partir do século XX, a morte passou a ser um interdito, sendo um dos fatores responsáveis por isso, a construção de cemitérios distante dos "vivos", na tentativa de separação bem delimitada entre "os vivos" e os "mortos", além da mudança do velório das casas das famílias para locais específicos, que também contribuiu para essa mudança. Para Freud (1919/2010), a morte não é algo que se inscreve no inconsciente. O medo dos mortos, e de tudo que se aproxima a eles, se refere à relação de inaceitação com a finitude e o medo de que se aproximando de cadáveres "eles como inimigos" (Freud, 1919/2010, p. 270) podem levar os vivos para outra existência. Além disso, a morte porta incertezas, se tornando um assunto "proibido de se tocar", porque caso se toque, a palavra pode chamar por ela, o conhecido: "*vira essa boca pra lá".*

Alguns sujeitos que moram na rua, contam que passaram a retirar ossadas de dentro de túmulos e dormir dentro deles. Além disso, o cemitério passa a ser o lugar de "convivência pra alguns", muitos deles bebem álcool dentro do espaço, namoram, se alimentam, fazem comércio no local. Surge o lugar escolhido por "não ser invadido por policiais" devido ao caráter sagrado, sendo assim um lugar minimamente "protegido". Também surge a questão de "os mortos terem um lugar pra dormir e eles não" e os questionamentos no que tange a vida e a morte. Um deles menciona: "ah é um lugar sossegado". Ainda sobre, uma profissional, numa conversa sobre esses cemitérios, comenta que em um desses cemitérios acontecia coisas "que até Deus duvida". Desenvolverei sobre isso posteriormente.

Um lugar culturalmente temido por muitos, passa na fala de um deles, a ser chamado de "ah, é um lugar sossegado". O apontamento sobre os "mortos" terem um lugar pra dormir, um lugar minimamente protegido e eles não terem, é um apontamento que provoca questões sobre "o que é estar vivo, e o que é estar morto", além de denunciar o quanto em termos de construção civilizatória, vivemos num período em que alguns sujeitos para se manterem vivos precisaram se deslocar para um cemitério. O deslocamento ao cemitério e a subversão do cemitério enquanto possibilidade única de

sentido: “lugar para se colocar os corpos falecidos”. É o caráter da pulsão, essa força constante, com todo inumano que ela carrega. É lápide sendo feita de encosto pra marmita e pro *carotinho*[56] comprado no comércio próximo ao cemitério. É sexo, conversas acontecendo nesse lugar “do silêncio eterno”. É gente tirando ossada pra dormir dentro do túmulo. No inquietante, Freud (1919/2010) aponta que um dos terrores comuns dito por narração de sonhos dos seus pacientes, é o medo de “ser enterrado vivo”. Pergunto, qual a dimensão do medo foi jogada as traças nesse acontecimento? Dormir dentro do túmulo, tocar nas ossadas, ser vizinho de cama de um morto? Zizek (2003) aponta certa paixão pelo real. Pelo desnudamento da cena, pelo encontro com o objeto perdido, levado às ultimas consequências. O real é o que resiste a entrar no campo simbólico (Soler, 1989), o que não cessa de não se escrever, a paixão nesse caso seria esse forçamento ao acesso a Coisa, acesso insuportável e inatingível para o sujeito. A Coisa é isso que não pode ser predicado (Safatle, 2012), é esse objeto originalmente isolado pelo sujeito na relação com o Outro, é o “primeiro exterior”, objeto perdido (Lacan (1959/2008), diz respeito tanto ao desejo como ao gozo. É a busca da coisa em si (Zizek, 2003). A simples narração de alguns acontecimentos que “até Deus duvida” comentado por uma das profissionais, desvela certa insuportabilidade de inclusive escutar a narração dessas coisas. De que, deus duvidaria? Se deus, construído como uma figura onipotente, que tem um saber sobre os seus filhos, que inclusive “escuta o que passa no coração dos seus filhos”, duvida de algo que acontece nesse espaço, há algo nessa vivência que não estaria sabido, calculado e inventado por uma figura absoluta. São vivências que escaparia a qualquer absoluto, a qualquer dimensão do saber, já que a dúvida é também uma forma de mostrar que o saber está “capengando”. A droga: o álcool, o *crack*, a cocaína, a maconha, o cigarro que perpassa por esse circuito do cemitério se distancia de qualquer relação voltada ao principio do prazer, já que principio do prazer é rebaixamento da tensão (Freud, 1920/2006), apaziguamento. Acontece que o deslocamento para o cemitério também porta a recriação de laços ali dentro. Tem uns que levam o cachorro, pois ali o cachorro pode dormir, no albergue não. E reportam também a dormida “com” outros seres vivos: a barata, o rato e a necessidade de limparem o túmulo. O cemitério retoma tanto o abandono, como a memória. Alguns deles falam que além da dificuldade de entrada nos albergues, há um excesso de regras nesses lugares. E um excesso de regras, também, em

[56]Carotinho é uma bebida alcoólica com forte teor de álcool.

postos de trabalho que se faz mais insuportável que a estadia no cemitério. Também há a montagem de tendas dentro desses cemitérios, um arruma a tenda, outro o sofá, outro pega a comida, o *carote* e se sentam neste local por períodos e períodos do dia. Nos dias de chuva, também construíram algumas estratégias pra "não se molharem", estratégias que envolvem tocar no mármore, na lápide, no túmulo. Também mencionam que dormir dentro de uma sepultura é uma maneira de se proteger do frio. Alguns deles falam sobre terem a casa dos filhos para voltarem, ou dos pais, mas que preferem "não incomodar" e ficarem por ali. Outros, não têm pra onde voltar. Um retoma: dormir sem a parceria do cachorro no albergue não se faz como uma hipótese possível. É a parceria amorosa dele, objeto de amor que ele não abrirá mão para "não morrer de frio". Porque no caso, o amor, que seja pelo bicho ainda o deixa vivo, é ligação libidinal. Encontrará outro lugar para "não morrer de frio" junto ao seu objeto de amor (cachorro), no cemitério. Os munícipes fazem pedido a prefeitura para fazer rondas no local, já que algum dos seus parentes que morreram estão por lá e se deparar com o cemitério sendo "dessacralizado" é afrontoso. A ronda é realizada, o retorno dos moradores de rua ao cemitério pós-ronda também.

5.4 - Retorno ao fragmento clínico: "liberdade"

A: A rua na madrugada doutora, é a selva, com um monte de bicho, dorme na rua um dia pra você ver".

B: "Bárbara, eu acho que eu vou fazer isso um dia, só pra ver como é, você não tem vontade não?",

Sobre o convite da minha colega: Há um engodo em questão diante da suposição de que, defronte uma narração em torno da vivência na rua, em que se experimentando dormir nesse local, seria possível acessar o que estava sendo dito no grupo. Provavelmente, dormir na calçada, na ponte, no mocó ou qualquer outro lugar, poderia ser uma experiência na vida da minha colega de trabalho, mas clinicamente falando, não se tratava de "*pagar pra ver*", como se "*pagando pra ver*", a escuta e construção do que estava sendo feito ali ganhasse um grau a mais legitimidade e de compreensão. Por essa régua, entraríamos num problema tácito de que só seria possível, por exemplo, escutar em torno da vivência de um sujeito com o objeto droga se o analista for um "viciado em

alguma substância". O que mais nos interessa nessa análise, é justamente o índice de incompreensão.

Contudo, o convite da minha colega não me pareceu reduzido a essa suposição (de dormir no local e descobrir o que é a rua). O que me interessou nesse convite foram dois pontos. Primeiro, o fato do convite, vir duplicado: primeiro do paciente, depois o dela. E segundo, o ponto em que a "curiosidade" da minha colega surgiu após um grupo, aonde vários sujeitos que moram na rua falaram dessa experiência, algo de enigmático, nessa transmissão da rua, havia causado uma espécie de feitiço, não apenas nela, mas também em mim. No caso, minha colega, foi porta-voz disso. Feitiço principalmente no que tange a "liberdade".

A liberdade é um dos assuntos principais no que se refere aos laços sociais no contemporâneo. É um assunto, de ordem estritamente política. Seja pela liberdade ser vendida por discursos mercadológicos como sinônimo de consumo (Rodrigues, 2018), seja a liberdade em torno do par: segurança-liberdade, ou ainda a liberdade enquanto um sonho neurótico (Calligaris, 1989). Sonho, porque a liberdade na fantasia neurótica traria processos libertadores no que se refere: a dívida simbólica, ao caráter imperativo da dinâmica superegóica (que funciona como um verdadeiro tribunal psíquico), as obrigações e deveres para com a sociedade, a liberdade em relação aos significantes que nos determinam, a liberdade enquanto uma espécie de "paz" que a neurose sempre espera, um dia experimentar. Digo isso, pois tudo que circula em torno da liberdade, provoca uma espécie de feitiço, como na cena com o grupo, com moradores de rua.

Contudo, precisamos ir além, de modo que não basta dizer que a liberdade é uma fantasia, um sonho, ou uma ilusão, mas que há margens de liberdades possíveis no circular pelo mundo, e que a narrativa desses sujeitos que moram na rua, provoca justamente uma *questão* em que tipo de civilização, estamos construindo, ao apontar de alguma maneira, que a liberdade tem relação com experiências que tocam o inumano. Disso, faço questão de enfatizar, que minha posição, não é a de que "os moradores de rua são mais livres, que qualquer outro", mas de que há uma *questão* levantada nesse tema (que eles protagonizam), que carece de ser desenvolvida.

A escolha do cemitério (como aquela que restou) não nos parece mera coincidência. O cemitério, como lugar que porta a morte, também se apresenta como aquilo que porta a negatividade, negação de tudo que os condiciona, os oprime, os determina. É o aspecto da vivacidade que parece estar em relevo, não em vão, a imagem

das roupas penduradas após serem lavadas, as relações sexuais acontecendo, a relação com a substância psicoativa que traz também o elemento da vida, com todos os seus excessos. Essas experiências-limite (tocar na ossada, entrar dentro do túmulo, certa profanação do espaço) são experiências que bordejam a loucura, loucura compreendida como concernente ao próprio pathos que todos portam, loucura que está no âmago da própria noção de humanidade (Lacan, 1946/1988)[57].

Pra continuar (ainda em torno dessa questão em torno das determinações). A *perda do documento de identidade*[58], por exemplo, é tratada por profissionais que trabalham com esses sujeitos (como a ação apresentada, por eles, como cansativa no que tange a retirada de novo de outro documento). Essa perda está referida aos furtos que acontecem na rua, a desproteção e muitas vezes a queima desses documentos por parte de agentes da polícia (ao menos o que aparece nos relatos), contudo, não foi uma, nem duas vezes, que algum desses sujeitos fez o pedido: "Tem como você guardar essa identidade pra mim, eu vou ali e depois eu busco". Não estaria apontando, nesse pedido, o caráter repressivo de tudo que concerne a "identidade", a essa modalidade de reconhecimento que se estrutura por enlaçamentos aonde a expulsão a experiência de impessoalidade e de indeterminação não os cabe? Aqui me utilizo do significante identidade, não da identidade plastificada em si, pois um sujeito com esse papel plastificado não é sinônimo de "ausência de experiências de indeterminação". Mas o pedido, "guarda minha identidade, eu vou ali" demonstra que certas vivências desses sujeitos carecem de "levar o documento de identidade". Papel esse tão imprescindível que supostamente nos asseguraria como cidadãos. São sujeitos provocando questão sobre o que construímos enquanto cidadania, enquanto modalidade de laço. A experiência do cemitério marca isso.

Finalizando esse capítulo, retomo uma definição de liberdade, apresentada por Safatle (2012, p. 219) que se articula com esse inumano, definido muitas vezes com tudo que se refere a loucura: "a liberdade é uma forma de reconciliação na qual meu *pathos* é a expressão de uma necessidade que pode ser reconhecida em seu valor universal". Pathos, não enquanto resultado de uma regressão social, mas enquanto

[57] [...] E o ser do homem, não apenas não pode ser compreendido sem a loucura, como não seria o ser do homem se não trouxesse em si a loucura como limite da sua liberdade (Lacan, 1946/1988, p. 177).

[58] Em muitos serviços de supervisão, os profissionais queixam-se, que alguns sujeitos que moram na rua perdem constantemente o documento de identidade acionados por esses serviços, documentos que permitem a entrada e inscrição em vários locais da cidade.

motor que permite os sujeitos uma abertura ao inumano que os reconstitui, inumano que não se delimite a vivência em torno da miséria, mas a fazer causa, da própria miséria que de algum modo, concerne a todos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para concluir, sublinhamos alguns aspectos que este trabalho abordou, relançando questões fundamentais desenvolvidas no texto. É importante sublinhar que não existe *A* clínica com moradores de rua, mas aquilo que a escuta clínica com sujeitos que moram na rua desvelam a respeito do laço social, e os desafios suscitados para o dispositivo analítico no que concerne à própria experiência de escuta com esses sujeitos. Destaco isso, pois pelo próprio caráter textual dos subtítulos desenvolvidos neste trabalho, corrermos o risco de supor a existência de "uma categoria clínica", distinta, devido a uma construção que tratou da especificidade de uma experiência. Presumo que a escuta clínica, se dá independentemente das predicações, contudo, há algo que a escuta clínica (a título de exemplo) com a anorexia desvela a respeito da nossa relação com a falta, assim como há algo que a escuta clínica com a toxicomania desvela a respeito da nossa relação com os objetos de consumo, assim como a escuta clínica com mulheres violentadas pelos parceiros desvela algo a respeito da nossa relação com amor. Trago esses pequenos exemplos, pra ilustrar como essas "predicações" ao invés de nos produzir fechamentos, podem ser o primeiro passo para abertura, abertura pra algo que aparece no particular, mas que toca no universal.

A figura do analista aparece sobressaltada, em todas as notas do texto. No que se refere ao analista exercendo determinada função, mas também no que se refere à pessoa do analista, com todo o risco, que essa última afirmação carrega. A pessoa, justamente, porque estamos lidando com um corpo (com toda sua dimensão psíquica) que está defronte de situações em torno da barbárie, da miséria, do desamparo, de alguns discursos que tendem a apagar, constantemente, a dimensão do desejo desses sujeitos que moram na rua. E esse corpo não passa sem ser marcado por essa experiência vivida de modo tão visceral.

Também recolocamos em pauta que a divisão tão "bem definida" entre psicologia e psicanálise se esfumaça quando estamos lidando com uma clínica que acontece no Serviço Público. Esfumaça-se, não porque são duas áreas do saber que se equivalem, nem porque trabalham com a mesma noção de ética e direção clínica. Porém, é preciso retomar certos aspectos materiais, sendo três deles: o *pagamento, o contrato e o coletivo*, que apesar de aparecer neste trabalho de modo pouco destacado, é o cerne disso que estou tratando. Esse que ocupa a função de analista é contratado na rede pública como: Analista de Saúde (Psicólogo). Insistindo no discurso em torno da "ruptura entre Psicologia e Psicanálise",

caímos num engodo de que essas duas áreas não estão o tempo todo se encontrando. O valor do salário pago ao analista é o valor do salário pago ao psicólogo, com todos os impasses que se encontra no que tange a formação, não em vão, vi muitos colegas psicanalistas mencionarem terem "saído da ponta na rede pública" e permanecido no consultório particular, devido às condições de trabalho nessa rede, a impossibilidade de continuar no exercício nesses espaços. Junto a isso, neste trabalho, em vários momentos aparecem grupos que realizei com profissionais que não escutam por uma perspectiva analítica e isso foi extremamente rico para a condução desses coletivos. Menciono isso pra recolocar uma questão: que modalidade de *laço* que o campo psicanalítico está se propondo a fazer com a psicologia, enquanto área do saber, e ainda com os outros campos dos saberes?

A partir das cenas clínicas e fragmentos, notamos dois elementos chaves naquilo que aparece nas narrativas desses sujeitos. O primeiro deles é o caráter da *denúncia.* A denúncia no que se refere às demandas sociais produzidas e o recurso à desobediência a algumas dessas demandas. Demandas a formas de vida produzidas no sistema capitalista, a exigências que são apontadas por eles como verdadeiras violências às quais alguns reafirmam tentar se deslocarem dessas exigências, a todo tempo. Contudo, esse caráter de denuncia e de desobediência não é sem consequências. São sujeitos que aparecem na clínica, em situações de extrema angústia, em sofrimento, afetados por outras violências principalmente em relação à *moradia na rua,* sujeitos que pagam de outros modos, por estar na civilização. O segundo desses elementos é o caráter da *invenção*. O dialeto que aparece na rua, a criatividade, a produção de formas de vidas não catalogadas, que trazem aquilo que resiste da condição criativa de cada sujeito.

Apresentamos algumas hipóteses no que se refere aos "moradores de rua" se tornarem na história brasileira, sujeitos visados, no que tange ao *aniquilamento* em praça pública Pela metáfora do condomínio, apresentamos uma patologia social que circula pelo Brasil, que funciona num circuito paranóico, aonde dimensões da especularidade, do narcisismo, e da pequena diferença desfecha modalidades de atuações que tende ao aniquilamento do semelhante, e da alteridade que o semelhante nos provoca. Fazendo com isso, um pequeno adendo sobre a relação entre hipocrisia e expulsão daquilo que nos é familiar.

Por fim, trabalhamos a hipótese de que experiências em torno do "inumano" provoca uma *questão* naquilo que produzimos enquanto sociedade, cultura, humanidade e modalidade de se enlaçar no outro. De modo que, quando estabelecemos outra relação com aquilo que nos despersonaliza, com aquilo que escapa a nossa compreensão, com aquilo que dissolve nossa imagem de Homem, isso tem efeitos na relação com o outro e de modo geral, com a circulação pela *polis*, já que circular pela cidade é também circular pelos afetos dessa cidade.

REFERÊNCIAS

Agamben, G. (2009). *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Santa Catarina: Editora Argos.

Alencar, S. L. D. S. (2011). *A experiência do luto em situação de violência: entre duas mortes* (Tese de Doutorado), Programa de Estudos Pós-Graduados em Serviço Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.

Amarante, P. (2007). *Saúde mental e atenção psicossocial*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ.

Askofaré, S. (2009). Aspectos da segregação. *A PESTE: Revista de Psicanálise e Sociedade e Filosofia.*, *1*(2).

André, J. (2001). Entre angústia e desamparo. *Ágora: estudos em teoria psicanalític*a, *4*(2), 95-109.

Assunção, Teodoro Rennó. (2003). Ulisses e Aquiles repensando a morte (Odisséia XI, 478-491). *Kriterion: Revista de Filosofia*, *44*(107), 100-109.

Battista (2013). A posição do psicótico em relação ao desejo. *Revista do Campo do Fórum Lacaniano Heteridade nº 11* – Os paradoxos do desejo. *Sucession Picasso.* Recuperado em 07 de dezembro de 2018: https://www.champlacanien.net/public/docu/4/heterite11.pdf

Benjamin, W. (2013). *O capitalismo como religião*. São Paulo: Boitempo Editorial.

Beradt, C. (2017). *Sonhos no terceiro Reich: com o que sonhavam os alemães depois da ascensão de Hitler*. SP: Três Estrelas.

Betts, J. (2014). Desamparo e vulnerabilidades no laço social – a função do psicanalista. *Revista Associação Psicanálise Porto Alegre*, 45, 09-19.

Biondi, K. (2018). *Proibido roubar na quebrada: território, hierarquia e lei no PCC.* São Paulo: Editora Terceiro Nome.

Biondi, K. (2018). *Junto e misturado: uma etnografia do PCC*. São Paulo: Editora Terceiro Nome.

Birman, J. (1999). A dádiva e o Outro: sobre o conceito de desamparo no discurso freudiano. *PHYSIS: Revista de Saúde Coletiva*, *9*(2), 09-30.

Birman, J. (2005). O Mal-estar da modernidade e a psicanálise: a Psicanálise à prova do social. *PHYSIS: Revista de Saúde Coletiva*, 15, 203-224.

Brasil. (1940). *Artigo 171 do Código Penal*. Recuperado em 13 de abril de 2019: *<https://www.jusbrasil.com.br/topicos/10617301/artigo-171-do-decreto-lei-n-2848-de-07-de-dezembro-de-1940 >*

Brasil. (2008). *Política Nacional para inclusão social da população em situação de rua.* Recuperado em 16 abr. 2019, de <http://www.mpsp.mp.br/portal/page/portal/cao_civel/acoes_afirmativas/inclusaooutros/aa_diversos/Pol.Nacional-Morad.Rua.pdf>.

Brasil. (2012). *Política Nacional de Atenção Básica.* Recuperado em 20 de janeiro de 2018, de:
http://189.28.128.100/dab/docs/publicacoes/geral/pnab.pdf

Brasil (2013). *Perguntas e respostas: Serviço Especializado em Abordagem Social. Suas e População em Situação de rua*, Volume IV. Recuperado em setembro de 2018: http://www.mds.gov.br/webarquivos/publicacao/assistencia_social/Cadernos/Perguntas_Servico_AbordagemSocial.pdf

Brognoli, F. F. (1996). *Trecheiros e Pardais: estudo etnográfico de nômades urbanos* (Dissertação de Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil.

Broide, J. (2017). *A clínica psicanalítica na cidade*. Curso realizado no Departamento de Psicanálise Sedes Sapientiai. Recuperado em 14 maio 2019, de <http://www.sedes.org.br/Departamentos/Psicanalise/arquivos_comunicacao/A%20clinica%20psicanalitica%20na%20cidade.pdf>, São Paulo.

Broide, J., & Broide, E. (2015). *A psicanálise em situações sociais críticas: metodologia clínica e intervenções* (Coletânea de textos). São Paulo: Escuta.

Broide, E. E. (2017). A supervisão como interrogante da práxis analítica: desejo de analista e a transmissão da psicanálise. (Tese de Doutorado em Psicologia Social) – Programa de Psicologia Social, Pontífica Universidade Católica, Sao Paulo.

Bousseyroux, M. (2012). Práticas do impossível e teoria dos discursos.*A PESTE: Revista de Psicanálise e Sociedade e Filosofia*,*4*(1), 101-112.

Calligaris, C. (1989). *Introdução a uma clinica diferencial das psicoses*. Porto Alegre: Artes Médicas.

Caputo, R. F. (2008). O homem e suas representações sobre a morte e o morrer: um percurso histórico.Rev. Multidisciplinar da Uniesp., 73-80.

Caravelli, S. A. L. (2005). *Inundação no deserto: a toxicomania pelo viés da melancolia* (Dissertação de Mestrado). Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

Carvalho (2013). Estudo no RJ mostra que a maioria da população de rua não bebe, nem usa drogas. Recuperado de https://www.revistaforum.com.br/estudo-no-rj-mostra-que-

maioria-da-populacao-de-rua-nao-bebe-nem-usa-drogas

Clarissa, L. Thays, A. Ferraz, T. (2018). Clínica de dependentes usa internos para fabricar e lucrar com bebida. Recuperado de: https://www.cartacapital.com.br/sociedade/clinica-de-dependentes-usa-internos-para-fabricar-e-lucrar-com-bebida

Costa, C. A. R,. & Freire, A. (2010). Lacan, secretário do alienado.*Mental*,*8*(14), 65-91.

Costa, T. D. A. (2013). Tópico de Tradução para Casas e Abrigos. Ensaio. Universidade Federal da Bahia. Recuperado em 14 maio 2019, de <https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/12279/1/artigo_thiagocosta.pdf >.

Da Costa, A. P. C., & Poli, M. C. (2010). Dos discursos no laço social: a construção de uma moradia possível na psicose.*Psicologia em Revista*,*16*(2), 409-427.

Deleuze, G., & Guattari, F. (2006). Cinco proposições sobre a psicanálise. *A ilha deserta e outros textos*.

Declerq, F. (2006). Lacan on the capitalist discourse: its consequences for libidinal enjoyment and social bonds. *Psychoanalysis, Culture & Society*, Palgrave Macmillan (11), 74-83. Recuperado em 14 maio 2019, de <https://www.researchgate.net/publication/228919962_Lacan_on_the_Capitalist_Discourse_Its_Consequences_for_Libidinal_Enjoyment_and_Social_Bonds1>.

Derrida, J. (1972/2005). *A farmácia de Platão. São Paulo, Ed: Iluminuras.*

Dias, M. (2012). *Os ódios: clínica e política do psicanalista, seminário.* São Paulo: Iluminuras.

Dicionário (2019). Nota. Recuperado de: https://www.dicionarioweb.com.br/nota/.

Diniz, M. (2018*)*. O(a) pesquisador(a), o método clínico, e sua utilização na pesquisa. In Ferreira, T., & Vorcaro, A. (Org). *Pesquisa e psicanálise: do campo a escrita*. Belo Horizonte: Autêntica.

Dunker, C. (2015). Mal-estar, sofrimento e sintoma: Uma psicopatologia do Brasil entre muros. São Paulo: Boitempo.

Endo, P, C. (2005). *A violência no coração da cidad*e. Um estudo psicanalítico. São Paulo: Escuta/Fapesp.

Estevão, I. R. (2009). A realidade, entre Freud e Lacan. (Doutorado em Psicologia) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Ferreira, T., & Vorcaro, A. (2018). *Pesquisa e psicanálise: Do campo à escrita*. Belo Horizonte: Autêntica.

Franco, F. L. F. N. *Da biopolítica à necrogovernamentalidade: um estudo sobre os dispositivos de desaparecimento no Brasil* (Tese de Doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.

Freud, S. (1913/2010). *A dinâmica da transferência* (Volume 10: Observações psicanalíticas sobre um caso de paranóia relatado em autobiografia, “O caso Schreber”, Artigos sobre técnica e outros textos, trad. Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras.

Freud, S. (1920/2006). *Além do Princípio de Prazer*. In: *Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (Vol. 18: Além do princípio de prazer, psicologia de grupo e outros trabalhos, J. Salomão, trad.). Rio de Janeiro: Imago.

Freud, S. (1917/1996). Luto e melancolia. In Freud, S. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas completas de Sigmund Freud* (Volume 14: *A história do movimento psicanalítico: artigos sobre metapsicologia e outros trabalhos*). Rio de Janeiro: Imago.

Freud, S. (1939/1996). Moisés e o monoteísmo: três ensaios. In Freud, S. *Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (Volume 23: Moisés e o monoteísmo, esboço de psicanálise e outros trabalhos, trad. J. Salomão). Rio de Janeiro: Imago.

Freud, S. (1915/2010). *Observações sobre o amor de transferência* (Volume 10: Observações psicanalíticas sobre um caso de paranóia relatado em autobiografia, “O caso Schreber”, Artigos sobre técnica e outros textos, trad. Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras.

Freud, S. (1905/1996). O Chiste e sua Relação com o Inconsciente. In Freud, S. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago.

Freud, S. (1927/2014). *O futuro de uma ilusão* (Volume 17: Inibição, sintoma e angústia, trad. Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras.

Freud, S. (1919/2010). O inquietante. *(V*olume. 14: O homem dos lobos e outros textos). São Paulo, SP: Companhia das letras.

Freud, S. (1930/2010). *O mal estar na civilização* (Volume.18: O mal estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros texto, trad. Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras.

Freud, S. (1917-1918/1996) O tabu da virgindade: Contribuições à psicologia do amor III. In Freud, S. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas completas de Sigmund Freud* (Volume 11: Cinco Lições de Psicanálise, Leonardo da Vinci e outros trabalhos). Rio de Janeiro: Imago.

Freud, S. (1933/2010). *Por que a guerra? (Carta a Einstein)* (Volume: 18: O mal estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros texto, trad. Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras.

Freud, S. (1925/1977). Prefácio à Juventude desorientada de Aichhorn. In: Freud, S. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*

(Volume XIX). Rio de Janeiro: Imago.

Freud, S. (1895/1996), . Projeto para uma psicologia científica. In Freud, S. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas completas de Sigmund Freud* (Volume 1: Publicações Pré-psicanalíticas e Esboços Inéditos). Rio de Janeiro: Imago.
Freud, S. (1920-1923/2011). *Psicologia das massas e análise do eu e outros textos*. São Paulo: Companhia das Letras.

Freud, S. (1901/1996). Psicopatologia da Vida Cotidiana. In: Freud, S. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago.

Freud, S. (1912/2010). *Recomendações ao médico que pratica a psicanálise* (Volume 10: Observações psicanalíticas sobre um caso de paranóia relatado em autobiografia, "O caso Schreber", Artigos sobre técnica e outros textos, trad. Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras.

Freud, S. (1912/2013) *Totem e tabu*. São Paulo: Penguin Classics.

Freud, S. (1917/2010). *Uma dificuldade da psicanálise* (Volume 14: História de uma neurose infantil, "O Homem dos lobos", além do princípio do prazer e outros textos, trad. Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras.

Figueiredo, L. C. (2000). *Presença, implicação e reserva*. In L. C. Figueiredo & N. Coelho Junior, Ética e técnica em psicanálise. São Paulo: Escuta.

Filho, W. L. (2015). Manifestantes ocupam sala de saúde mental em Ministério. Recuperado de: https://oglobo.globo.com/brasil/manifestantes-ocupam-sala-da-saude-mental-em-ministerio-18298934

Fuks, B. B. (2003). *Freud & a Cultura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Goldenberg, R. (2018). *Desler Lacan*. São Paulo: Instituto Langage.

Izcovich (2013). O desejo do analista e a diferença absoluta. *Revista do Campo do Fórum Lacaniano, Heteridade nº 11* – Os paradoxos do desejo. *Sucession Picasso.* Recuperado em 10 de janeiro de 2019: https://www.champlacanien.net/public/docu/4/heterite11.pdf

Karam, B. J. (2015). *O egresso prisional em situação de rua no Estado de São Paulo* (Dissertação de Mestrado). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.

Kehl, M. R. (2018). O Brasil no divã. Recuperado em 14 maio 2019, de <https://apublica.org/2018/11/o-brasil-no-diva/>.

Koltai, C. (2016). Entre psicanálise e história: o testemunho. *Psicologia USP, 27*(1).

Koltai, C. (2016). Entrevista sobre “Psicanálise e Política”. Entrevista apresentada em: PsiBr. Recuperado em feveiro de 2019: https://www.youtube.com/watch?v=S0BcKngn19s&t=1s

Lacan, J. (1958/1998). A direção do tratamento e os princípios do seu poder. In Lacan, J. *Escritos,* (pp. 591-652). Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar.

Lacan, J. (1969/2003). Alocução sobre as psicoses da criança. In: Lacan, J.. *Outros Escritos,* pp. 359-368).
Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar.

Lacan, J. (1954/1985). *O Seminário, livro 2. O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. (1955/1998). *O seminário, livro 4: As psicoses*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

Lacan, J. (1960/1992). *O seminário, livro 8: A transferência*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar.

Lacan, J. (1961/2003). *O seminário, livro 9: A identificação*. Recife: Centro dos Estudos Freudianos (publicação não comercial)

Lacan, J. (1946/1998). Formulações sobre a causalidade psíquica. In: Lacan, J. *Escritos,* (pp. 359-368). Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar.

Lacan, J. (1953/1998). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: Lacan, J. *Escritos,* (pp 239-324). Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar.

Lacan, J. (1957/1998). *O seminario, livro 5: as formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar.

Lacan, J. (1959/2008). *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar.

Lacan, J. (1962/2005). *O seminário, livro 10: a angústia.* Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar.

Lacan, J. (1973/1985). *O seminário, livro 20: mais, ainda.* Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar.

Lacan, J. (1964)/1996). *O seminario, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar.

Lacan, J. (1969/2007). *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar.

Lisita, H. G. (2011). Os usos que o psicótico faz da droga.*Psicologia em Revista*,*17*(2), 261-277.

Litoral Sul (2016). O que é a laborterapia? Recuperado de: https://www.ctlitoralsul.com.br/os-beneficios-da-laborterapia-nas-clinicas-para-drogados

Laurent, E. (1999). O analista cidadão. *Curinga*, *13*, 12-19.

Levi, P. (2013). *É isto um homem?* São Paulo: Rocco.

Lowy, M. (2005). *O capitalismo como religião.* Folha de São Paulo, *18*(6).

Lucca, D. (2016). Morte e vida nas ruas de São Paulo: A biopolítica a vista do Centro. In Rui, T., Martinez, M., & Feltran, G. (Org.) *Novas faces da vida nas ruas*, (pp. 23-43). São Carlos: EduFScar.

Lustoza, R. Z. (2009). O discurso capitalista de Marx a Lacan: algumas consequências para o laço social. *Ágora*, *7*(1), 41-52.

Macedo, L. F. (2010). Lacan, o relâmpago obscuro. *Opção Lacaniana online nova série*, *1*(1). Recuperado em 14 maio 2019, de <http://www.opcaolacaniana.com.br/pdf/numero_1/Lacan_o_relampago_obscuro.pdf>.

Mariani, B. (2014). Nome próprio e constituição do sujeito. *Letras, Santa Maria*, *24*(48), 131-141.

Martins, R. C. R. (2016). *A escuta ético-política na rua* (Dissertação de Mestrado). Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.

Marx, K. (2015). *O Capital-Livro 1: Crítica da economia política. Livro 1: O processo de produção do capital*. São Paulo: Boitempo Editorial.

Mascaro, G. (Produtor e diretor). Um Lugar ao sol. (2009). Simio Filmes: Brasil.

Masson, J. M. (1986). *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess*. Rio de Janeiro: Imago.

Mattos, R. M. (2006). *Situação de rua e modernidade: A saída das ruas como proxesso de criação de novas formas devida na atualidade* (Dissertação de Mestrado). Universidade São Marcos, São Paulo, SP, Brasil.

Melo, T. (2019). A banalização do inconcebível. *Revista Cult*. Recuperado em 14 maio 2019, de <https://revistacult.uol.com.br/home/os-moradores-de-rua-e-banalizacao-do-inconcebivel/>.

Mello, D. (2017). Programa de Doria para moradores de rua exige “dentes em bom estado”. Recuperado de: https://www.cartacapital.com.br/politica/programa-de-doria-para-moradores-de-rua-exige-dentes-em-bom-estado/

Melo, I. (2016). “Da rua pra rua”: novas configurações políticas a partir do Movimento

Nacional da População de Rua (MNPR). In Rui, T., Martinez, M., & Feltran, G. (Org), *Novas faces da vida nas ruas,* (pp. 45-65). São Carlos: EduFScar.

Pamplona, P. (2019). Sem cumprir meta, acão de doria para empregar morador de rua e extinta. Recuperado de: https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2019/02/sem-cumprir-meta-acao-de-doria-para-empregar-morador-de-rua-e-extinta.shtml

Pacheco, A. L. P. (2009). O corpo e os discursos: dominação e segregação nos laços encarnados. *A PESTE: Revista de Psicanálise e Sociedade e Filosofia.1*(2).

Passos, E., & Escóssia, L. D. (2015). *Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade*. Porto Alegre: Sulina.

Petuco, D. (2010). *Redução de danos – outras palavras sobre o cuidado de pessoas que usam álcool e outras drogas*. Recuperado em 14 maio 2019, de <http://conselheiros6.nute.ufsc.br/ebook/medias/pdf/Redu%C3%A7%C3%A3o%20de%20Danos%20%E2%80%93%20outras%20palavras%20sobre%20o%20cuidado%20de%20pessoas%20que%20usam%20%C3%A1lcool%20e%20outras%20drogas.pdf>.

Pinto, J. M. (2018). O lugar da contingência na clínica e na pesquisa em psicanálise: mais ainda sobre o problema do método. In Ferreira, T., & Vorcaro, A. (Org). *Pesquisa e psicanálise: do campo a escrita* (pp. 63-78). Belo Horizonte: Autêntica.

Prates, A. L. (2012). Infância e autismo: entre a segregação e a concentração. *a peste: revista de psicanálise e sociedade e filosofia*, *4*(1).

Quinet, A. (2003). *A descoberta do inconsciente*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar.

Quinet, A. (2002). *As 4+ 1 condições da análise*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar.

Quinet, A. (2012). *Os outros em Lacan*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar.

Quinet, A. (2009). *Psicose e laço social: esquizofrenia, paranóia e melancolia*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar.

Reino, L. M. G., & Endo, P. C. (2011). Três versões do narcisismo das pequenas diferenças em Freud. *Trivium-Estudos Interdisciplinares*, *3*(2), 16-27.

Rodrigues, C. (2018). *Liberdade trágica, destino do sujeito*. In XVIII Jornada Corpolinguagem, X Encontro Outrarte, Campinas.

Rosa, M. (2010). Jacques Lacan e a clínica do consumo. *Psicologia Clínica*, *22*(1), 157-171.

Safatle, V. (2012). *Grande hotel abismo: por uma reconstrução da teoria do reconhecimento*. São Paulo: WMF Martins Fontes.

Safatle, V. (2018). *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

Safatle, V. (2011). Paranoia como catástrofe social: sobre o problema da gênese de categorias clínicas. *Trans/Form/Ação, 34*(2), 215-236.

Santos, M. (2009). *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. Rio de Janeiro: Record.

Santos, N. D. T. G. D., & Fortes, I. (2011). Desamparo e alteridade: o sujeito e a dupla face do outro. *Psicologia Usp, 22*(4), 747-770.

Santos, V. B. (2014). *Mulheres em vivência de rua e a integralidade no cuidado em saúde* (Dissertação de Mestrado). Programa de Pós-graduação em Psicologia, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, RS, Brasil.

Secretaria Nacional de Assistência Social. (2011). *Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à fome: Suas e população em situação de rua - Inclusão das pessoas em situação de rua no cadastro único para programas sociais do governo federal.* Recuperado em 14 maio 2019, de <http://mds.gov.br/central-de-conteudo/assistencia-social/cartilha-inclusao-das-pessoas-em-situacao-de-rua-no-cadastro-unico-para-programas-sociais-do-governo-federal>

Silva, M. L. L. (2006). *Mudanças recentes no mundo do trabalho e o fenômeno população em situação de rua no Brasil, 1995-2005* (Dissertação de Mestrado). Departamento de Serviço Social do Programa de Pós-Graduação em Política Social, Universidade de Brasília, Brasília, DF, Brasil.

Silveira, D. (2017). Metade dos trabalhadores brasileiros tem renda menor que o salário mínimo. Recuperado de https://g1.globo.com/economia/noticia/metade-dos-trabalhadores-brasileiros-tem-renda-menor-que-o-salario-minimo-aponta-ibge.ghtml.

Sófocles. (2005). *Antígone* (Clássicos Jackson, Volume XXII, trad. J. B. de Mello). Recuperado em 14 maio 2019, de <http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/antigone.pdf>.

Soler, C. (1989). *A clínica do real*. Revista da Clínica Freudiana.

Soler (2013). O desejo pelo pelo... *Revista do Campo do Fórum Lacaniano, Heteridade nº 11* – Os paradoxos do desejo. *Sucession Picasso.* Recuperado em 09 de outubro de 2018: https://www.champlacanien.net/public/docu/4/heterite11.pdf

Soler, C. (2012). *O inconsciente: que é isso* (Trad. Cícero Oliveira e Dominique Fingermann). São Paulo: Annablume.

Soler, C. (2009). O sujeito, o inconsciente e o tempo. *A peste, 1*(1), 185-194.

Soler, C. (2016). *O que faz laço*. São Paulo: Escuta.

Stabile, A. (2018). Policiais estupraram meninas durante a intervenção no Rio, aponta relatório da Defensoria Pública. Recuperado de: https://brasil.elpais.com/brasil/2018/10/02/politica/1538454557_419749.html

Tupinambá, G. (2014). A psicanálise é um trabalho? Uma profissão impossível e o conceito marxista de trabalho. *Tempo Psicanalítico*, *46*(1), 27-43.
Valas, P. (2001). *As dimensões do gozo* (Volume 67). Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar.

Ventura, R. (2009). Os paradoxos do conceito de resistência: do mesmo à diferença. *Estudos de Psicanálise*, (32), 153-162.

Zizek, S. (2003). *Bem-vindo ao deserto do real*! Boitempo, São Paulo.