

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS

Mestrado em Psicologia

NATHIÉLE ARAÚJO OLIVEIRA

ENTRE A *VIDA NUA* E O *AMOR FATI*:

**à que responde o lançar o corpo para a morte dos adolescentes envolvidos com a
criminalidade violenta**

Belo Horizonte

2017

NATHIÉLE ARAÚJO OLIVEIRA

ENTRE A *VIDA NUA* E O *AMOR FATI*:

à que responde o lançar o corpo para a morte dos adolescentes envolvidos com a criminalidade violenta

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia, da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como parte dos requisitos para obtenção do grau de Mestre em Psicologia.

Orientador(a): Jacqueline de Oliveira Moreira

Belo Horizonte

2017

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

O48e	<p>Oliveira, Nathiële Araújo</p> <p>Entre a vida nua e o amor fati: à que responde o lançar o corpo para a morte dos adolescentes envolvidos com a criminalidade violenta / Nathiële Araújo Oliveira. Belo Horizonte, 2017. 187 f.</p> <p>Orientadora: Jacqueline de Oliveira Moreira Dissertação (Mestrado) - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Psicologia</p> <p>1. Adolescentes e morte. 2. Medida socioeducativa. 3. Criminalidade. 4. Vida. 5. Liberdade. 6. Psicanálise. I. Moreira, Jacqueline de Oliveira. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Psicologia. III. Título.</p> <p>SIB PUC MINAS</p> <p>CDU: 343.95</p>
------	---

FOLHA DE APROVAÇÃO

Nathíele Araújo Oliveira

ENTRE A *VIDA NUA* E O *AMOR FATI*: à que responde o lançar o corpo para a morte dos adolescentes envolvidos com a criminalidade violenta

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação *stricto sensu* em Psicologia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Orientadora: Profa. Dra. Jacqueline de Oliveira Moreira

Área de concentração: Processos de subjetivação

Linha de pesquisa: Processos Psicossociais

Aprovada em 10 de março de 2017.

Banca Examinadora:

Profa. Dra. Jacqueline de Oliveira Moreira
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais
(orientadora)

Profa. Dra. Andréa Máris Campos Guerra
Universidade Federal de Minas Gerais

Prof. Dr. Carlos Roberto Drawin
Universidade Federal de Minas Gerais/FAJE

Belo Horizonte, 10 de março de 2017.

AGRADECIMENTOS

Ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, pela possibilidade de inserção do mestrado e realização deste trabalho de pesquisa. Em especial, à Marcelo, Cláudia e Diego, pela constante presteza e disponibilidade.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela concessão da bolsa de pós-graduação *stricto sensu*.

À minha orientadora, Professora Dra. Jacqueline de Oliveira Moreira, simplesmente pela pessoa que é. Pela acolhida, pelo constante apoio, pelo constante incentivo, pela paciência com as minhas neuroses, e por sempre estar do meu lado me incentivando a superá-las. Pelos elogios, pelo reconhecimento - que me é tão caro - pelo carinho e pela constante disponibilidade para a dissertação e também para as questões que a ultrapassavam. Agradeço a oportunidade de caminhar e aprender com você.

Ao professor Dr. Carlos Roberto Drawin por suas palavras sempre delicadas e compreensivas em relação ao meu uso, conforme o mesmo, enquanto uma caixa de ferramentas, da filosofia, da qual possuo ínfimo conhecimento, mas pela qual nutro uma especial paixão.

À professora Dra. Andréa Guerra, que é uma inspiração desde a graduação e que exerceu influência fundamental na minha escolha pela psicanálise, assim como suas idéias e produções foram estruturantes para o tema e estiveram sempre presentes no percurso e construção dessa dissertação.

À professora Dra. Luciana Kind do Nascimento, pelo amável e inspirador encontro.

Aos adolescentes que se dispuseram a participar da pesquisa, ofertando suas falas, e fazendo com que a mesma fosse possível. Que essa pesquisa seja uma forma de dar voz a cada um de vocês.

Aos funcionários do CSE Santa Terezinha, pela acolhida, pela solicitude e pela gentileza.

Ao meu companheiro Alexandre Borges Aloísio, que faz da palavra companheiro sua melhor definição. Por estar sempre ao meu lado, pelo constante apoio em minhas decisões e indecisões, pelo constante auxílio, por ofertar sua escuta que se mostrou por tantas vezes elucidativa e necessária. Agradeço a companhia amável e compreensiva que tem sido em minha vida.

À minha família, pelo suporte.

Muitas vezes, o que à primeira vista parece ser a morte, na realidade, observado com atenção, é a vida. E assim, muitas vezes, o que parece ser a vida é a morte.

(Erasmus de Rotterdam - Elogio da Loucura)

RESUMO

Essa dissertação buscou investigar os determinantes políticos e subjetivos que levam os adolescentes, diante da certeza do risco, a escolha de um destino que marca seus corpos enquanto seres para a morte, assim como indagar as significações dos adolescentes envolvidos com a criminalidade violenta acerca conceitos de vida e de morte. Entendemos, primeiramente, que o ato de colocar o corpo para morte é atravessado pelas dimensões política e subjetiva, mas que, tal como a banda de *moebius*, tais dimensões inscrevem-se em uma superfície infinita que figura pela impossibilidade de representar o dentro e o fora como espaços antagônicos. Se em uma face temos o sujeito do inconsciente e na outra o sujeito político, a ação sobre uma das faces interfere na outra de modo não equivale, mas operatório; pois trata-se aqui não de espaços avessos, mas de espaços intrinsecamente articulados. Expomos a hipótese de que, no plano político, é enquanto *homo sacer*, aquele que têm como condição de sua existência a *matabilidade*, que é construída a figura do jovem infrator pela sociedade, pois são vidas desnudadas de seus direitos políticos e de sua própria humanidade, reduzidos a corpos biológicos a serem eliminados. No que resistem a uma inclusão social apenas enquanto mão-de-obra descartável e barata, sua inclusão se afere negativamente, servindo a funcionalidade ideológica do inimigo. No plano subjetivo, buscamos abarcar a dimensão pulsional contida na escolha pelo crime. Aqui, desvelam-se as determinações da ordem do inconsciente, do pulsional e do gozo que deste lançar o corpo para a morte porta para os adolescentes. A partir do discurso dos adolescentes, apontamos então para uma nova tese: Se entendemos com Hannah Arendt e Giorgio Agamben que os conceitos de vida e morte não dizem de conceitos ontológicos, mas de conceitos políticos; os adolescentes nos mostram que tais conceitos, frequentemente entendidos enquanto antônimos, portam para os mesmos uma outra relacionalidade, a de que *o que se opõe a vida não é a morte, mas a ausência de liberdade*. Nisto, concluímos que o ato de colocar o corpo para a morte diz de um *fazer viver*, mas um *fazer viver* que, ainda que enquanto negação de uma *vida nua*, traz uma afirmação da vida enquanto uma vida que se almeja supostamente livre. Entretanto, entendemos que se a criminalidade aparece como possibilidade de exercício ilimitado da vontade, no que garante o acesso ao dinheiro, à visibilidade e as mulheres, articulando-se aos ideais de autonomia e independência consoantes à liberdade liberal, os adolescentes fazem uma escolha que os aprisiona ao se submeterem ao mandatário do crime. Se a escolha pela criminalidade pode ser entendida como um modo particular de subjetivação destes sujeitos, na medida em que os inscrevem em uma lógica de reconhecimento entre seus pares, podendo assim, sair da lógica do apagamento e da exclusão social, fazendo resistência a condição de *homo sacer* que lhe é imposta; enfatiza-se que tal modo de resistência não se exprime pela oposição a lógica estruturante, mas ao contrário, se exprime pela obstinação em inserir-se nesta. Se o discurso capitalista se constitui pela égide do gozo sem limites, trazendo a ilusão do tamponamento da falta pelos objetos mais-de-gozar, é sabido que a falta (re)existe por seu estatuto de objeto *a*. Assim, frente a falta insuportável, o sujeito assente a uma lógica que o mortifica, ofertando o próprio corpo ao sacrifício.

Palavras-chave: Adolescência, adolescente infrator, criminalidade, vida, morte, liberdade, psicanálise.

ABSTRACT

This dissertation attempted to investigate the political and subjective determinants that lead adolescents, in the face of the certainty of risk, to choose a destiny that marks their bodies as beings destined to death. It also attempts to inquire the meanings that adolescents involved with violent criminality attribute to concepts such as life and death. We understand, first, that the act of placing one's body before death is traversed by the political and subjective dimensions, considering that, analogous to the *Möbius* strip, such dimensions are inscribed upon an unending surface that embodies the impossibility of representing the inside and the outside as opposing planes. If on one side we have the subject of the unconscious, and on the other, the political subject, the action on one of the sides interferes on the other, not in an equivalent manner, but in an operatory mode; it is not a matter of inverted dimensions, but instead, of intrinsically articulated dimensions. We expose the hypothesis that, on the political plan, the image of the juvenile offender is built by society upon the figure of the *homo sacer*, whose condition of existence is the very possibility of being killed. Such association is justified considering the fact that the young offender's political rights, as well as his own humanity, are withdrawn, reducing him to a biological body, and making him prone to being eliminated. As the juvenile offenders resist this sort of social inclusion, which considers them merely as cheap, disposable manpower, their inclusion is negatively assessed, contributing to the enemy's ideological functionality. On the subjective plan, we attempt to encompass the dimension of the drive that is present in the choice of crime. We find, thus, unveiled, the determinants concerning the unconscious, the drive, and the *jouissance* comprised in the adolescents' motion of launching oneself towards death. Drawing from the adolescents' discourses, we point out to a new thesis: If we understand, along with Hannah Arendt and Giorgio Agamben, that the concepts of life and death are not ontological, but political notions, the adolescents show us that such concepts, frequently understood and antonyms, convey, to them, a different relationship. According to their view, *what is opposed to life is not death, but the absence of freedom*. Hence, we conclude that the act of placing one's body before death expresses a way of *making one live*, which even though it may constitute a way of denying a *bare life*, carries an affirmation of a life that intends to be supposedly free. However, we understand that if criminality is displayed as a possibility to exercise one's will unlimitedly, given that it grants access to money, to visibility and to women, articulating itself to the values of autonomy and independence, in consonance with the liberal notion of liberty, the adolescents make a choice that imprisons them, as it submits themselves to whoever orders them to commit the crime. If the choice of crime can be understood as a particular mode of subjectification by these subjects, inasmuch as it inscribes them in a dynamic of acknowledgment among their peers, making it possible to exit the logic of the erasure and the social exclusion, and working as a mode of resistance against the condition of *homo sacer* imposed upon them, we emphasize that such mode of resistance does not entail an opposition to the structuring logic, but, on the contrary, is displays an obstinacy to being included in it. If the boundless *jouissance* is the cornerstone of the discourse of the capitalist, promoting the illusion of

occluding the lack through surplus-enjoyment objects, it is known that the lack (re)exists, due to its status as object petit *a*. Thus, in the presence of the unbearable lack, the subject yields to a logic that mortifies him, making him offer his own body to sacrifice.

Key-words: Adolescence, juvenile offender, criminality, life, death, liberty, psychoanalysis.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	13
2. ENTRE A <i>VIDA NUA</i> E O <i>AMOR FATI</i>	21
2.1. A guerra como sistema de vida perante uma condição de <i>homo sacer</i>	21
2.2. Sobre as representações de vida e de morte.....	27
2.3. O lançar o corpo para a morte enquanto afirmação de uma existência	32
2.4. A afirmação máxima da vida: <i>o amor fati</i>	38
3. A VIOLÊNCIA COMO DECLÍNIO DO POLÍTICO.....	42
3.1. A pluralidade como a condição de toda a vida política e seu declínio na política contemporânea.	43
3.2. O que é uma vida? Sobre normatividade e reconhecimento.....	58
3.3. Sobre a precaridade universal e o reconhecimento desigual.	68
3.4. A Construção do Inimigo.....	73
4. A CRIMINALIDADE COMO SISTEMA DE VIDA: da relação com o Outro como modo de inscrição no laço social.....	86
4.1. Metodologia	87
4.2. Ausência paterna: do desenlace com o pai ao enlace com o crime.	98
4.3. Amor só de mãe.	106
4.4. Encontro com o Real do sexo	113
5. SOBRE O TEMPO.....	122
5.1. O tempo próprio da adolescência.....	122
5.2. O tempo na psicanálise	129
5.3. Sobre o tempo que se realiza no ato.	135
6. SOBRE A VIDA QUE NÃO SE OPÕE A MORTE, MAS A AUSÊNCIA DE LIBERDADE	150
6.1. A liberdade na era do individualismo	152

6.2. O exercício da liberdade enquanto negação do Outro: sobre a liberdade que escraviza.....	154
CONSIDERAÇÕES FINAIS	170
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	174

1. INTRODUÇÃO

A mortalidade violenta vem se apresentando em número crescente, contudo, encontra-se marcada por uma característica específica, suas vítimas, em sua grande e crescente maioria, são jovens negros do sexo masculino, moradores das periferias e áreas metropolitanas dos centros urbanos. (WASELFISZ, 2013). Marcados por um contexto diário de violência, são jovens que encontram na força policial – predominantemente punitiva e exterminadora – sua única representação do Estado.

Segundo dados do Mapa da Violência (WASELFISZ, 2013), as principais causas de morte entre a população jovem se dá pelas denominadas causas externas – as quais atribuem as mortes por homicídio, acidentes de transporte e suicídio. Entre 1980 e 2012, verificou-se que, enquanto entre os jovens, 62,9% das mortes deviam-se a causas externas, este mesmo percentual possui representatividade de apenas 8,1% na população não-jovem. Desmembrando as chamadas causas externas entre a população jovem, verifica-se que, deste total de 62,9%, 28,8% são referentes a óbitos causados por homicídio, fator responsável por apenas 2% das mortes por causas externas na população não-jovem.

Os dados ainda mostram que a taxa de mortalidade por homicídio entre a população jovem possui cor e sexo explicitamente marcados. Em 2012, entre a população jovem, 93,3% das mortes por homicídio correspondem a vítimas do sexo masculino, revelando um índice de mortalidade 14 vezes maior em relação a vítimas do sexo feminino. Em relação à cor, em 2002, tem-se um percentual de 79,9% a mais de mortes envolvendo a população negra em relação à população branca, índice que acende para 168,6% em 2012, resultando um aumento de 111% durante o período citado.

Sabe-se que, para além da violência enfatizada pela mídia, que destaca uma dicotomia radicada na vitimização do cidadão enquanto sujeito de direito, e na condenação da juventude periférica enquanto delinquente, há uma outra forma de violência, legitimada pelo Estado e pela sociedade, que ocorre dentro das paredes isoladas dos aglomerados, e acomete grande parte da população jovem, negra e pobre pertencente à estas sociedades paralelas. O extermínio destes jovens, seja pela polícia, seja pela rivalidade inerente à

própria dinâmica do tráfico, expõem estes jovens como um corpo marcado para a morte, conferindo certa banalidade à vida destes indivíduos, uma *vida nua* de direitos políticos e da própria humanidade.

Acerca da noção de delinquência, nota-se que o indivíduo considerado delinquente é julgado não apenas por seu ato, mas por sua história de vida. Para Foucault (2003), a construção de tal biografia cria uma lógica que faz existir o criminoso antes do crime, pois o que se julga não é o ato, mas os determinantes inseridos na história do sujeito que o levaram ao crime. Tal construção, além de diminuir a responsabilidade do sujeito diante do ato, o marca em uma noção de perversidade e periculosidade, naturalizando a relação do sujeito com o crime.

Essa noção de periculosidade e perversidade retira dos indivíduos seu caráter humano, os excluindo da sociedade civil no âmbito político e do direito. Por seu caráter anômalo, o conceito de delinquência naturaliza e torna aceitável o exercício da própria violência contra estes indivíduos, legitimando a punição e a exposição destes corpos para a morte.

Na teoria política de Giorgio Agambem (2010), encontramos a figura do *homo sacer*, para dizer aqueles que têm como condição de sua existência a *matabilidade*. A figura do *homo sacer*, retirada por Agambem (2010) do direito romano arcaico, diz das pessoas que, em razão de terem cometido determinado delito, são colocadas para fora da jurisdição humana, sem, contudo, ultrapassar para a divina. Assim, a vida do *homo sacer* se insere na vida política através de sua própria exclusão, portando uma vida matável sem que isto impute pena de homicídio e nem celebração de um sacrifício. Destituído de sua humanidade, contudo, sem alcançar o campo do sagrado, a figura do *homo sacer* encontra-se fora do âmbito político, existindo apenas enquanto *vida nua*, mera existência biológica.

Buscando realizar uma intersecção entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico de poder, Agambem (2010) utiliza-se do conceito de soberania apresentado por Carl Schmitt, e enuncia a posição do soberano enquanto posição *sur generis* de legislar, aquele que tem o poder de criar o ordenamento jurídico. Ao legislar sobre a *vida nua*, o poder soberano lhe dá existência política. Dessa forma, a existência política não passa mais apenas pelo crivo da linguagem, mas pela autoridade do Estado enquanto poder soberano, marcando uma exclusão da vida nua, puramente biológica.

Assim, o poder soberano funda tanto uma legislação quanto um *Estado de Exceção*, traçando a normalidade e a anomalia na vida social.

A este controle da vida biológica e política pelos mecanismos de poder, Foucault denomina biopolítica, e afirma sua ação pelo objetivo de gerar corpos dóceis e disciplinados. Já Agambem (2010) a define enquanto tanatopolítica, pois diz do poder do soberano em decidir qual vida pode ser matável e qual vida pode ser vivida. Deste modo, apesar de no âmbito jurídico o direito fundamental que toda e qualquer pessoa detém apenas por seu caráter humano ser o direito a vida, apenas as vidas vividas sob a disciplina dos mecanismos de poder do soberano podem ter uma existência política.

Expomos então a hipótese de que é enquanto *homo sacer* que é construída a figura do jovem infrator pela sociedade (VICENTIM, 2004; ENDO, 2011; MALVASI, 2011), pois são vidas desnudadas de seus direitos políticos e de sua própria humanidade. Por não serem corpos dóceis, são corpos expostos à morte, uma morte pedida e avalizada socialmente.

Contudo, para além do recorte social que tais dados apontam, associando a violência à população negra e pobre, faz-se necessário também compreender os motivos psíquicos que levam os adolescentes envolvidos com a criminalidade violenta a se lançar para a morte. Acreditamos que tal compreensão não pode se dar de outra forma que não através da escuta, pois apenas o saber construído a partir da fala do próprio sujeito pode fazer girar seu discurso e produzir novas formas de estar no mundo que não através da mortificação do corpo. Propomos que, através da escuta destes sujeitos, possam-se construir novas formas de intervenção que faça girar o discurso de violência e morte a qual estes jovens encontram-se submetidos, e assim possibilitar novas formas de existência distintas da violência e da criminalidade.

Frente à averiguação de uma banalidade da vida dos jovens envolvidos com a criminalidade, apresenta-se a hipótese de que o ato de colocar o corpo para a morte, seja nos conflitos com a polícia, seja nos conflitos entre grupos rivais, diz não de uma aceitação desta banalização da vida, mas de uma retomada do controle acerca da própria existência. Seria o colocar o corpo para a morte um *fazer viver* enquanto negação de uma *vida nua* e a afirmação da vida enquanto *amor fati*?

É através dessa pergunta que se estruturou o primeiro capítulo dessa dissertação: “Entre a vida nua e o *amor fati*”. Aqui, buscamos, através de revisão literária, articular os sentidos que a criminalidade porta para os adolescentes envolvidos no tráfico de drogas enquanto um sistema que rege a vida e a morte destes jovens. Enfatiza-se, neste capítulo, a importância do significante “*guerra*” enquanto significante do conflito armado que se estabelece entre os jovens. A “*guerra*” diz, enquanto um sistema de vida, deste “circuito de trocas, satisfação, risco e segurança, imagens e semblantes que coletivizam, em torno de um pacto apoiado em regras comuns, rígidas e não dialetizáveis” (GUERRA, 2011, p. 246). Mas também se inscreve em uma outra lógica, que a ultrapassa, a do poder soberano que decide qual vida pode ser matável e qual vida pode ser vivida.

Assim, se a escolha pela criminalidade se inscreve para os adolescentes enquanto um sistema de vida, na medida em que possibilita a entrada em uma rede simbólica marcada por signos de poder, força, virilidade e masculinidade; a própria condição de *homo sacer* aparece também como predicado para a inserção dos adolescentes no tráfico. Contudo, entendemos que a escolha pela guerra, e o que isto implica lançar o corpo próprio à morte, diz não de um desejo de destruição de si, mas de um desejo que se revela como um empuxo à vida, de um desejo de reconhecimento, de um desejo que se nega a ocupar o lugar de resíduo social, e que revela uma potência criativa na tentativa de afirmar uma outra existência.

Para elucidar essa dimensão do lançar o corpo para a morte enquanto afirmação da existência, utilizamos das análises feitas pelo antropólogo David Le Breton e pelo psicanalista Phillipe Lacadée acerca das condutas de risco em adolescentes enquanto tentativa de aferir sentido a própria existência, em que, frente a impossibilidade em conferi-lo através da palavra, o próprio corpo é colocado em ato a fim de confirmar-lhe a existência. Já a escolha pelo conceito Nietzscheano *amor fati* se dá pela sua significação enquanto amor e aceitação da própria vida, a máxima afirmação da existência, mesmo em sua dimensão trágica. Trata-se não de resignar-se diante da vida, mas de afirmá-la enquanto potência. Acreditamos que, o colocar o corpo para a morte destes jovens - ainda que não evoque a para a transvalorização dos valores vigentes - não constitui uma aceitação passiva da vida, pelo contrário, evidencia sua luta pela vida, marcando a instauração de uma existência que se recusa a submissão a uma *vida nua*.

Nosso segundo capítulo foi construído diante do seguinte questionamento: Partindo do pressuposto comum da vida enquanto bem supremo, ou seja, que o valor da vida é ontológico, isto é, encontra referência apenas em si mesmo, questionamos, porque há vidas matáveis? Porque algumas vidas são matáveis sem que isso implique lamento ou luto para grande parte da sociedade, e mais ainda, porque a morte é colocada a essas vidas como imperativo, ou seja, são vidas não apenas matáveis, mas é solicitado e exaltado o seu extermínio?

Diante do outro enquanto matável, perguntamos, com Arendt, qual a condição humana? A condição humana, diz Arendt, aquilo que é especificamente humano, e nos diferencia dos animais, é a possibilidade de existência política. Sendo a vida humana caracterizada por sua pluralidade, a política se coloca como uma necessidade à organização social como forma de garantir a igualdade política mediante a diversidade apresentada pelos membros da *polis*. Desta forma, o fundamento da política está na diversidade humana e refere-se à organização dos seres diversos em torno de um mesmo plano, que é a garantia da liberdade e da singularidade. Trata-se da organização da diversidade a fim de garantir a igualdade política de direitos a todos, pois a política não é algo inerente ao homem, mas algo que surge diante da relação que estabelecem entre si. Assim, a política garante a vida, em sua pluralidade inata, e a liberdade, em comum acordo, do Eu e do outro. O plano político é o plano de iguais, enquanto sujeitos de direito, mas diversos, enquanto condição humana. (ARENDR, 2006)

Enfatizamos então, conforme Hannah Arendt e Giorgio Agamben, que o conceito de vida e morte não trata de conceitos ontológicos, mas de conceitos políticos, que tem seu sentido contido não em si mesmo, mas condicionado às relações de reconhecimento. Duarte aponta para a falácia do caráter sagrado da vida como núcleo do direito humano fundamental, apontando que, por sua condição política, a sacralidade da vida diz de sua própria exposição à morte, e que o poder soberano fundamenta-se justamente em traçar o limite entre a vida que pode ser vivida e a vida que pode ser eliminada. Assim, a condição de uma vida ser ou não matável encontra-se dependente a condição desta vida ser ou não reconhecida. Diante dessa suposição, surge-nos outro questionamento, o que faz com que certas vidas sejam reconhecidas e outras vidas sejam denegridas? Com Butler (2015), entendemos que a condição de ser reconhecido encontra-se dependente

do cumprimento de determinados enquadramentos normativos que ditam os critérios de reconhecimento, sendo tais critérios mutáveis e condicionados aos padrões sociais e culturais vigentes.

Entendemos que na sociedade contemporânea é a lógica do consumo que se estabelece como pressuposto às condições de reconhecimento. Em uma sociedade onde a identidade social se confunde com a possibilidade de acesso aos objetos, aqueles que são pobres demais para a dívida capitalista (CARMO, 2011) acabam por ter denegado o reconhecimento, tornando-se vidas matáveis, vidas sem valor. Frente a ausência de reconhecimento que os recobre, essas vidas são tomadas enquanto uma negatividade frente a positividade que as vidas reconhecidas representam. Tomados pelo nome do pior, são tidos enquanto ameaça as vidas reconhecidas, sendo a eles destinada toda a pulsão agressiva intrinsecamente humana, mas que necessita da figura de um inimigo para que não seja derramada entre os iguais.

Contudo, ainda que matáveis, e efetivamente mortos, os adolescentes (r)existem. Resistem no que negam a condição de resíduo do capitalismo, tentando afirmar a própria existência e aferir-lhe algum reconhecimento. Resistem no que não cessam de existir, não cessam de repetir e de se repetir nos próprios atos. Ainda que afirmando a lógica de consumo, ainda que busquem não a expansão das condições de reconhecimento, mas que sua ação seja voltada, conforme Arendt, não para a produção do novo, mas para a reprodução dos padrões excludentes, eles ainda (r)existem. No que a vida se configura enquanto condição política, essa condição nos responde não apenas por os adolescentes são matáveis, mas também porque eles vivem.

A partir da escuta dos adolescentes, os capítulos seguintes se estruturam pela tentativa de desvelar a dimensão subjetiva - enquanto aquilo que é atravessado por determinações da ordem do inconsciente, do gozo e pulsional - que deste lançar o corpo para a morte porta para os adolescentes. Perguntamos, em que posição encontram-se esses sujeitos ao lançarem a vida em um destino quase certo de morte? Ainda que a escolha pela guerra não se traduza em um desejo de morte, há que responde uma escolha de vida que estabelece com a morte um envolto tão próximo?

No que a criminalidade é apontada enquanto um sistema de vida para os adolescentes, tal colocação evoca de forma imprescindível a necessidade de discorrer acerca do laço social para os adolescentes aqui entrevistados. Esta é a proposta do capítulo três, *A criminalidade como sistema de vida*. Em pesquisa acerca do laço social em adolescentes envolvidos com o tráfico de drogas, Guerra e Neto (2012) explicitam a existência de uma forma de ocupação do campo do Outro, marcada pela intermitência entre laço e desenlace. Os autores apontam que no campo do laço aparecem elementos estruturais tais como a mãe, a gangue, os filhos e a namorada, enquanto do campo do desenlace, aparecem a figura do pai ausente, a rivalidade entre as gangues e o abandono escolar.

No discurso dos adolescentes aqui entrevistados, encontramos o tema da ausência paterna enquanto ponto de repetição que marca a história de vida destes sujeitos e porta certa relação com a escolha que estes fazem pelo crime. Em contraponto a repetição exposta na carência paterna, aparece no discurso dos adolescentes um outro ponto de repetição, desta vez localizado na figura materna. A mãe, ao contrário do pai, aparece aqui como ponto de exceção - no que o sujeito encontra-se excluído do campo do Outro social e no que marca a carência paterna - a figura da mãe é reconhecida como a única que aparece ofertar ao sujeito um lugar de amor. A mãe aparece no discurso dos adolescentes como a única mulher capaz de amor verdadeiro, e conseqüentemente, também como a única mulher a qual se dedica o verdadeiro amor.

A proximidade da morte também aparece no discurso dos adolescentes em constante relação com os conflitos e questionamentos que insurgem mediante a emergência de um real impossível de inscrever, a metáfora da não-relação sexual. Ao exibirem condutas tidas como de risco, os adolescentes aparecem responder ao que é ser um homem; fixados sob um semblante de guerreiro, respondem ao enigma do real do sexo identificando-se à um imaginário de hipermasculinidade, e articulam com a identidade fornecida pelo crime respostas às inquietudes próprias da adolescência.

Já os dois últimos capítulos foram destinados à discussão sobre o *Tempo e Liberdade*, discorrendo primeiramente, sobre o tempo próprio da adolescência e, para além, acerca da subjetivação particular do tempo para os adolescentes entrevistados e como tal subjetivação encontra sentido em suas significações particulares de liberdade. Aqui aparece o tempo da adolescência enquanto o tempo do presente, do imediato, do

instante, mas também o tempo suspenso, o fora do tempo, que no que está fora da relação com o outro, aponta como o tempo eterno da angústia, um tempo de morte.

Este tempo vivenciado enquanto um tempo de morte, ou um fora do tempo por sua dimensão de solidão encontra esclarecimento no próprio sentido de liberdade aferido pelos adolescentes. Tal sentido foi trabalho em nosso último capítulo, o capítulo cinco, no qual, dentre os achados da pesquisa, apresentamos uma nova hipótese, a de que o que se opõe a vida não é a morte, mas a ausência de liberdade. Se vida e morte são usados frequentemente enquanto antônimos, os adolescentes apontam para uma outra relacionalidade entre os termos, a de que o que se opõe a vida não é a morte, mas a ausência de liberdade. Se apenas a vida livre é entendida como a vida verdadeira, o lançar o corpo em ato encontra sentido nessa busca por uma vida verdadeiramente livre.

Se a hipótese inicial que embasou essa pesquisa encontra-se referenciada em nosso primeiro capítulo, e estrutura-se a partir da pergunta: Seria o colocar o corpo para a morte um *fazer viver* enquanto negação de uma *vida nua* e a afirmação da vida enquanto *amor fati*? Entendemos que sim, o ato de colocar o corpo para a morte diz de um *fazer viver*, mas um *fazer viver* que, ainda que enquanto negação de uma *vida nua*, traz uma afirmação da vida supostamente livre.

Contudo, no que o sentido de liberdade aqui aferido - condizente ao conceito de liberdade liberal dos autores do liberalismo - diz de um sentido de liberdade entendido enquanto exercício ilimitado da potência e do querer, na ânsia por uma liberdade absoluta, os adolescentes tomam a liberdade enquanto um imperativo. Se a criminalidade aparece como possibilidade de exercício ilimitado da vontade, no que garante o acesso ao dinheiro, à visibilidade e as mulheres, articulando-se aos ideais de autonomia e independência consoantes à liberdade liberal, os adolescentes fazem uma escolha que os aprisiona ao se submeterem ao mandatário do crime. No que o tráfico apresenta uma lógica despótica, estruturado por uma lei totêmica, erradica-se a dimensão do desejo enquanto possibilidade de manifestação da liberdade. Recusando-se a uma vida amputada de liberdade, aos adolescentes resulta perder a vida.

Ao final, apresentamos nossas conclusões e considerações e buscamos também destacar os pontos que restam em aberto nesta dissertação e que podem servir como motor para a proposição de novos trabalhos sobre o tema.

2. ENTRE A VIDA NUA E O AMOR FATI

2.1. A guerra como sistema de vida perante uma condição de homo sacer

A criminalidade e a violência têm se presentificado como temas de acentuada relevância para a sociedade contemporânea, especialmente os atribuídos à adolescentes. A associação de adolescentes a comportamentos violentos e a criminalidade, especialmente em sua vinculação ao tráfico de drogas é frequentemente agregada a uma condição de perversidade e periculosidade do outro, marcando o sujeito em uma lógica discursiva que o identifica enquanto inimigo, e com isso, autoriza sua exclusão do cenário social e os marca pelo lugar de exceção enquanto uma *vida nua* (VICENTIM, 2004; ENDO, 2011; MALVASI, 2011).

A criminalidade que se expressa associada à juventude periférica encontra um cenário expressamente marcado pela exclusão social, refletindo o excesso resultante de uma sociedade em que a lei e a segurança sobrevêm articulados à possibilidade do consumo. Ainda que a sociedade moderna seja marcada pela restrição da liberdade em prol da segurança (BAUMAN, 2004; FREUD, 1930), este mínimo de segurança recai apenas sob a população consumista, pois, fundada em uma lógica capitalista, o Estado irá garantir a segurança e a existência política apenas aqueles que possam ser identificados como consumidores.

Em uma sociedade marcada pela pulverização dos referenciais culturais, assiste-se a um declínio da tradição enquanto referencial do sujeito no mundo, e sua substituição pela lógica dos objetos enquanto afirmação de uma identidade social (BAUDRILLARD, 1995; CANCLINI, 2006). Se a condição de pertencimento e reconhecimento na sociedade contemporânea se traduz pela possibilidade de acesso aos objetos, a possibilidade do consumo não se coloca de maneira igualitária para todos. Assim, a violência e a criminalidade se apresentam como um meio possível de acesso aos objetos àqueles que são apartados da lógica do consumo, portanto, das lógicas de pertencimento e de reconhecimento sociais, buscando, através do acesso aos objetos, garantir sua inserção no laço social.

Contudo, ainda que a criminalidade se expresse pela finalidade do pertencimento e do reconhecimento sociais, a entrada no tráfico assinala também a entrada em uma lógica de extermínio, que marca o destino dos sujeitos em uma dimensão trágica, colocando seus corpos em um encontro com o real da morte. Assim, questionamos o que levaria estes sujeitos a escolha de um destino atravessado pela tragédia, que marca seus corpos enquanto seres para a morte, mesmo sabendo dos riscos inerentes a esta escolha?

Ao interrogar o envolvimento de adolescentes com o tráfico de drogas, Martins (2014) aponta a importância do significante “guerra”, trazido pelos próprios adolescentes, para dizer da disputa armada na qual se inserem através do tráfico. Ainda que não corresponda ao conceito de guerra em seu caráter totalizante, tal significante não pode ser ignorado, pois, segundo a autora, ouvir sobre a “guerra” é ouvir sobre um sistema que rege a vida e a morte destes jovens, e dar ao significante sua devida importância, possibilita conhecer e reconhecer o sujeito naquilo que traz como resposta criativa, destacando a dimensão positiva que seu ato porta.

Rubim (2008) também assinala a importância em destacar a guerra ao problematizar a relação dos adolescentes com a criminalidade, pois é na guerra que se dá o anúncio da morte, é na guerra que a morte adquire sua dimensão hiper-real.

Na leitura da experiência de adolescentes envolvidos com o tráfico de drogas, Guerra (2011) irá estabelecer uma diferenciação entre a guerra, marcada pela posição político-cultural na qual se compreende uma estrutura soberana do extermínio, e que marca os adolescentes na posição de *homo sacer* (AGAMBEN, 2004); e a *guerrinha*, que marca a dimensão imaginária do fenômeno. Segundo Guerra (2011), a *guerrinha* "cria um circuito de trocas, satisfação, risco e segurança, imagens e semblantes que coletivizam, em torno de um pacto apoiado em regras comuns, rígidas e não dialetizáveis, um sistema de vida" (GUERRA, 2011, p. 246).

Dessa forma, para além da inscrição imaginária em um sistema de rivalidades que aparece relativo aos conflitos inerentes a dinâmica do tráfico, que Guerra (2011) denominou por *guerrinha*, “há uma outra Guerra na qual esses jovens se inserem enquanto seres para a morte” (GUERRA, 2011, p. 244). Uma guerra que se inscreve pela dimensão simbólica do discurso, onde o poder soberano decide quais vidas podem ser vividas. Assim,

A participação do jovem na guerra do tráfico está, pois, relacionada, por um lado, com as soluções contingentes que cada um encontra para fazer-se reconhecido diante do Outro. Por outro lado, se mudamos o foco de nossa visada, podemos apreender, de forma subjacente, uma espécie de destino normativo que a posição que ocupam no laço social comporta. (BISPO, 2015, p. 112)

Diante de uma guerra que se impõe pelo discurso, fazendo ultrapassar o conflito intersubjetivo do tráfico, a escolha pela guerra não corresponde a uma escolha livre, mas ao contrário, expõe uma escolha forçada, pois, conforme Martins (2014), não se escolhe entrar no que já se está dentro.

Ao discorrer sobre os motivadores de entrada no tráfico, Saporì (2012 *apud* MARTINS, 2014), afirma que os jovens entram no tráfico buscando trabalho, renda e reconhecimento; tal posição também pode ser verificada em Zaluar, 2012; Zaluar, 2014; Soares, 2011, Biondi, 2010 (*apud* MARTINS, 2014), no que apontam o ingresso no tráfico como possibilidade de obtenção de respeito, estima, proteção, reconhecimento e status, significando a entrada em uma rede simbólica marcada por signos de poder, força, virilidade e masculinidade. Para Rubim (2008), as justificativas apresentadas pelos adolescentes para sua inserção na criminalidade se organizam a partir dos paradigmas pós-modernos associados à espetacularização da imagem e a visibilidade fornecida pelo crime, sinalizando à fama midiática causada pela infração no que esta produz um imaginário de imortalidade.

Contudo, a própria condição de *homo sacer* aparece como predicado para a inserção dos adolescentes no tráfico, a violência inerente ao território, enquanto um cenário marcado pela vulnerabilidade e pela ausência de direitos, onde os sujeitos são criminalizados pela própria condição de pobreza, marca uma exclusão não apenas do âmbito do consumo, mas do próprio âmbito da cidadania. Para além dos motivadores contingentes, existe uma causalidade que se refere ao laço social, à estrutura discursiva presente na sociedade, que os pressiona a uma escolha forçada. É a violência que se estabelece previamente à que se responde, também, pela violência. Assim, a violência sofrida se transforma em violência ofertada.

Martins, Guerra e Canuto (2015) apontam que este sistema de trocas encontra-se presente também na rivalidade inerente a própria dinâmica do tráfico, e irão aproxima-la da noção de reciprocidade presente em Lévi-Strauss. Tal noção diz de um princípio,

presente nas sociedades primitivas, que se estabelece pela troca de dons recíprocos a fim de garantir a propagação da vida, enquanto a rivalidade do tráfico marca uma reciprocidade provocada pela troca de assassinatos instalada e predicada pela guerra. Assim, a reciprocidade presente no tráfico marca uma subversão da lógica presente em Lévi-Strauss, pois enquanto esta serviria a propagação da vida, a guerra do tráfico serviria ao extermínio pela propagação da morte. A reciprocidade no tráfico diz de uma reciprocidade da própria violência, onde, diante da violência, se responde com uma violência ainda maior. Ante um início místico, a lógica da guerra se perpétua enquanto uma verdade a qual não se pode recusar. Adquire valor de dogma naquilo que não se questiona, apenas se repete.

Guerra é guerra. Ele [Chefe] conta que seu irmão foi assassinado pelas costas quando falava no orelhão. Foi morto pelo Motoqueiro (um inimigo qualquer da gangue rival que passa atirando de capacete, muitos assassinatos ocorreram desta maneira). Dizem que o assassino confundiu irmão com irmão, a bala era para ele. Isso sempre acontece nas famílias, mas dessa vez não deveria, pois "*O irmão nem era envolvido com o tráfico*". É vírus essa guerra. Agora, Chefe vai arrumar um menor para matar o assassino de seu irmão no Ano Novo. Sempre no Ano Novo, pois é a festa de paz no morro. Só que, se ele matar, alguém também virá para cobrar. Ciclo mortífero. Espécie de reciprocidade de gentilezas, um presente dado será um presente recebido, pode esperar o seu. (MARTINS, 2014, p. 81)

Sobre os elementos identitários ofertados aos adolescentes por sua inserção na criminalidade, Zaluar (*apud* MARTINS, 2014; RUBIM, 2008) desenvolveu o conceito de "*ethos guerreiro*", marcado por um imaginário de hipermasculinidade que se traduz em um laço social marcado por uma sociabilidade violenta, em que se enfatiza a disposição para a luta e para o conflito; pela virilidade e sua significação na garantia de acesso às mulheres; e por suas representações "regularmente relacionadas ao poder, e à busca de domínio sobre o outro". (MARTINS, 2014, p. 56).

Aponta-se ainda para a fixidez que tal semblante assume para os adolescentes. Ao questionar os jovens da pesquisa (GUERRA, 2011) sobre o que mais existia além da guerra, o que se revela é uma impossibilidade de dizer. Ao tentar afirmar uma outra existência para além da guerra, o sentido se esvai e a palavra paralisa. Os jovens dizem não entender a pergunta, que se repete sem que ninguém ouse apontar uma saída para além do semblante. Ao falar da guerra para falar de si, o sujeito responde pela leitura que faz do desejo do outro, se é a guerra que o diferencia, se é a agressividade e a

violência que os marca enquanto singulares, é por este semblante que irá tentar responder ao desejo do outro, é por este semblante que irá tentar ser reconhecido.

Porém, ainda que a figura centrada no *ethos guerreiro* aponte para um gozo pleno, no que viabiliza o acesso as mulheres e no que assinala o domínio e a subjugação do outro, o que se revela é a submissão irrestrita à uma lei despótica, e um gozo que é suprimido pela obediência servil ao pai, localizado na figura do chefe do tráfico.

Deste modo, a guerra, enquanto um mecanismo de formação grupal, fornece elementos para que o sujeito se reconheça e seja reconhecido por seus pares, no que oferece novos significantes com os quais o adolescente possa se identificar, favorecendo sua inscrição social. Contudo, o pertencimento ao tráfico também se traduz pelo aprisionamento a uma ordem de ferro, que esvazia o sujeito em sua dimensão desejante e o aprisiona em um discurso mortífero (TEIXEIRA, 2009). A guerra, portanto, está ligada tanto a pulsões destrutivas quanto a laços de amor, ela funda uma relação de agressividade com o grupo externo no mesmo movimento que provoca uma relação de aproximação e amor com o grupo próprio.

Ainda que o reconhecimento emergja como articulador central para o envolvimento dos adolescentes com a criminalidade, o que se verifica não é o reconhecimento destes sujeitos, mas seu conhecimento - no que passam a ser conhecidos por uma sociedade que antes os tinham como invisíveis; uma visibilidade - no que esses escapam a invisibilidade prenunciada aos papéis de subserviência. No que resistem a uma inclusão social apenas enquanto mão-de-obra descartável e barata, (CARMO, 2011) eles se fazem visíveis, ainda que pelo nome do pior.

Diante da recusa de reconhecimento simbólico desses jovens, ante o desprezo e indiferença a que são submetidos (mais acentuada ainda ante as desigualdades sociais do cenário brasileiro), é esperado que a instância da lei se faça valer pela força bruta, que eles busquem inventar outros espaços, um deslocamento de lugar, o que permite definir o delinquente juvenil como um 'desalojado que busca de forma exacerbada um atalho de reconhecimento' (OLIVEIRA *apud* VICENTIN, 2005, p. 2011) e o delito juvenil como a busca (exacerbada) de autonomia. Embora seja demandado a escolher entre as duas formas dominantes de laço social, a reivindicação e o conformismo, ele identifica um terceiro modo entre exigir e resignar-se: a infração, misto de subversão do poder do outro e busca de tutela social. (VINCENTIN, 2005 *apud* MARTINS, 2014, p.70)

Dessa forma, ainda que a entrada no tráfico se configure como uma tentativa de instaurar um limite pela inscrição da lei, mesmo que despótica; e também como tentativa de se aferir o reconhecimento, tal tentativa fracassa no que reenvia os sujeitos ao lugar de exclusão, configurando uma circularidade que os reenvia ao encarceramento ou à morte.

Bispo (2015), ao discorrer sobre a dialética do reconhecimento presente em Hegel, enfatiza que esta luta até a morte deve realizar-se no plano imaginário, ou seja, é preciso que a morte não se realize, pois a morte cessaria o próprio movimento dialético, ao que afirma: “A vida é o veículo por meio do qual se pode obter qualquer reconhecimento, que se torna inviabilizado com a realização da morte.” (BISPO, 2015, p. 125) Ainda que a rivalidade vivenciada pelos adolescentes os marque pelo enfrentamento da morte, a lógica que se estabelece não é a do reconhecimento, mas do inimigo. O sujeito se coloca não como aquele que encara e sustenta a própria morte, mas como aquele que a teme, e por temer a própria morte, elimina o outro, impossibilitando que este o reconheça.

De tal modo, a inserção que se tenta pela via do crime, marca os adolescentes infratores em uma lógica de dupla exclusão, primeiramente por seu próprio pertencimento as camadas excluídas da sociedade, por essas não partilharem da possibilidade de acesso aos objetos de consumo; e, na tentativa de retirar-se desta lógica de exclusão pela inserção em uma lógica que, ainda que transgressora, garanta o acesso aos objetos, o lugar de exclusão destes sujeitos é reafirmado em uma dimensão dupla, em sua condição de resto da lógica capitalista e pelo desvelamento de sua condição de *homo sacer*.

Ainda que a condição de matabilidade se desvele no ato infracional, esta não se estabelece pelo crime, mas é intrínseca a estes sujeitos por sua própria condição marginal de existência enquanto resíduo de uma lógica capitalista. Destinados a uma função de subserviência e exploração, são violentados em seus direitos básicos, desprovidos da proteção do Estado e nomeados pela condição de sintoma social a ser eliminado. Representam o sintoma que denuncia a presença da castração, enfaticamente negada pelo capitalismo, no que tenta garantir o gozo infinito pelo acesso aos objetos. Uma violência que se justifica pela manutenção de um sistema de privilégios, e que se reproduz na tentativa de adentrar a este mesmo sistema.

Para Agamben (2004, *apud* BISPO, 2015), todo cidadão se encontra, potencialmente, na condição de *homo sacer*, podendo ter seu corpo tomado enquanto pura *vida nua* pelo poder soberano, contudo, há vidas nitidamente marcadas por esta forma de exclusão. O lugar de *homo sacer* é definido não pela transgressão, mas pelo lugar de exceção inerente a própria existência, porém é a transgressão como ato que irá desvelar a condição de *homo sacer* destes adolescentes. É o ato que, ao desvelar sua condição de *homo sacer*, os colocará em contato direto com o real da morte.

2.2. Sobre as representações de vida e de morte

Considerando que as representações sobre vida e morte são influenciadas pelo contexto social, pela condição de classe, pelo gênero e pelas experiências de vida (AMAYA, 2000 *apud* TEIXEIRA, 2009), pressupomos que a proximidade concreta com a violência e a morte apontam para certa conformidade diante da inevitabilidade da morte a qual os adolescentes são constantemente expostos. Assim, ainda que o lançar o corpo à morte dos adolescentes infratores no seu envolvimento com o narcotráfico não diga de uma banalização da vida própria, o cenário de guerra no qual os adolescentes se inserem marca uma espécie de naturalização da morte e do morrer.

Segundo Rubim (2008), a possibilidade de morrer violentamente é vivenciada pelos adolescentes envolvidos com a criminalidade como um destino do qual, muitas vezes, não é possível escapar, onde a possibilidade de morrer prematuramente em decorrência de confrontos com grupos rivais ou com a polícia é trazida como algo certo em suas trajetórias. Diante da morte de outros adolescentes, suas famílias e comunidades geralmente demonstram aceitação perante esse “destino”, sendo esse tipo de morte percebido como um acontecimento qualquer, inserido na cadeia comum da vida.

Martins (2014), em carta transcrita no texto de sua dissertação, relata sobre a aceitação da morte como destino em um contexto onde a morte violenta se apresenta de forma desnuda e sem possibilidade de mediação.

No dia 7 de dezembro de 2010, eu como não-combatente, emudeci ao encarar essa mudança de atitude perante a morte quando uma jovem que, nos seus 14 anos, estava mais preocupada em conseguir algumas novas músicas para o seu celular do que com o suposto assassinato de um vizinho que acabara de

acontecer exatamente onde estávamos pisando. Para ela, a morte deixara de ser um evento fora do comum e que exige um luto do objeto, mesmo que esse objeto não seja tão próximo. Se transformou em algo corriqueiro e próximo, algo muito distante do tipo de relação que eu mesma tinha, e ainda tenho, diante de tamanha violência. Essa diferença evidencia a disparidade de contextos em que nós duas vivemos, a distância da qual eu estou dessa guerra e a proximidade da adolescente de 14 anos. (MARTINS, 2014, p. 103)

Teixeira (2009), ao investigar o fenômeno da morte na adolescência sob o olhar de jovens em conflito com a lei, irá apontar para o paradoxo dos valores de vida e morte apresentados por estes sujeitos, ao que discorre: “Os jovens entrevistados transitam entre a afirmação de valores universais, como o direito à vida, e valores caros à sobrevivência num contexto violento, em que a inclusão se dá pela exclusão e o risco moderno de autorrealização, posta como responsabilidade individual, é intensificado pelo risco concreto e constante de morte.” (TEIXEIRA, 2009, p. 100) Ou seja, ainda que a vida se coloque como valor universal, seu valor adquire uma particularidade em contextos de exclusão e violência, assim como no próprio contexto da guerra do tráfico.

No contexto do tráfico, o confronto com a morte não faz cessar o movimento em direção ao ato infracional, ao contrário, o fortalece, condicionado a uma repetição compulsória que se articula aos imperativos de vingança e retaliação. Em um contexto em que a violência se coloca como uma forma de sociabilidade, uma identidade marcada por significantes que evoquem a periculosidade e que reforce a disposição para matar se coloca para além da condição de semblante, se fazendo como condição necessária à própria sobrevivência, pois, como se mostrar vulnerável em uma situação de guerra?

[...] é difícil demais. Porque guerra não acaba. Só acaba quando a outra pessoa morrer. Se a outra pessoa tiver guerra com outro vai ficar com aquilo na cabeça: eu tenho guerra com ele! Eu tenho guerra com ele! Vai só indo.
(Adolescente em cumprimento de medida de semiliberdade, 19 anos)
(RUBIM, 2008, p. 117)

Acerca da noção de responsabilização, o discurso dos adolescentes (TEIXEIRA, 2009; GUERRA, 2011) deixa entrever uma articulação de causa e efeito entre a transgressão e o morrer. Localizam que o colocar-se em risco diz de uma responsabilidade individual, apresentando um discurso de autoculpabilização na relação que estabelecem com a morte. Os fragmentos a seguir ilustram este saber construído pelos adolescentes sobre a articulação que estabelecem entre a transgressão e a morte:

“– *Quem tá entrando nessa vida aí, quem tá entrando nela, já sabe já, uai. O caminho que tá caçando já...*” (GUERRA, 2011, p. 240-241).

"Isso aqui é cadeia ou morte mesmo." (MARTINS, 2014, p.135)

"[...] quem mata morre. [...] a partir do momento que você tá fazendo coisa errada, né, é caixão ou cadeira de rodas (João)." (TEIXEIRA, 2009, p. 109)

O discurso anuncia uma norma sem mediação, diante da escolha pelo crime, o sujeito é marcado pela certeza de um destino trágico do qual não é possível escapar. Dessa forma, a construção identitária que o sujeito estabelece através do crime porta valores positivos, no que este afirma ideais de masculinidade e virilidade, mas também negativos, no que o identifica a posição do ser bandido enquanto uma vida sem valor.

Rosa e Vicentin (2010, *apud* MARTINS, 2014) apontam a necessidade da noção de responsabilidade ser colocada não apenas como um processo individual, mas como um processo social - uma vez que o ato relaciona-se a um contexto de exclusão e vulnerabilidade; em que a responsabilização pelo ato infracional ultrapasse a dimensão da punição e da coibição do ato ilícito, e se configure pela promoção social do adolescente infrator, marcando a vida do adolescente enquanto uma alteridade a ser reconhecida.

Para Teixeira (2009), as representações de vida e morte presente nos adolescentes qualificam uma moral heterônoma, na qual “vida e morte ficam polarizadas, não havendo mediação possível; por mais que sofram com as injustiças, os jovens reproduzem o mesmo julgamento retaliador de punição e vingança, e não questionam aquilo que apresentam como sendo “a lei.”” (TEIXEIRA, 2009, p. 108)

Acerca da percepção do risco, Teixeira (2009) afirma que este se apresenta em dois momentos: um localizado ao nível do imaginário, articulado a percepção de invulnerabilidade e onipotência, onde se destaca a sensação advinda da adrenalina, e que pode ser traduzido pela fala “*nada acontece comigo.*” (TEIXEIRA, 2009, p. 132); e outro, onde diante da cena em que se concretiza o risco da morte, o adolescente se depara com sua própria mortalidade, exemplificado pelo enunciado “*poderia ter sido eu*” (TEIXEIRA, 2009, p. 133). Teixeira (2009) relata ainda como a experiência da

morte do outro é evocada pelos adolescentes como algo que aproxima o sujeito de sua condição de mortalidade, fazendo cair uma suposta percepção de onipotência.

Ao questionar a relação que adolescentes envolvidos com a criminalidade estabelecem com o risco, Rubim (2008) irá apresentar a hipótese de que o envolvimento no crime coloca em funcionamento um outro modo de subjetivação, em que as percepções e as análises críticas sobre as consequências advindas da inserção na criminalidade – no que esta expõe o corpo do sujeito ao risco e a morte - não tem lugar. Segundo a autora, a vida do crime exige estar atento, sobressaltado, vigilante, em “atividade”. Não há espaço para pensar nas possíveis consequências que a vinculação com o crime pode gerar, pois é necessário colocar-se em risco constantemente. Assim, a vida é colocada não no sentido da autoconservação, mas esta a serviço do crime, e o enfrentamento da morte é colocado como algo corriqueiro.

Mesmo que os adolescentes frequentemente se coloquem como aqueles que não temem a morte, marcando sua disposição em enfrentá-la, e demonstrando certo conformismo diante da possibilidade de morrer, Rubim (2008) irá apontar para o caráter de semblante dessa posição, destacando que, na ocorrência da morte de um adolescente, é comum o aumento do uso de drogas¹, assim como o aumento do cometimento de infrações. Assim, tal resposta pelo ato diz não do que tangencia o sujeito, mas daquilo que o atravessa e faz furo, mas que escapa a capacidade de simbolização pela palavra.

Os processos subjetivos vinculados aos valores de vida e morte também estão atravessados pelos ideais capitalistas. Rubim (2008) afirma que no mundo contemporâneo, os sujeitos estão encantados pelas coisas, pelas mercadorias e desencantados pela vida. Nesse processo, vida e consumo tornam-se equivalentes. Tendo em vista a banalização e a brevidade da vida vivenciada por estes adolescentes, suas ações de afirmação encontram-se referidas aos ideais capitalistas, em que os valores atribuídos à vida humana se traduzem não no sentido da autoconservação, mas pela capacidade de consumir.

Ainda que o sujeito, ao adentrar na criminalidade, busque o acesso aos objetos como forma de atribuir um valor positivo a própria existência, no tráfico, é o próprio corpo que é colocado como mercadoria pela disposição que exige dos sujeitos em estar sempre

¹Tal posição também é marcada por Santos (2011), ao discorrer sobre o *a posteriori* de adolescentes após o cometimento de homicídio.

disponíveis aos anseios da guerra. Os corpos são tratados como objetos descartáveis, prontos para serem eliminados, seja pela rivalidade instaurada pela própria guerra, seja pela desobediência à lei despótica que o tráfico coloca. (RUBIM, 2008)

Bispo (2015), ao investigar os diferentes modos de apresentação da morte violenta no laço social, irá propor uma leitura do laço social presente em adolescentes envolvidos no tráfico de drogas a partir da topologia borromeana de Lacan, ao que discorre que o laço se desdobra da seguinte forma: (1) No eixo imaginário, vislumbra-se a morte violenta como produto de um confronto, relacionado com uma rivalidade intersubjetiva, onde o que parece ser destacado é justamente a dimensão da relação que se estabelece entre um sujeito e outro; (2) O eixo simbólico contempla as determinações discursivas incidentes na morte violenta e remete a ideia de estruturação, de uma organização que gira em torno do furo, onde o que está em jogo ultrapassa a rivalidade eu-outro e a morte violenta torna-se uma prática organizada. Por fim, o Real, ressalta a dimensão do inexplicável (sem sentido) e do impossível de se organizar (de simbolizar), que perpassa a morte violenta como um acontecimento traumático e catastrófico capaz de fazer um buraco no imaginário e de abalar as estruturas simbólicas. (BISPO, 2015)

Dessa forma, o Real revela a dimensão pulsional que perpassa os sujeitos em sua escolha pela guerra. Ainda que a guerra incida enquanto discurso que coloca os sujeitos em posição de *homo sacer*, e que a “*guerrinha*” se inscreva enquanto resistência a esta posição de exceção, a escolha para guerra ultrapassa a dimensão política, se inscrevendo também pela dimensão pulsional dos sujeitos que se dispõem a envolver-se nela.

A morte violenta, tomada em cada consistência do RSI, comporta sempre um duplo efeito para a subjetividade e para o lado social. Coloca em relação pontas aparentemente distintas de um laço, como a agressividade e a erotização, a pulsão de vida e a pulsão de morte, a pacificação e a violência, a catástrofe máxima de uma destruição absoluta e uma abertura criadora entrevista na diferença mínima. (BISPO, 2015, p. 116)

Entretanto, a escolha pela guerra, mesmo diante do risco, também aponta para a sobrevivência e para a afirmação da própria existência. Martins (2014) expõe o questionamento feito a um dos jovens durante realização da pesquisa: “Essa vida vale a pena mesmo com o risco de morte?”, perguntamos. Ele responde: “*Aqui na quebrada, depois que você passou do centro pra lá, a gente já não é mais ninguém. Nós temos que ser o que nós somos aqui.*” (MARTINS, 2014, p. 135)

Em uma sociedade construída sobre a égide de discurso capitalista, onde vida e consumo se equivalem, Carmo (2011) lança a seguinte pergunta: como e quais são os modos de inscrição no laço social dos adolescentes dos grandes centros urbanos, que são “*pobres demais para a dívida capitalista*” (DELEUZE, 1992 *apud* CARMO, 2011), mas também numerosos demais para o encarceramento?

Em um sistema marcado pela produção de excedentes, onde as pessoas adquirem status de mercadoria, a manutenção de sujeitos em lugar de exceção torna-se necessária a própria manutenção do capitalismo, contudo, suas vidas e mortes não irão portar nenhum valor social. Imersos num cenário de anomia social, de violência, sem garantias de inserção num projeto pessoal e coletivo, suas vidas se inscrevem e se apagam em uma morte provável e anônima. (CARMO, 2011)

Assim, ainda que a entrada na guerra do tráfico restrinja os adolescentes a vivenciarem experiências cotidianas que ocorram fora do contexto da guerra, ainda que restrinja a circulação para além do território considerado “amigo” – que muitas vezes se limita a própria rua, e ainda que marque a iminência da morte como destino certo, é a guerra que irá ofertar a eles um lugar de existência.

2.3. O lançar o corpo para a morte enquanto afirmação de uma existência

Diante da aposta de que existiria algo da ordem do princípio do prazer que sustentasse a escolha pela guerra, e que pudesse garantir um balanço positivo mesmo diante da clareza de um destino enunciado pela tragédia, Martins (2014) aponta que tal hipótese não se confirma. A autora compreende que as causas da guerra são mais políticas que subjetivas, ao que enfatiza que as causas da guerra não se encontram necessariamente ligadas a um benefício a ser conquistado, e sim a tentativa de preservação da própria vida em uma guerra que já estava posta desde o início. (MARTINS, 2014, P. 24)

Não se nega que algo da ordem do princípio do prazer perpassa esta escolha, a visibilidade, o reconhecimento de seus pares, o acesso aos objetos de consumo e às mulheres, entre outros, retira estes sujeitos do lugar de invisibilidade que marca suas existências. Contudo, concordamos com Martins (2014) de que a escolha pela guerra

extrapola a lógica do princípio do prazer, pois, no que coloca o corpo próprio em risco, aponta para algo que ultrapassa, para a pulsão de morte.

A pulsão de morte diz daquilo que faz furo, que instaura o caos ao contrário da ordem, fazendo cair a hegemonia do princípio do prazer. Tal aspecto destrutivo da pulsão de morte encontra ressonância no texto *Mal-estar na Civilização*, no que Freud (1930) diz que a pulsão de morte opera de maneira silenciosa dentro do organismo, no sentido de sua destruição. A pulsão de morte, manifesta enquanto agressividade e destrutividade, poderia tanto ser dirigida ao mundo externo quanto ao próprio Eu, culminando, no último, em uma autodestrutividade.

Garcia-Roza (1995), ao dizer do caráter destrutivo da pulsão de morte enquanto princípio disjuntivo, irá enfatizar o caráter de singularização dos indivíduos que tal pulsão promove frente o sentido de indiferenciação buscado pelo processo civilizatório. O autor, citando Freud, coloca que o *Eros*, ou seja, a pulsão de vida trabalha em consonância à cultura e a civilização, na medida em que reúne os indivíduos em uma totalidade indiferenciada que se abrange até a constituição de uma humanidade. Assim, enquanto *Eros* vai em direção a massificação dos sujeitos, a pulsão de morte se expressa em sua diferenciação, fazendo emergir o desejo. Desse modo, o autor coloca que a pulsão de morte, enquanto força disjuntiva, incide não pelo retorno as formas anteriores, mas pela incidência do novo, enquanto potência destrutiva, é também potência criadora, pois ao incidir de forma disjuntiva aos princípios massificantes da cultura, permite ao sujeito emergir enquanto potência criadora de si mesmo.

A pulsão de morte enquanto potência destrutiva (ou princípio disjuntivo) é o que impede a repetição do mesmo, isto é, a permanência das totalidades constituídas, provocando a emergência de novas formas. Neste sentido, contrariamente à ideia de pulsão de morte como retorno as formas anteriores, temos a pulsão de morte como potencia criadora, posto que impõe novos começos ao invés de reproduzir o mesmo. A função conservadora estaria ao lado de Eros, enquanto que a pulsão de morte seria produtora de novos começos, verdadeira potência criadora. (GARCIA-ROZA, 1995, p. 163)

Assim, a escolha pela guerra, e o que isto implica lançar o corpo próprio à morte, diz não de um desejo de destruição de si, mas de um desejo que se revela como um empuxo à vida, de um desejo de reconhecimento, de um desejo que se nega a ocupar o lugar de resíduo social, e que revela uma potência criativa na tentativa de afirmar uma outra existência.

Martins (2014) evoca o filme *Abril Despedaçado* para dizer da guerra como signo que inscreve o sujeito como ser para a morte. O filme, conta a história de Tonho (Rodrigo Santoro) e sua família que vivem no sertão brasileiro em 1910. Tonho é impelido por seu pai (José Dumont) para vingar a morte de seu irmão mais velho, assassinado por uma família rival. O protagonista vive uma grande dúvida, pois sabe que caso se vingue, terá pouco tempo de vida, pois será perseguido assim que o sangue do morto que ficou na camisa ficar amarelo.

No tráfico não há espaço para a dúvida, aceita-se sem questionamento à lei tirânica, consentindo a própria condição de matabilidade. A escolha pela guerra marca os corpos e assente ao seu destino. A guerra, que lança o corpo para a morte e o marca pelo signo da condenação, é a lei da sobrevivência. “- *Eles [igreja] vão te perdoar, mas e se já matou a família vai te perdoar? Perdoa não. A justiça quem faz é aqui mesmo... lá quem faz é Deus, aqui quem faz é nós*”, sentencia. Fred completa: “*É a lei da sobrevivência, né*.” (MARTINS, 2014, p. 131) Assim, a guerra se instaura como uma aposta pela sobrevivência. No que nega a condição de *homo sacer* enquanto sujeitos passíveis de serem mortos, instaura o paradoxo de lançar o corpo para a morte como afirmação da própria existência.

Le Breton (2012), ao discorrer sobre as condutas de risco, irá definir tal fenômeno enquanto uma série de comportamentos dispares que expressam, simbólica ou realmente, a existência do perigo, e que revelam uma exposição deliberada dos sujeitos de se colocar em situações onde há o risco real de ferir-se ou morrer. (LE BRETON, 2012, p. 34) Para o autor, a propensão a conduta de risco encontra-se vinculada a própria condição de adolescência, e estaria ligada a processos identitários inacabados. A atuação de risco aponta para uma dificuldade do sujeito em dar sentido a própria existência, onde o corpo substitui a palavra, informulável. Para Le Breton (2012), as condutas de risco se fazem como tentativas de ritos que visam a construção de um sentido que possibilite continuar a viver.

Interrogação dolorosa sobre o sentido da existência; maneiras de forçar a passagem, rompendo a barreira da impotência. As condutas de risco são testemunhas de uma patologia do tempo que impossibilita o jovem de transpor a passagem; assim elas se manifestam de maneira evidente nas adições ou simplesmente nas repetições de situações em que o indivíduo se coloca em perigo, aprisionando-o em um tempo circular. Mas, simultaneamente, elas testemunham igualmente tentativas de se retirar, de

ganhar tempo para não morrer, para continuar vivendo. (LE BRETON, 2012, p. 35)

Em contraponto aos ritos de passagem, marcados pela transmissão e pela tradição social, que confere ao sujeito um lugar social, aferindo sentido a sua existência, a conduta de risco é colocada como um movimento solitário do sujeito que, frente a ausência de ideais sociais que lhe afirmem seu lugar no mundo, coloca o próprio corpo em ato a fim de confirmar-lhe a existência. Frente a um esvaziamento do ser, é o corpo próprio, em sua concretude, que colocado em ato, visa confirmar ao sujeito sua existência.

Consoante, Lacadeé (2011) coloca que as condutas de risco representariam uma resposta do sujeito a emergência do Real e a este excesso libidinal a qual a língua não comporta, expressando-se como forma de provar a própria existência frente a ausência de significantes que nomeiem este excesso de gozo. Como período caracterizado pela pulverização do simbólico e dos ideais sociais (COUTINHO, 2005), a contemporaneidade é marcada pelo imperativo do gozo e pela insuficiência do Outro regulador, onde frente a uma carência simbólica, o sujeito coloca o corpo em ato como última tentativa de inscrever-se no laço social. Assim, a conduta de risco se inscreve como “[...] solicitações simbólicas da morte na busca de limites, tentativas desajeitadas e dolorosas de se situar no mundo [...]” (LACADÉE, 2011, p. 57)

No entanto, ainda que a conduta de risco se apresente enquanto busca de uma afirmação de si, tal recurso pode, segundo Le Breton (2012), se revelar um fracasso, e é neste fracasso que incide seu caráter de repetição. O sujeito que coloca o corpo em risco, o coloca na tentativa de suprir uma ausência do outro social que não lhe diz mais quem ele é. Contudo, ao tentar engajar-se no laço social por vias turvas, o sujeito tem seu ato negado pelo corpo social, que o patologiza e o exclui da esfera de pertencimento que ele tanto almeja.

Tal afirmativa se verifica na conduta dos adolescentes envolvidos com a criminalidade, especialmente com o narcotráfico, em uma guerra não cessa de se repetir. Os adolescentes, marcados pela certeza do trágico, não cessam de expor seus corpos em um

destino de morte, de tentar se fazer inclusos em um laço que os aparta, de se fazer visível, ainda que pelo viés do negativo, diante daqueles que negam sua existência. Contudo, a tentativa de entrada no laço social pela via da criminalidade os exclui novamente da esfera do pertencimento, e afirma uma existência na qual o valor humano de suas vidas é negado.

Para Le Breton (2012) nascer e crescer não é mais suficiente para garantir ao sujeito o direito a um lugar no interior do elo social, é necessário conquistar o direito de existir. Ao que afirma: “Se o meio social no qual vive não propicia ao jovem o reconhecimento, ele o procura por si mesmo, colocando-se em perigo ou provocando os outros. No enfrentamento da morte, ele experimenta seu próprio valor na falta de não poder vê-lo refletido nos olhos dos outros.” (LE BRETON, 2012, p. 39)

Ainda que o corpo social negue ao infrator o reconhecimento, ainda que negue sua posição política e que o identifique pelo significante inumano da monstruosidade, o sujeito (re)xiste. Ainda que em uma lógica do negativo, o que exclui duplamente em sua tentativa de incluir-se, o sujeito afirma sua existência, ele não é mais invisível, não é mais um corpo silencioso que consente a negação da própria existência, seu corpo marca uma presença na cidade, ainda que pelo barulho, pelo incomodo, pela posição que ocupa enquanto sintoma social, o sujeito é visto, não há mais como negar que o ele existe, e no que repetidamente retorna, que ele resiste.

Bispo (2015) ao comentar a leitura feita por Lacan do ato transgressor de Antígona, no que esta rompe de forma radical com as leis da cidade, aponta à dimensão política do ato, e como tal ato revela o desejo decidido do sujeito. Contudo, alerta, ainda que o envolvimento dos adolescentes infratores em atos violentos carregue o mesmo caráter de rompimento com as leis da cidade, a dimensão política e desejante do ato parecem escapar dentro da lógica do tráfico, pois, ainda que os sujeitos rompam com a lei da cidade através da transgressão, estes se submetem a uma lei ainda mais radical, uma lei de ferro, pautada em uma lógica imaginária que apaga o sujeito em seu desejo, pois exige uma servidão que não permite questionamento, onde qualquer ato que escapa a esta lei, ou qualquer manifestação de um desejo que escapa a ordem instituída, é punida com a perda da própria vida.

Ainda que o sujeito, ao entrar na guerra do tráfico, coloque o corpo em ato na tentativa de afirmar sua existência, ao inserir-se nesta lógica, ele se submete a uma lei tirânica, caprichosa, que aprisiona sua existência enquanto sujeito desejante. Assim, Bispo (2015) irá afastar o ato violento dos jovens da posição de Antígona, e aproximá-lo da posição errante de Creonte, em que o ato que resulta na morte do próprio filho, diz não de um desejo decidido, mas de um erro de cálculo, de um engano.² Corroborando que, muitas vezes, o adolescente se envolve com a criminalidade não por um desejo decidido, “mas por um erro de cálculo, por um engano ou uma ilusão”. (BISPO, 2015, p. 206)

A morte, ainda que como destino certo, é marcada pelo erro, atribuída àqueles que vacilam, ou por transgredir as próprias leis do tráfico, ou por vacilar diante do inimigo. Santos (2011), ao investigara atuação de jovens homicidas, evidencia a existência de estratégias presentes nos momentos *a priori* ao ato, apontando a dimensão lógica e racional demonstrada pelos sujeitos no planejamento do ato. É a ilusão do controle, fornecida pelas estratégias de guerra, que revela o engodo de que uma suposta racionalidade poderia livrar o sujeito da morte. O sujeito não lança o corpo para a morte, conforme Antígona, enquanto desejo decidido, mas enquanto erro, enquanto engano. É pela ilusão do controle, por um imaginário de onipotência, que ignora o que escapa à racionalidade.

Ainda que a entrada na guerra se configure como engano, o destino marcado pela morte se apresenta como certeza. Um dos adolescentes participantes da pesquisa realizada por Guerra (2011), denominado Blue, ao relatar sua entrada no crime, deixa escapar a certeza que inscreve o corpo no destino de morte que a guerra impõe.

Blue : Eu mesmo comecei porque minha irmã namorava um bandido. Aí eu vi muita história de mulher que os cara pegava elas à força, colocava no cativeiro. É muita pilantragem. Eu ia vendo isso aqui, ficava doido. Aí eu comecei a juntar dinheiro e comprar muito revolver, não foi? Eu tinha um cado de arma no meu barraco, droga... Aí os cara foi e já começou a ficar cabrero. Já achou que eu ia matar eles, e eu queria mesmo. Eu peguei lá, eles pegou e começou a ficar atrás de mim, me caçando e eu caçando eles, meu filho. Ia atrás mesmo, armado, chuva, sol, qualquer coisa. Melhor ele morrer do que eu, cê é doido ?

A : Mas os dois corre o risco.

Blue: Mas aí o que for mais esperto morre depois. (MARTINS; GUERRA; CANUTO, 2015; MARTINS, 2014)

² O erro de Creonte está não no que este condena Antígona ao exílio e a morte, mas por não calcular a dimensão de seu ato, que tem como consequência o suicídio de seu próprio filho, Hêmon.

Dessa forma, o imaginário que se recobre pela fantasia da racionalidade adia o encontro com o real da morte, possibilitando ao sujeito certa sobrevivência, mas uma sobrevivência que ainda não escapa ao próprio destino.

Contudo, afirmamos, ainda que a guerra que se aponta como saída os reenvie ao lugar de exceção, é preciso enxergar os sujeitos. Para além do discurso que os marca enquanto *homo sacer*, e para além do semblante vislumbrado no *ethos guerreiro*, há uma alteridade radical a ser conhecida e reconhecida, há um desejo de existência, uma potência criativa que resiste ao destino de dejetos enquanto lugar social.

2.4. A afirmação máxima da vida: o amor fati

A escolha do conceito Nietzscheano *amor fati* se dá pela sua significação enquanto amor e aceitação da própria vida, a máxima afirmação da existência, mesmo em sua dimensão trágica. Acreditamos que, o colocar o corpo para a morte destes jovens não constitui uma aceitação passiva da vida, pelo contrário, evidencia sua luta pela vida, marcando a instauração de uma existência que se recusa a submissão a uma *vida nua*.

É em *Gaia Ciência* que Nietzsche irá escrever pela primeira vez sobre o conceito de *amor fati*, ao que diz: “Amor fati: seja este, doravante, o meu amor! Não quero fazer guerra ao que é feio. Não quero acusar, não quero nem mesmo acusar os acusadores. Que a minha única negação seja desviar o olhar! E, tudo somado e em suma: quero ser, algum dia, apenas alguém que diz Sim!” (NIETZSCHE, 1981, p. 180). Com o *amor fati*, Nietzsche introduz sua ética, que é a de ser alguém que sempre diz *sim* a vida. É em *Ecce Homo* (1995) que Nietzsche irá retornar o conceito de *amor fati*:

Minha fórmula para a grandeza no homem é *amor fati*: nada querer diferente, seja para trás, seja para frente, seja em toda a eternidade. Não meramente suportar o necessário, e menos ainda dissimulá-lo – todo idealismo é mendacidade diante do necessário –, mas *amá-lo...* (NIETZSCHE, 1995, p. 51)

E no qual será possível estabelecer a relação deste conceito com o conceito de eterno retorno.

O maior dos pesos – E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse: “Esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis

vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é infelizmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma sequência e ordem – e assim também essa aranha e esse luar entre as árvores, e também esse instante e eu mesmo. A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente – e você com ela, partícula de poeira!”. – Você não se prostraria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia: “Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!”. Se esse pensamento tomasse conta de você, tal como você é, ele o transformaria e o esmagaria talvez; a questão em tudo e em cada coisa, “Você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes? “, pesaria sobre os seus atos como o maior dos pesos! Ou o quanto você teria de estar bem consigo mesmo e com a vida, para não *desejar nada* além dessa última, eterna confirmação e chancela” (NIETZSCHE, 1981, p. 230)

Amar a vida, desnuda de valores e sentidos transcendentais, que retorna eternamente e não encontra finalidade que não em si mesma. Apoiar-se não no universal ou no transcendental, mas ativar-se na criação da própria vida. Neste sentido, o espírito Nietzscheano é o espírito da criação, da *transvaloração*, no qual o sujeito é ativo e criador de seus próprios valores. É a capacidade criadora da vida e dos valores que justifica a própria existência, pois nada existe além de si mesma.

Ao lançar a vida em um sem sentido, o que Nietzsche pretende não é inserir o sujeito em um sem sentido nihilista, mas resgatá-lo enquanto força criadora, ou seja, enquanto *vontade de potência*. Para Nietzsche, a própria vida é vontade de potência, enquanto força que busca expandir-se e dominar outras forças, uma força ativa e criadora, capaz de criar sentidos e valores.

Querer liberto: eis a verdadeira doutrina da vontade e da liberdade – assim Zarathustra ensina a vós [...] Para longe de Deus e dos deuses me atraiu essa vontade; que haveria para criar, se houvesse – deuses! Mas para o ser humano sempre me impele minha fervorosa vontade de criar (NIETZSCHE, 2011, p. 79)

Apesar do conceito Nietzscheano do eterno retorno enfatizar justamente a impossibilidade deste retorno, buscando incentivar a tendência criadora da vontade de potência, o que vemos na história dos jovens envolvidos com a criminalidade é exatamente uma repetição de suas histórias - carregadas em sofrimentos e tragédias - retornarem eternamente para a morte.

O conceito do eterno retorno nos remete a outro conceito, próprio da psicanálise Freudiana, o conceito de *compulsão a repetição*. Contrastando a primeira tópica

Freudiana, que se estabelece perante a noção do princípio do prazer, a compulsão à repetição aparece como um princípio que se sobrepõe ao princípio do prazer e que se mostra independente deste, tendo sua fundação, segundo Freud (1920), a partir do trauma. Diante desta pulsão que se repete sem nenhuma ligação com o princípio do prazer, Freud (1920) irá elaborar o conceito de pulsão de morte, uma pulsão sem representação ou objeto, marcada pela tendência de retorno ao estado inanimado.

Em *Além do Princípio do Prazer*, Freud (1920) irá estabelecer uma nova definição de pulsão, ao qual diz que o fundamento da pulsão é o que restaurar o estado anterior das coisas, retornando ao estado anterior à vida, no caso, a morte. Ao que conclui que “O objetivo de toda vida é a morte.” (FREUD, 1920/1996, p. 49) Para além do princípio do prazer, o que o aparelho psíquico busca é a ausência de toda tensão, o que, em última instância, significa a própria morte do organismo.

Contudo, enfatizamos nossa hipótese de que esta escolha para a morte, que marca o destino destes jovens, não diz de uma escolha que mortifica estes sujeitos, mas de uma escolha para a vida, de um corpo que colocado para a morte pelo campo social, resiste à *vida nua* e cria sua forma própria de existência.

Célio Garcia (s/d), em *A vítima, sua vez, sua voz*, faz uma distinção entre o conceito de cidadão e de sujeito, colocando que tais noções não são dependentes, ou seja, a exclusão do sujeito do âmbito social enquanto cidadão não o destitui de sua posição singular enquanto sujeito. Para o autor, é a aceitação de um posicionamento enquanto vítima que retira o caráter subjetivo dos indivíduos, aproximando-os de sua condição animal.

Ainda que, segundo a definição de cidadão proposta por Célio Garcia (s/d), enquanto sujeito que desdobra e expande suas singularidades subjetivas no espaço cívico, ou seja, que pode agir no espaço público enquanto espaço político, não pertencer à forma de existência destes jovens, é a negação da *vida nua* que garante a estes a manutenção de sua existência enquanto sujeitos, é a criação de formas de existir fora das leis da cidade, a não aceitação deste lugar de exclusão e a invenção de um fazer-viver contornado por leis próprias, mesmo que de forma despótica.

Eis o homem, ele se obstina em permanecer o que ele é! Isto é, outra coisa que não uma vítima, outra coisa que não um ser para a morte. Outra coisa que um mortal, um imortal, portanto! Há por conseguinte uma identidade do homem como imortal, a partir do instante em que ele se afirma contra o

querer-ser-um-animal, estado a que as circunstâncias (carência, pobreza total) o expõem. A subjetivação é imortal, e faz o homem! Fora disso existe uma espécie biológica sem singularidade. (GARCIA, s.d)

São imortais, pois se multiplicam e se repetem em sua forma de existência, negando a vida nua, a pura vida orgânica, e se reafirmando enquanto sujeitos, mesmo que numa existência que se encontra fora. Aceitar o eterno retorno do mesmo significa aceitar que o que retorna é o todo, seja no que há de mais alegre e exuberante quanto no que há de mais terrível e doloroso - esta é a ética do *amor fati* – aceitar e a e amar a vida em todos os seus aspectos - o amor ao destino, mesmo que este se encontre atravessado e marcado por um corpo jogado para a morte.

3. A VIOLÊNCIA COMO DECLÍNIO DO POLÍTICO

Ainda que a entrada no tráfico de drogas se coloque para os jovens no sentido da vida, enquanto uma possibilidade de afirmação da própria existência, negando o lugar de resíduo do capitalismo e de uma vida denegada de reconhecimento, sua mortalidade é evidente. Enquanto corpos desnudos de direitos e reconhecimento, são silenciados em sua tentativa de dar-se a conhecer para serem reconhecidos, exterminados, são vidas destituídas de seu próprio caráter humano.

Marcada por um declínio do espaço público, (SENETT, 1999; ARENDT, 2007) a condição política contemporânea nega o espaço público enquanto o espaço da pluralidade humana, assentindo o reconhecimento de uma existência política apenas aqueles que possam ser identificados como consumidores. O espaço público, antes identificado pela pluralidade, se transforma em espaço de exclusão, fazendo surgir não mais o reconhecimento, mas uma identificação puramente egóica.

O declínio do espaço público enquanto representação da pluralidade e a transformação da *polis* em sociedade do consumo faz edificar uma sociedade fundamentalmente narcísica que se conforma às lógicas de exclusão da alteridade. Em uma sociedade onde o reconhecimento se atribui não a pluralidade, mas a uma uniformidade massificante, a vida àqueles que não podem ser identificados como iguais é destituída de todo valor. Excluídos da posse, as populações periféricas são lançadas a condições precárias de vulnerabilidade, e suas condições de vida ou morte tornam-se anônimas (CARMO, 2011).

Tendo em vista a condição da vida humana enquanto uma condição de reconhecimento político, buscamos elucidar como o declínio da vida pública - enquanto espaço da liberdade e da convivência comum - na contemporaneidade faz emergir uma forma política que frequentemente se expressa enquanto uma experiência de dominação e violência, excluindo vidas incompatíveis ao imperativo do consumo do campo do reconhecimento jurídico e humano, tornando-as vidas matáveis.

Considerando a vida humana enquanto potência política, entendemos que a condição de matáveis dos adolescentes envolvidos com a criminalidade violenta dar-se por sua exclusão do campo daquilo que é reconhecidamente humano. Capturados em uma

lógica de exceção, suas vidas não encontram ressonância nas estruturas que legitimam o estado político e de direito, tendo seus corpos lançados no campo da pura violência e da suspensão dos direitos. Se os adolescentes envolvidos com a criminalidade violenta são matáveis por não serem reconhecidos enquanto humanos, perguntamos, com Arendt (2007), *qual a condição humana?*

3.1. A pluralidade como a condição de toda a vida política e seu declínio na política contemporânea.

Arendt (2007), ao examinar aquilo que é específico e o que é genérico na condição humana, distingue as três atividades humanas fundamentais que integram a *vida activa: o labor, o trabalho e a ação*. A *ação*, diz Arendt (2007), é a única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria, correspondendo à condição humana da pluralidade. Para a autora, todos os aspectos da condição humana tem alguma relação com a política, mas a pluralidade é especificamente a própria condição de toda a vida política.

Todas as atividades humanas são condicionadas pelo fato de que os homens vivem juntos, diz Arendt (2007), mas a ação é a única atividade cuja prerrogativa é a própria pluralidade. A pluralidade é a condição humana da ação e do discurso, e contém em si o duplo aspecto da igualdade e da diferença pelo fato de sermos todos os mesmos, isto é, humanos, e ao mesmo tempo todos diferentes em nossa própria singularidade. Segundo o pensamento grego, a capacidade humana de organização política adquire o sentido de condição humana fundamental. O surgimento da cidade-Estado marca o homem em uma condição para além da vida privada, inserindo sua existência em uma ordem política. Por sua condição de cidadão, sua existência se abre em um duplo, aquilo que lhe é próprio (*idion*) e aquilo que é comum (*koinon*).

“Pois, embora o mundo comum seja o terreno comum a todos, os que estão presentes ocupam nele diferentes lugares, e o lugar de um não pode coincidir com o de outro, da mesma forma como dois objetos não podem ocupar o mesmo lugar no espaço. Ser visto e ouvido por outros é importante pelo fato de que todos veem e ouvem de ângulos diferentes. É este o significado na vida pública, em comparação com a qual até mesmo a

mais fecunda e satisfatória vida familiar pode oferecer somente o prolongamento ou a multiplicação de cada indivíduo, com os seus respectivos aspectos e perspectivas. A subjetividade da privacidade pode prolongar-se e multiplicar-se na família; pode até tornar-se tão forte que o seu peso é sentido na esfera pública; mas esse “mundo” familiar jamais pode substituir a realidade resultante da soma total de aspectos apresentados por um objeto a uma multidão de espectadores. Somente quando as coisas podem ser vistas por muitas pessoas, numa variedade de aspectos, sem mudar de identidade, de sorte que os que estão à sua volta sabem que veem o mesmo na mais completa diversidade, pode a realidade no mundo manifestar-se de maneira real e fidedigna.” (ARENDDT, 2007, p. 67)

A ação e o discurso são, para Arendt (2007), os modos pelos quais os seres humanos se manifestam uns aos outros, não como meros objetos físicos, mas enquanto homens. Uma vida sem ação e sem discurso está literalmente morta para o mundo; deixa de ser uma vida humana, uma vez que já não é vivida entre os homens. Aponta-se ainda a imprescindível relação entre a ação humana e o discurso. A ação, alega Arendt (2007), só pode ser humanamente revelada através das palavras. É na ação e no discurso que os homens mostram quem são, revelando ativamente suas identidades e singularidades, pois é pela palavra que podem se identificar como autores da ação. A ação humana encontra significado para além do próprio ato, pois mostra seu sentido intrínseco no que revela o agente juntamente com o ato.

Sobre a importância do caráter revelador do agente que a ação exprime, Arendt (2007) expõe:

“Sem a revelação do agente no ato, a ação perde seu caráter específico e torna-se um feito como outro qualquer. Na verdade, passa a ser apenas um meio de atingir um fim, tal como a fabricação é um meio de produzir um objeto. Isto ocorre sempre que deixa de existir convivência, quando as pessoas são meramente “pró” ou “contra” os outros, como ocorre, por exemplo, na guerra moderna, quando os homens entram em ação e empregam meios violentos para alcançar determinados objetivos em proveito do seu lado e contra o inimigo. Nestas circunstâncias, que naturalmente sempre existiu, o discurso transforma-se, de fato, em mera “conversa”, apenas mais um meio de alcançar um fim, quer iludindo o inimigo, quer ofuscando a todos com propaganda. Neste caso,

as palavras nada revelam, a revelação advém exclusivamente do próprio feito, e este feito, como todos os outros, não desvenda o “quem”, a identidade única e distinta do agente. (...) Desprovida de um nome, de um “quem” a ela associado, a ação perde todo sentido.” (ARENDR, 2007, p. 193)

O ato do discurso se destaca aqui como essência da ação política. Arendt (2007) aponta como o discurso constitui a ação em contraponto a pura violência, que é muda. Ser político significa ser capaz de decidir e persuadir mediante as palavras, e não mediante a força ou a violência. O uso da violência condiz, para os gregos, com um modo de comando pré-político e despótico, e portanto, incompatível com a vida na *polis*, enquanto a cidadania era marcada pela capacidade os membros da *polis* em discorrer discursivamente uns com os outros.

Marcada por um uso da ação desvinculada do discurso, a sociedade contemporânea se edifica em uma lógica que tem como fim não os homens, mas os objetos. A ação humana encontra-se reduzida a produção e aquisição dos objetos, rechaçando a convivência entre os homens. Reduzidos a própria individualidade, a sociedade contemporânea ergue-se em uma lógica de isolamento, seja na arquitetura dos condôminos, seja no encarceramento dos pobres, o espaço público é tomado pelos muros. É perdida a ação como condição da pluralidade, o ato se separa do discurso, e se revela enquanto pura violência.

Arendt (2007), citando Motesquieu, diz como este

(...) percebeu que a principal característica da tirania era que se baseava no isolamento – o isolamento do tirano em relação aos súditos, e dos súditos entre si através do medo e da suspeita generalizada - e que, portanto, a tirania não era uma forma de governo como outra qualquer, mas que contradizia a condição humana essencial da pluralidade, o fato de que os homens agem e falam em conjunto, que é a condição de todas as formas de organização política. (ARENDR, 2007)

A ascensão do campo privado no espaço público na modernidade faz ascender assim uma sociedade de lógica tirânica, pois reproduz no espaço público a tirania antes destinada, na Grécia antiga, ao espaço doméstico. O espaço público converte-se no espaço do gozo ilimitado do eu, que se afere pela ausência de reconhecimento do outro.

O medo do outro se estabelece no que ele pode limitar o próprio gozo do Eu, e para que o Eu possa gozar livremente, assente-se com a eliminação deste outro.

O advento da modernidade contrapõe a divisão, antes prevalente, entre o âmbito público e privado, apresentando uma fusão entre estes dois campos. Mais que uma fusão, conforme Senett (1999), uma ocupação pela esfera privada do espaço público. Arendt (2007) aponta como a ascendência da esfera social, que não é estritamente nem privada e nem pública, encontra na era moderna sua representação de forma política, dificultando a divisão entre as atividades pertinentes ao mundo comum, representado pela figura da *polis*, e àquelas pertinentes a manutenção da vida, representada pela esfera privada.

Interessante notar como, para os gregos, as esferas públicas e privadas se distinguem não apenas enquanto espaço, mas também em seu sentido. A esfera privada diz de uma união compulsória entre os homens, a fim de garantir a própria sobrevivência, tanto individual quanto enquanto espécie, portanto, se encontra no campo da necessidade. Já a vida pública, e portanto política, é característica dos homens livres, pois a vida política não visava garantir a sobrevivência, mas a liberdade. A vida política condiz com a capacidade de libertar-se das necessidades da vida e conquistar a liberdade do mundo. A esfera da *polis* se diferenciava da esfera da família por esta constituir-se apenas entre iguais (de direito), onde ser livre não significava apenas não estar sob o comando do outro, mas também não comandar. Conforme Arendt (2007), a vida na *polis* “não significa domínio, como também não significava submissão.” (ARENDR, 2007, p. 41)

É a própria ascendência da sociedade, diz Arendt (2007), na era moderna, que eleva as atividades domésticas e todas as questões antes pertinentes a ela à esfera pública, transformando seus assuntos em interesse coletivo. A ideia de bem comum ganha também um novo significado com a ascendência da sociedade, antes ligada ao sentido de liberdade e garantida pela existência de uma esfera política, passa a adquirir sentido enquanto garantia dos interesses privados. O que passa a estar assegurado não é mais o bem comum, mas os interesses privados tidos enquanto em comum.

Ainda que o espaço público seja tomado pela esfera privada, a possibilidade de ocupar o espaço público com interesses privados não se estende a toda a coletividade. O espaço

público abre-se ao interesse privado apenas daqueles que, apresentando identidades consoantes aos enquadramentos normativos determinantes, podem afirmar-se enquanto sujeitos politicamente reconhecidos. A igualdade no mundo moderno coloca-se pelo reconhecimento político e jurídico daqueles que atendem às condições normativas, ou seja, aqueles que apresentam as condições de serem reconhecidos. Assim, a garantia de igualdade se faz não diante da diversidade e da diferença, mas para aqueles que se conformam às exigências normativas de reconhecimento postas. A vida social consiste em seguir normas de conduta, eliminando assim toda a ação espontânea; e onde aqueles que não as seguem passam a ser considerados sociais ou anormais.

Por mais que a vida social expresse a presença da convivência, essa não possui nenhuma das características da verdadeira pluralidade, pois a sociabilidade expressa na contemporaneidade não se baseia em igualdade, mas em uniformidade. A sociedade de consumo busca reconhecer os sujeitos não por sua singularidade, mas enquanto membros de um grupo que se reconhecem enquanto consumidores. Apagando as idiosincrasias, a lógica do consumo constrói identidades que se edificam pela posse dos objetos. A massificação dos sujeitos e o apagamento de suas singularidades, diz Arendt (2007), é basicamente anti-política, sendo o exato oposto da convivência presente nas comunidades políticas.

A política diz daquilo não que uniformiza os homens, mas daquilo que os diferencia, de uma pluralidade de singularidades. A igualdade presente na esfera pública, diz Arendt (2007), é necessariamente uma igualdade de desiguais, e a tentativa de eliminar essa pluralidade equivale sempre a supressão da própria esfera pública. Para a autora, o desrespeito com o outro, ou ainda, a convicção que só se deve respeito aos que se admira ou se preza, isto é, entre iguais, constitui clara evidência do crescente declínio da vida pública e política na era moderna.

A modernidade traz também uma nova relação dos sujeitos com a propriedade privada, onde é alçada de preocupação individual à preocupação pública. Arendt (2007) aponta como, para os gregos, o sentido da propriedade se colocava como forma de subsistência, isto é, como forma de dominar a esfera da necessidade, possibilitando ao sujeito tornar-se potencialmente livre e, portanto, possibilitando sua inserção na *polis*. A promoção da esfera privada também faz ascender no âmbito público a esfera própria da necessidade,

fazendo com que a proteção à propriedade privada passe a ganhar sentido político. A propriedade, condicionada na antiguidade enquanto critério de admissão na vida pública, encontra sentido, na modernidade, apenas em si mesma.

A diferença entre o que temos em comum e o que possuímos em particular é, em primeiro lugar, que as nossas posses particulares, que usamos e consumimos diariamente, são muito mais urgentemente necessárias que qualquer parte do mundo comum; sem a propriedade, como disse Locke, “de nada nos vale o comum”. (Arendt, 2007, p. 81)

A era moderna, no que traz uma inversão de ordem hierárquica entre a *vita activa* e a *vita contemplativa* – faz ascender o processo de fabricação a mais alta categoria das atividades humanas. Por sua produtividade, no que avaliza a propriedade, a riqueza e os bens de consumo, o *labor* encontra-se elevado, na modernidade, enquanto expressão da própria humanidade do homem. (MARX *apud* ARENDT, 2007). A modernidade realiza, igualmente, uma inversão no próprio sentido do *labor*. Antes relacionado a criação de instrumentos e ferramentas que visavam a produção de objetos afim de aplacar a necessidade, o labor moderno fixa seu sentido no próprio processo. O *labor* na era moderna não diz de um meio ligado a um fim, tal como a contenção das necessidades, mas seu fim encontra sentido no próprio processo de produção.

A expropriação individual, diz Arendt (2007), isto é - a retirada de um número cada vez maior de indivíduos da proteção da propriedade e da família, exponho-os à conjuntura da necessidade sem as condições necessárias para aplacá-la; e o acúmulo de riquezas trouxe, com a modernidade, a crescente ascensão do trabalho. No lugar da propriedade, que assegurava ao homem o seu lugar no mundo, surge e consolida-se a posse do emprego, criando um coletivo de trabalhadores que, fixados à manutenção dos processos vitais, são despojados do seu lugar no mundo privado e público.

No que a condição para a sobrevivência se condicionou ao trabalho, a nova classe trabalhadora passa a trabalhar inteiramente para viver. Entregue as necessidades da vida, constitui-se alheia a qualquer preocupação que não decorresse da manutenção do próprio processo vital, afastando-se dos processos políticos. Por sua condição de *animal laborans*, afasta-se da ação e do discurso, e por consequência, daquilo que lhe confere a própria especificidade humana.

A emancipação do trabalho sacrifica o mundo como espaço de aparecimento da ação e do discurso em nome da voraz abundância de bens materiais. A vida humana, agora organizada em torno da produção e do consumo, nega a relação dos homens com o mundo comum, palco da ação e do discurso dos homens plurais. A promoção do trabalho, na modernidade, a mais alta posição na ordem hierárquica da *vita activa* traz em si o declínio da vida pública, pois, ao centrar os homens na manutenção da própria vida, os tornam indiferentes ao mundo comum e a vida política.

Uma sociedade de massas de operários, tal como Marx tinha em mente quando falava de uma humanidade socializada, consiste em exemplares da espécie humana isolados do mundo, quer sejam escravos domésticos, levados a essa infeliz situação pela violência de terceiros, quer sejam livres, exercendo voluntariamente suas funções. (ARENDR, 2007, p. 131)

Ainda que o processo de expropriação e de acúmulo de riqueza e a resultante ascensão do trabalho pudesse resultar em novas propriedades e em uma nova redistribuição da riqueza, o que se verifica na modernidade é um aumento das expropriações e uma concentração da riqueza, que, em um constante processo de aumento da desigualdade, impossibilita aos pobres o acesso a liberdade e a política, pois suas atividades se encerram na tentativa de manutenção da própria vida. O *animal laborans*, afirma Arendt (2007), não foge do mundo, mas é expelido deste na medida em que torna-se prisioneiro da privacidade do próprio corpo.

A modernidade traz ainda um novo sentido para o trabalho e para os objetos. Ainda que o trabalho se coloque no sentido do apaziguamento das necessidades e a produção dos objetos em função do seu uso, a modernidade inverte-lhe os sentidos. O trabalho adquire função para além da necessidade, e se traduz pelo sentido do acúmulo, enquanto os objetos perdem seu sentido de utilidade, e são produzidos em função do prazer relacionado ao seu consumo. Mesmo que a modernidade faça suspender o campo das necessidades para alguns, ela não coloca as condições de inserção na vida política. O homem moderno, ainda que tenha otimizado o controle de suas necessidades – ainda que às custas da maximização das necessidades e da condição precária de outros, dedica-se não ao mundo comum, público, mas ao consumo. Embora a modernidade possibilite uma libertação da necessidade, afirma Arendt, essa não se confunde com a liberdade, pois esta exige um espaço próprio, o espaço público da ação e do discurso.

Com Arendt entendemos que a condição humana é a própria condição política, que é a condição da pluralidade; e que a condição política é a condição da ação e do discurso, e não da violência. À violência que vivenciamos hoje, encontrada tanto no agir representado pelo Estado, quanto na resposta dada pelos adolescentes à violência e ao abandono à eles previamente destinados; sugerimos que encontra-se intimamente articulada à esse declínio da condição política, ou seja, ao declínio da própria condição humana. No que não reconhecemos o outro enquanto humano, enquanto portador da condição humana, ou seja, enquanto sujeitos políticos, seus corpos tornam-se matáveis.³

No que a era moderna traz uma inversão da ordem hierárquica entre a *vita activa* e a *vita contemplativa* – e no enaltecimento da *vita activa*, promove o *labor* a mais alta posição entre as atividades do homem, a vida se afirma como ponto último de referência na modernidade e permanece enquanto bem supremo para a sociedade. Nisso, a posição antes ocupada pela vida do corpo político dá lugar a vida individual, tornando-se a vida enquanto processo vital predicado elementar a ser preservado.

Duarte (2007) nos mostra como este declínio da política na modernidade, demonstrado por Arendt, possibilita a redução dos cidadãos à vida nua do *homo sacer*, ou seja, a redução do cidadão a uma vida matável. Considerando as experiências políticas contemporâneas enquanto experiências de violência, o autor sugere que a noção de biopolítica possa elucidar a constatação arendtiana de disseminação da violência e da crescente falta de sentido político nas representações políticas contemporâneas.

Aferido pelo paradoxo de simultaneamente estar incluso no campo do direito em virtude de sua total exclusão, o *homo sacer* faz-se, de acordo com Duarte (2007), o paradigma estrutural da biopolítica. Segundo o autor, a introdução da noção de biopolítica no pensamento de Arendt nos auxilia a identificar o denominador comum entre as mais importantes manifestações da política contemporânea, a saber, a violência extradionária dos regimes totalitários e a violência ordinária das atuais democracias. Assim, argumenta Duarte (2007), a biopolítica como dispositivo violento tem se tornado o fator comum que subjaz nossas experiências políticas contemporâneas.

³ Enfatizamos que o declínio da política ao qual nos referimos encontra-se pautada na noção de política exposta por Arendt. Reconhecemos a existência de outras formas de existência política, presente em outros autores, assim como outras formas de resistência política.

Apresentado inicialmente por Foucault em *História da Sexualidade I, A vontade de saber*, e posteriormente, ainda no mesmo ano de 1976, na obra *Em defesa da Sociedade*, o conceito de biopolítica compete a essa nova forma de poder que se instaura pela assunção da vida biológica pelo poder; sobre o exercício do poder sobre o homem não mais enquanto sujeito político, mais enquanto ser vivo, como espécie, gerando o que se poderia chamar, diz Foucault, de estatização do biológico. No que a biopolítica emerge do declínio da própria condição política, Foucault (1988) diz: “O homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão”. (FOUCAULT, 1988, p. 156)

Constituindo-se tal como um avesso do poder soberano, a biopolítica inverte o axioma soberano traduzido pelo poder de *fazer morrer ou deixar viver*, e se institui em seu inverso, o direito de *fazer viver e de deixar morrer*. O direito de vida e morte fundado no poder soberano exerce-se sempre do lado da morte, seu direito sobre a vida, diz Foucault (2010), só se exerce a partir do momento em que o soberano pode matar; é porque o soberano pode matar que ele exerce seu direito sobre a vida.

Já a biopolítica exerce-se sempre do lado da vida; é sobre a vida e seus processos que o poder irá se fixar. O poder desempenhado pela biopolítica não é mais, tal como o soberano, de causar a morte, mas funda-se na necessidade de garantir a vida. Comparada à disciplina, Foucault (2010) aponta como a biopolítica não a substitui, mas a complementa, pois trata-se de diferentes mecanismos de poder, que apresentam diferentes níveis e também diferentes instrumentos. No que a disciplina se dirige ao corpo ao nível do indivíduo, a biopolítica se dirige ao homem enquanto espécie. No que a disciplina toma o corpo de modo individualizante, a biopolítica efetua uma tomada de poder que é massificante, uma biopolítica da espécie humana que se instaura sobre a vida e sobre o conjunto de seus processos, tais como a natalidade, a mortalidade, a fertilidade, a longevidade, etc. Em suma, diz Foucault (2010), a biopolítica vai se dirigir aos acontecimentos aleatórios que ocorrem numa população considerada em sua duração, buscando estabelecer mecanismos reguladores que instaurem o equilíbrio e a previsibilidade em torno deste aleatório, buscando otimizar a vida para maximizar suas forças e extraí-las.

Enfatiza-se que, no que o poder biopolítico edifica-se no direito de fazer viver, esse impõe também a maneira de viver. A vida encontra-se otimizada mediante pressupostos normativos que estabelecem como a vida deve ser vivida, onde os mecanismos de poder instrumentalizam e controlam a vida para que essas sejam otimizadas em função do próprio poder. Assim, nem todas as vidas são tomadas pela biopolítica no sentido de fazer viver, mas aquelas que se apresentam enquanto ameaça a sociedade tem seus corpos lançados a morte de maneira legítima, são vidas deixadas para morrer.

De que modo um poder viria a exercer suas mais altas prerrogativas e causar a morte se o seu papel mais importante é o de garantir, sustentar, reformar, multiplicar a vida e pô-la em ordem? Para um poder deste tipo, a pena capital é, ao mesmo tempo, o limite, o escândalo e a contradição. Daí o fato de que não se pode mantê-la a não ser invocando, nem tanto a enormidade do crime quanto a monstruosidade do criminoso, sua incorrigibilidade e a salvaguarda da sociedade. São mortos legitimamente aqueles que constituem uma espécie de perigo biológico para os outros. (FOUCAULT, 1988, p. 130)

A esse poder que desempenha essencialmente o objetivo de fazer viver, sua função de deixar morrer se exerce, segundo Foucault (2010), através do racismo. O racismo, define o autor, é a distinção, efetuada pelo poder, entre a vida que deve viver e a que deve morrer e sua função está em fragmentar a espécie, subdividindo-a em raças, e em qualificá-las como boas ou ruins, inferiores ou superiores. O racismo apresenta ainda uma segunda função, que é a de legitimar a morte de alguns em benefício da vida de outros. De acordo com Foucault (2010), a relação que o racismo estabelece não é militar ou política, mas biológica. O racismo enquanto mecanismo de poder pode atuar não porque os inimigos que se trata de suprimir são tidos como adversários políticos, mas porque são encarnados como um perigo, uma ameaça, a própria sobrevivência da população. O imperativo da morte, diz Foucault, só é admissível no sistema de biopoder porque tende não a vitória sobre os adversários políticos, mas à eliminação do perigo biológico e ao fortalecimento da própria espécie ou de determinada raça.

“A raça, o racismo, é a condição de aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização. Quando vocês tem uma sociedade de normalização, quando vocês têm um poder que é, ao menos em toda a sua superfície e em primeira instância, em primeira linha, um biopoder, pois bem, o racismo é indispensável como condição para poder tirar a vida de alguém, para poder tirar a vida dos outros. A função assassina do Estado só

pode ser assegurada, desde que o Estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo.” (FOUCAULT, 2010, p. 215)

Foucault (2010) nos alerta ainda que, por tirar a vida, ou seja, por deixar morrer, não se entende simplesmente o assassinio direto, “mas também tudo o que pode ser assassinio indireto: o fato de expor à morte, de multiplicar para alguns o risco de morte ou, pura e simplesmente, a morte política, a expulsão, a rejeição, etc.” (FOUCAULT, 2010, p. 216). O biopoder, ainda que se exerça enquanto mecanismo que visa o *fazer viver*, lança os sujeitos em uma condição de vulnerabilidade e precaridade ao ponto tal que uma população inteira esteja exposta a morte. Assim, a biopolítica instaura um novo tipo de poder onde, conforme Agamben, os cidadãos encontram-se todos em posição de *homo sacer*.

Agamben (2010) nos mostra que toda vida é nua, essa só passa a ser política quando se submete ao direito de vida e morte do soberano (a lei). O elemento constitutivo do poder político contemporâneo funda-se na redução do cidadão a condição de vida nua, criando uma fratura na vida humana, dividindo-a entre uma vida inclusa e protegida pela comunidade política e econômica, e uma vida excluída e desprotegida, exposta a degradação e a morte. De acordo com Duarte (2007), o perigo da biopolítica está no que esta converte o *animal laborans* de Arendt no *homo sacer* de Agamben. No que a política passa a ser concebida como biopolítica, a tarefa de garantir a vida, os valores e a felicidade do *animal laborans* torna a morte daqueles reduzidos a posição de *homo sacer* justificável e legítima.

Agamben, inspirado pelo conceito de biopolítica em Foucault, mas também pelas reflexões de Carl Schmitt e Hannah Arendt, irá pensar a biopolítica a partir do entrecruzamento de quatro conceitos, tais sejam: poder soberano, vida nua (*homo sacer*), estado de exceção e campo de concentração. (DUARTE, 2008)

A partir da noção de soberania presente em Carl Schmitt, Agamben (2010) irá descrever o poder soberano enquanto uma lógica de exceção. O poder soberano, fundado no paradoxo, é aquele que está, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico; pois, no que o ordenamento jurídico reconhece a soberania o poder de proclamar o estado de exceção, e de suspender, deste modo, a validade do

próprio ordenamento jurídico, coloca o poder soberano como ao mesmo tempo dentro e fora da lei. Nisto, diz Agamben (2010), reside a essência da soberania, o monopólio da decisão, a decisão sobre o estado de normalidade e o estado de exceção.

O que caracteriza propriamente a exceção, afirma Agamben (2010), é que aquilo que é excluído não está absolutamente fora da relação com a norma, mas se mantém em relação àquela na forma de suspensão. Assim, Agamben (2010) propõe chamamos de exceção a esta forma extrema da relação que inclui alguma coisa unicamente por sua exclusão, uma zona de indiferença entre o externo e o interno, entre o caos e a norma. É nessa zona de exceção que se insere também a *vida nua*, uma vida que encontra-se no limiar entre o dentro e o fora do ordenamento jurídico.

Agamben (2010) retoma a ideia exposta por Badiou em *O ser e o Evento*, onde este, utilizando a teoria matemática dos conjuntos, irá efetuar distinções acerca das noções de pertencimento e inclusão. Badiou faz corresponder o pertencimento à apresentação e a inclusão à representação, e dirá, assim, que um termo pertence a uma situação se ele é apresentado e contado como unidade nesta situação; e que um termo está incluído em uma situação se é representado na metaestrutura em que a estrutura da situação é por sua vez contada como unidade. A partir dessas interseções, Badiou irá descrever como *normal*, aquilo que é, "ao mesmo tempo apresentado na situação e representado pelo estado da situação", ou seja, ele "é, ao mesmo tempo, um elemento e uma parte" (BADIOU, 1996 *apud* AGAMBEM, 2010, p.31). *Excrecência*, diferentemente da normalidade, é aquilo que é "representado pelo estado da situação sem ser apresentado pela situação", ou seja, ele "é uma parte, mas não um elemento". (BADIOU, 1996 *apud* AGAMBEM, 2010, p.31. Em oposição à excrecência, têm-se a *singularidade*, que é o termo "apresentado (na situação), mas não representado (pelo estado da situação)", ou seja, ele "é um elemento, mas não uma parte" (BADIOU, 1996 *apud* AGAMBEM, 2010, p.31).

A exceção, diz Agamben (2010), encontra-se como um limiar de indiferença entre excrecência e singularidade, ou seja, sem estar totalmente incluso naquilo que pertence e sem pertencer totalmente àquilo que está incluso. É nessa posição de exceção que identificamos os adolescentes envolvidos com o tráfico de drogas; ainda que façam parte do corpo social, ou seja, que estejam dentro no ordenamento jurídico, são vidas

subjugadas e constrangidas a uma exposição forçada a condições extremas de violência e vulnerabilidade. Ainda que formalmente incluídos no âmbito jurídico-político, encontram-se, de fato, dela excluídos, ainda que de maneira involuntária, por sua condição racial e sócio-econômica. Eles constituem o elemento “que não pode ser incluído no todo de que formam parte [isto é, o Povo como instância política constituinte da soberania] e o que não pode pertencer ao conjunto em que já está sempre incluído” (AGAMBEN, 2010, p. 226)

Em um estado de exceção, são vidas incluídas por sua própria exclusão, vidas que, em uma relação de exceção vivenciam, conforme Agamben (2010), uma relação de *bando*, ou seja, uma relação na qual aquele que é banido não é colocado para fora da lei, mas abandonado por ela. “O que foi posto em bando é remetido à própria separação e, juntamente, entregue à mercê de quem o abandona, ao mesmo tempo excluído e incluso dispensado e, simultaneamente, capturado.” (AGAMBEN, 2010, p. 109)

É neste paradoxo da exceção que se encontra a figura do *homo sacer*. Fora da jurisdição humana, sem contudo ultrapassar para a esfera divina, o *homo sacer* diz desta figura, proveniente do direito arcaico romano, na qual sua inclusão na legislação se dá na exata medida de sua exclusão. Arquétipo da vida nua, configura-se como uma vida matável e insacrificável; um homem que pode ser morto por qualquer um sem que seu assassinio configure delito ou sacrifício. Correlatas em sua estrutura de exceção, o poder soberano e o *homo sacer* configuram-se como um reflexo invertido de suas próprias composições, onde, diz Agamben (2010), soberano é aquele sobre o qual todos os homens são *homo sacer*, isto é, matáveis, e *homo sacer* é aquele sob cuja a vida todos os homens podem agir como soberanos. Uma vida supérflua, exposta ao abandono da lei e à morte. (DUARTE, 2008)

Aquilo que define a condição do *homo sacer*, nos diz Agamben (2010), não é tanto a pretensa ambivalência de sua sacralidade, mas a dupla exclusão a qual essa sacralidade o expõe. Excluído das esferas do direito humano e divino, encontra-se exposto à pura violência de uma morte insancionável.

Na política moderna, no que se converte em biopolítica, o estado de exceção torna-se regra. No que bios, a vida qualificada, torna-se indiscernível em relação à zoe, é a vida

nua que é capturada e politizada, tornando indistinguível a vida do cidadão da vida nua do *homo sacer*. Na modernidade, diz Duarte (2008), “política e vida nua se entrelaçam e se tornam fenômenos correlativos, não podendo ser compreendidos senão em sua correlação: a vida e seus fenômenos vitais se politizam, ao passo em que a política versa exatamente sobre a vida e seus fenômenos.” (DUARTE, 2008, p. 78)

No que marca a inscrição da vida nua no ordenamento político, o campo incide como novo regulador da inscrição da vida no ordenamento. Assim, diz Agamben (2010), o campo, enquanto espaço de exceção, surge como o paradigma da biopolítica no tempo moderno. “O campo”, afirma Agamben (2010), “é a estrutura em que o estado de exceção, em cuja possível decisão de baseia do poder soberano, é realizado normalmente.” (AGAMBEN, 2010, p. 166) O estado de exceção, tido enquanto uma suspensão temporal do ordenamento com base numa situação factícia de perigo, adquire fixação permanente, mantendo-se estavelmente fora do ordenamento normal. (AGAMBEN, 2010) “O campo”, afirma Agamben (2010, p. 164), “é o espaço que se abre quando o estado de exceção começa a tornar-se a regra”.

Duarte (2008) afirma como as periferias das grandes cidades constituem exemplo magistral do campo como *nómos* biopolítico moderno. Qualificada como uma zona de confronto entre duas forças soberanas - a polícia e o crime organizado – estabelece-se nestas zonas periféricas um duplo espaço de indistinção em que a autoridade (seja ela legal ou para-legal) se encontra puramente diante da vida nua que pode ser descartada sem mais. Neste sentido, diz Duarte (2008), as prisões brasileiras também constituem exímio exemplo do campo de concentração. Enquanto zona de exceção, constituem um espaço ambíguo de inclusão (no sistema jurídico formal) e de total exclusão do prisioneiro da legislação e da cidadania, o que permite que este, antes de ser considerado um cidadão portador de direitos temporariamente limitados, seja considerado como a encarnação da vida que não merece viver, que pode ser descartada e assassinada sem que se cometa delito. (DUARTE, 2008)

Acerca dos horrores cometidos nos campos de concentração, Agamben (2010) aponta que o real questionamento não se dá ao perguntar como foi possível cometer delitos tão atroz para com seres humanos, questionamento este que o autor define como hipócrita; segundo o autor, ao que deve-se indagar é sobretudo “quais procedimentos

jurídicos e quais dispositivos políticos permitiram que seres humanos fossem tão integralmente privados de seus direitos e de suas prerrogativas, até o ponto em que cometer contra eles qualquer ato não mais se apresentasse como delito.” (AGAMBEN, 2010, p.167) Frente a um destino que marca a própria vida como destituída de valor e que tem a certeza da morte como iminente, questionamos, quais dispositivos permitem e mantêm o extermínio da juventude periférica?

Arendt entende que a humanidade é um atributo que vai categoricamente além da noção do ser humano como um mero ser vivo natural: a "natureza" do homem é "humana" apenas na medida em que abre-se ao homem a possibilidade de se tornar algo altamente antinatural, isto é, um homem . A humanidade, politicamente falando, não reside no fato natural de estar vivo; politicamente, o sentido de humanidade depende dos artifícios legais e das políticas institucionais para protegê-la. (DUARTE, 2007) Ao politizar a vida biológica, a biopolítica faz da *polis* campo, e do homem pura vida nua.

Ainda que o caráter essencial da biopolítica seja a politização não do homem enquanto sujeito político livre e consciente, mas da vida nua, uma das características essenciais da biopolítica moderna é a sua contínua necessidade de redefinir, perante a própria vida, o limiar que articula e separa aquilo que está dentro daquilo que está fora. Mesmo diante da politização da *zoé*, as fronteiras que separam a vida da morte devem ser constantemente redefinidas afim de identificar novas figuras que possam caracterizar um novo morto vivente, isto é, um novo *homo sacer*.

Diante da identificação do *homo sacer*, os direitos do cidadão, atribuídos aos homens unicamente por seu nascimento, podem ser desvinculados destes sujeitos que, localizados enquanto vidas indignas, são privados de recobrimento pelo ordenamento jurídico-político representado pelo Estado-Nação. Agamben aponta que é exatamente a soberania da vida nua sobre a vida política do homem que faz necessária a imediata fixação de um limiar além do qual a vida cessa de ter valor jurídico, tornando-se, portanto, matável.

A sacralidade da vida, que se desejaria hoje fazer valer contra o poder soberano como um direito humano em todos os sentidos fundamental, exprime, ao contrário, em sua origem, justamente a sujeição da vida a um poder de morte, a sua irreparável exposição na relação de abandono. (AGAMBEN, 2010, p. 85)

Se a biopolítica, no que produz uma politização da zoé, lança a vida na zona de indistinção da vida nua, atribuindo aos cidadãos a condição de *homo sacer* – ou seja, de vidas matáveis, perguntamos, quais dispositivos lançam determinados sujeitos à condição de *homo sacer*? E ainda, quais critérios fazem com que algumas vidas sejam protegidas e outras matáveis? Em suma, qual a condição da vida reconhecida na modernidade?

3.2. O que é uma vida? Sobre normatividade e reconhecimento.

Ainda que a vida humana, com o advento do cristianismo, tenha se afirmado na modernidade enquanto bem supremo para a sociedade, marcando a modernidade pela afirmação do valor da vida individual em detrimento da vida política, nem todas as vidas são apanhadas por este sentido sacro. Embora a lógica cristã assevere a prerrogativa da vida enquanto bem sagrado e, portanto, que deve ser preservada independente das circunstâncias, o advento da sociedade de consumo impõe certa normatividade a essa sacralidade, criando condições à identificação de uma vida verdadeiramente sacra e, portanto, digna de ser vivida.

Para além do lugar de corpos que se lançam para a morte, os corpos dos jovens negros envolvidos com o tráfico de drogas também são corpos lançados para a morte. Um corpo vazio de humanidade, que colado ao significante da monstruosidade, torna-se matável. Entendendo que vida e morte referem-se a conceitos não propriamente biológicos e científicos, mas políticos (AGAMBEN, 2010), indagamos se há vidas que são matáveis, ou seja, se há vidas na qual a própria sacralidade encontra-se violada, corrompida, questiona-se, *o que é uma vida?*

Butler (2015), na obra *Quadros de Guerra*, tendo em vista o paradoxo referente amatabilidade da vida de uns e a sacralidade da vida de outros, pergunta, *quando a vida é passível de luto?* A autora alega que a vida não deve ser apreendida enquanto *ser* em si, ou seja, o valor da vida não está em si mesmo, mas encontra-se atribuído por enquadramentos epistemológicos que regulam as disposições afetivas e éticas. Aponta para o fato de que nem todas as vidas são qualificadas enquanto vidas, e que tais vidas, tidas como desqualificadas, nunca serão plenamente vividas ou perdidas. Para Butler

(2015), as molduras, ou enquadramentos que utilizamos para apreender uma vida enquanto uma vida passível ou não de luto, isto é, enquanto uma vida que vale ou não ser vivida, são em si mesmos operações de poder. Assim, afirma a importância em fazer referência a vida dentro dos próprios mecanismos de poder através dos quais a própria vida é produzida.

Tendo em vista a produção da vida a partir de enquadramentos sociais e políticos, Butler (2015) assume a alocação diferenciada da condição precária da vida como ponto fundamental que irá diferenciar sua própria apreensão. “A capacidade epistemológica de apreender uma vida é parcialmente dependente de que essa vida seja produzida de acordo com normas que a caracterizam como uma vida” (BUTLER, 2015, p. 16), ou seja, a produção do sujeito dentro das condições normativas estabelecidas é o que garante seu reconhecimento enquanto uma vida; assim, nem todas as vidas são passíveis de serem reconhecidas, pois nem todas as vidas constituem-se mediante as condições normativas que aparelham o sujeito para o ato de ser reconhecido. A condição de ser reconhecido não se coloca como uma potencialidade humana, mas como uma condição normativa.

Acerca da noção de reconhecimento, Butler (2015) faz ainda uma importante diferenciação entre o conceito de *apreensão* e a noção de *reconhecimento*. Se o reconhecimento, a partir da perspectiva hegeliana, é um ato que só pode ser empreendido por no mínimo dois sujeitos, e tem como característica fundamental a ação recíproca, a apreensão é entendida como um modo de conhecer que ainda não é reconhecimento. Ainda que uma vida seja inteligível enquanto vida, ou seja, que se conforme a certas concepções do que é uma vida, apreendê-la enquanto tal não apresenta a mesma dimensão de reconhecê-la, pois não exige do ato sua dimensão recíproca, embora seja apreendida como vida, não é reconhecida como tal.

Para Hegel (*apud* HONNETH, 2003), o reconhecimento é tido como uma primeira forma ética de socialização humana. Enquanto ação recíproca entre indivíduos, o reconhecimento apela simultaneamente a ação livre e a sua própria limitação a favor do outro, constituindo entre os sujeitos uma consciência comum. É através do reconhecimento que o sujeito pode ver confirmada a própria identidade particular através do movimento do reconhecimento, que por seu caráter dialético, consiste em um processo simultâneo de conflito e reconciliação. Para Hegel, a luta por reconhecimento

não se limita a uma luta por autoconservação, mas a um acontecimento ético, “na medida em que objetiva o reconhecimento intersubjetivo das dimensões da individualidade humana”. (HONNETH, 2003, p. 48)

O reconhecimento da condição precária da vida, colocado por Butler (2015) como ponto fundamental na constituição de uma nova ontologia corporal, também é referenciado por Hegel no que aponta a “dependência do indivíduo relativa às dedicações e aos bens necessários para a vida.” (HONNETH, 2003, p. 49) Hegel entende que os indivíduos não são concebidos isoladamente, mas sempre a partir de relações intersubjetivas mediadas pelo reconhecimento. No *Sistema da Eticidade*, ao discorrer sobre as esferas do reconhecimento, a saber - o amor, o direito e o Estado, Hegel enfatiza na primeira esfera, relativa ao amor, a precariedade da vida e a dependência do outro, apontando a dependência da condição de sobrevivência à própria condição de ser reconhecido. Exemplificada a partir da relação entre pais e filhos, a esfera do amor aponta para o movimento dialético inerente ao próprio movimento de reconhecimento, pois a criança deve ser reconhecida tanto em sua precariedade, afim de que sejam garantidos os cuidados necessários a sua sobrevivência, quanto deve ser simultaneamente preservada em sua particularidade, afim de garantir seu desenvolvimento e independência enquanto sujeito. Neste sentido, o amor é concebido por Hegel como uma relação de reconhecimento mútuo na qual a individualidade dos sujeitos encontra sua primeira confirmação, e enfatiza como o desenvolvimento da identidade pessoal de um sujeito está ligado fundamentalmente à pressuposição do reconhecimento pelo outro.

Já a esfera do direito irá dizer justamente sobre o processo de universalização jurídica destas relações práticas que os sujeitos já mantinham com o mundo anteriormente. Tais relações são deslocadas do campo particular, ou seja, da família, e transformadas em pretensões de direito universais. Assim, o Direito é colocado para Hegel como um processo prático em que as relações prévias de reconhecimento encontram-se elevadas à uma relação jurídica intersubjetivamente partilhada. Contrariando a noção Hobbesiana de contrato social, de que o Estado de Direito advém de forma externa, Hegel aponta o surgimento das relações jurídicas como um processo prático que procede da necessidade colocada pela própria situação social. Ao que afirma:

O direito é a *relação* da pessoa em seu procedimento para com o outro, o elemento universal de seu ser livre ou a determinação, limitação de sua liberdade vazia. Essa relação ou limitação, eu não tenho por minha parte de maquina-la ou introduzi-la de fora, o próprio objeto é esse produzir do direito em geral, isto é, da relação que *reconhece*. (HEGEL *apud* HONNETH, 2003, p. 88)

É deste âmbito, ou seja, do âmbito das relações jurídicas, que Hegel, no *Sistema da Eiticidade*, irá analisar os atos ditos por ele como crime. Neste contexto, Hegel irá entender o ato de crime como uma ação que está ligada ao fato dos sujeitos, como portadores de direitos de liberdade, estarem incluídos no convívio social apenas negativamente. Para Hegel, o ato criminoso se constitui pela experiência de não se ver satisfatoriamente reconhecido na etapa do reconhecimento mútuo, ou seja, quando uma das partes não é plenamente reconhecida.

Hegel alega que o conflito social derivado do crime não se reduz a pretensão de garantia do direito individual, mas se desloca em uma luta por honra. O ato criminoso fere não apenas um direito jurídico reconhecido, mas a própria integridade da pessoa como um todo, onde a ameaça à integridade é pressuposta aos dois agentes envolvidos no conflito. Dessa forma, não apenas a integridade identitária daquele que sofre o ato criminoso é ameaçada, pois, entende Hegel, no próprio ato criminoso “reside o propósito de chamar a atenção publicamente para a integridade da própria pessoa e reclamar assim seu reconhecimento”, ou seja, o ato criminoso remontaria a experiência prévia de não ser completamente reconhecido como uma personalidade individualizada. Honneth (2003) aponta aqui para o significado do termo honra no contexto da obra hegeliana, que significa a postura que o sujeito adota em relação a si mesmo quando se identifica positivamente com todas as suas qualidades e peculiaridades, isto é, quando a identidade do sujeito pode ser reconhecida positivamente por si mesmo porque é reconhecida positivamente pelo outro. A honra corresponde à relação afirmativa de si mesmo, e encontra-se “estruturalmente ligada ao pressuposto do reconhecimento intersubjetivo da particularidade sempre individual.” (HONNETH, 2003, p. 56)

Assim, a luta pelo reconhecimento da honra, para além do âmbito jurídico, é uma luta de vida e morte, em que a disposição para restaurar a honra deve ser maior que a própria vida. Somente no que se coloca a disposição da própria morte é que o sujeito dá a conhecer publicamente que suas metas e peculiaridades individuais são mais

importantes que a própria sobrevivência física, onde a afirmação da identidade particular importa mais que a vida. Honneth (2003) aponta que a intenção de Hegel ao discorrer sobre os atos criminosos, ou atos destrutivos, é justamente demonstrar que tais atos superam a dimensão de exteriorização negativa da liberdade, localizando os conflitos sociais como essenciais a criação de relações de reconhecimento eticamente mais maduras, sob cujo pressuposto se pode desenvolver uma comunidade de cidadãos efetivamente livres.

Para Hegel, é o próprio conflito que possibilita aos sujeitos um aumento do saber sobre sua própria identidade. Além disso, aponta Honneth (2003), para Hegel, o aumento da autonomia deve ser também simultâneo ao aumento do saber sobre a dependência recíproca entre os sujeitos, marcando que “essa é a dimensão evolutiva que Hegel procura caracterizar fazendo com que a luta por honra transite imperceptivelmente de um conflito entre sujeitos individuais para um confronto entre comunidades sociais.” (HONNETH, 2003, p. 57), onde os sujeitos já não se contrapõem uns contra os outros enquanto uma individualidade egocêntrica, mas enquanto membros de um todo, isto é, enquanto cidadãos de uma comunidade ética. Para Hegel, “somente aqueles conflitos sociais nos quais a eticidade natural se despedaça permitem desenvolver nos sujeitos a disposição de reconhecer-se mutuamente como pessoas dependentes umas das outras e, ao mesmo tempo, integralmente individuadas.” (HONNETH, 2003, p.58)

Na *Realphilosophie*, Hegel irá mudar esta perspectiva, e distinguirá a luta pelo reconhecimento do crime propriamente dito. A luta pelo reconhecimento terá nesta obra o papel de explicar a passagem entre as diferentes etapas éticas, começando com a exclusão do outro na posse, e o crime se daria somente a partir da instituição do direito. (REICH, 2012). Hegel aponta que o crime que responde a tomada de posse pelo outro, e que exclui o sujeito criminoso do âmbito do direito, pois lhe retira o direito a posse, não corresponde a uma reação egocêntrica que visa satisfazer as necessidades sensíveis, mas o ato tem em si o verdadeiro objetivo de recuperar a atenção do outro, que diante da exclusão de seu ser-para-si, busca dar-se a conhecer novamente.

Hegel aponta como a experiência da destruição da posse faz desencadear também uma espécie de transtorno normativo naquele que é agredido em sua posse. Ele toma consciência de que a destruição que lhe atinge se faz por sua própria causa, no que seu

ato de tomada de posse encontra referência apenas em si-mesmo, em uma consciência egocêntrica que visa apenas a multiplicação econômica. É a reação daquele que encontra-se privado da posse que expõe ao sujeito a relação indireta que ele mantém também com seu meio, com seu entorno social, na medida em que ele excluíra o outro do uso daquele objeto. O que se ataca não é a posse em si, em seu estado de coisa, mas o próprio ato de exclusão, pois pretende-se não a coisa em si, mas o reconhecimento.

Enfatiza-se aqui que diante do crime, a negação do reconhecimento é recíproca, pois é negado não apenas àquele que encontra-se privado da posse, e portanto a destrói na tentativa de dar-se a conhecer e ser reconhecido, mas o próprio ato de ter a posse atacada, mesmo para aquele que a detêm, expõe como o mesmo também não é reconhecido por seu defrontante. Como no *Sistema da Eiticidade*, aqui Hegel também aponta que o sujeito ofendido deve demonstrar que a destruição hostil da posse não o ofende pela posse em si, mas no que nega seu reconhecimento enquanto sujeito, e afirma como o reconhecimento de seu defrontante só pode ser alcançado mediante a disposição para uma luta de vida ou morte que legitime suas pretensões. Em Hegel, é a disposição para a morte que produz a intersubjetividade da relação jurídica. É a precariedade da vida e a necessidade da relação social como necessária a sobrevivência que faz os sujeitos se reconhecem enquanto seres de direito, pois a morte expõe a vulnerabilidade não apenas moral, mas da própria existência.

Para a vida social, a relação jurídica representa uma espécie de base intersubjetiva, porque obriga cada sujeito a tratar todos os outros segundo suas pretensões legítimas; pois, diferentemente do amor, o direito representa para Hegel uma forma de reconhecimento recíproco que não admite estruturalmente uma limitação ao domínio particular das relações sociais próximas. (...) só quando todos os membros da sociedade respeitam mutuamente suas pretensões legítimas, eles podem se relacionar socialmente entre si da maneira isenta de conflitos que é necessária para a solução cooperativa das tarefas sociais. (HONNETH, 2003, p. 95/96)

Ainda que Hegel, na *Realphilosophie*, avance em sua obra, no que seu enfoque passa à filosofia do espírito, e portanto, onde a teoria da eticidade perde sua função central anterior, o modelo estrutural social da luta por reconhecimento não perde sua relevância, sendo apresentado por Hegel, além de como a força motriz na produção do espírito absoluto, também como imprescindível para o desenvolvimento de uma comunidade ética. Enfatiza-se aqui o caráter recíproco do reconhecimento. Diante da negação em reconhecer o outro como um determinado gênero de pessoa, aquele que

nega o reconhecimento tampouco pode experienciar-se a si mesmo de forma integral ou absoluta, pois o espírito absoluto não pode ser de outra forma senão intersubjetivo.

No que Hegel expõe que o ato criminoso ultrapassa o acesso a posse, encerrando-se enquanto uma luta por reconhecimento, os crimes cometidos pelos adolescentes pertencentes as classes mais pobres exibem esta mesma lógica, pois, ainda que o ato criminoso visse a posse do objeto, e por vez, a destruição daquele que garante a posse do objeto no que priva o outro de tê-lo, o que se busca não é o objeto como coisa em si, mas sua representatividade enquanto signo de inserção à própria condição de reconhecimento.

Para além dos objetos, o ato também é por reconhecimento, é pelo reconhecimento de sua precaridade e vulnerabilidade, é pelo reconhecimento de sua identidade enquanto positividade, é pelo reconhecimento do seu direito a posse, no que é a posse que lhe garante o reconhecimento enquanto sujeito, enquanto uma vida reconhecida enquanto tal.

Na ausência do reconhecimento, intrinsecamente recíproco, a reciprocidade se dá no nível da pura violência. Responde com o crime violento aquele que é privado da posse por seu caráter de vida não reconhecida, responde com violência a sociedade que não reconhece a partilha desigual da posse, e que coloca a afirmação do objeto como mais importante que o reconhecimento da própria singularidade, pois a posse do objeto se confunde com a própria identidade. Regulada por uma lógica do consumo, a sociedade moderna nega a condição recíproca intrínseca ao reconhecimento, erigindo uma lógica de reconhecimento pautada não mais na intersubjetividade, mas na posse dos objetos.

Partindo do pressuposto de que a constituição da identidade subjetiva individual implica o reconhecimento recíproco entre sujeitos, Honneth (2003) irá expor sua teoria do reconhecimento através das esferas do amor, do direito e da solidariedade enquanto formas distintas do reconhecimento intersubjetivo, afirmando como essas diferentes formas de reconhecimento recíproco possibilitam aos sujeitos distintos graus de autonomia.

Baseando-se nessas três esferas do reconhecimento, Honneth (2003) irá estabelecer, respectivamente, três formas de desrespeito, ou seja, relações em que as formas de

reconhecimento encontram-se ausentes ou negadas, sendo estas: (1) A *violação da integridade corporal* dos sujeitos, que, segundo Honneth (2003), afeta a confiança básica construída na dimensão do amor; (2) A *denegação de direitos*, que destrói a possibilidade de auto-respeito, uma vez que nega a dimensão de igualdade inerente a lógica do reconhecimento no sistema jurídico; e (3) A *referência negativa às idiossincrasias* de certos sujeitos e grupos sociais, afetando a dimensão da *estima social*.

Sobre o desrespeito a integridade corporal, essa se refere às formas de violação da autonomia do corpo, violando a autonomia e a liberdade do sujeito sobre o corpo próprio. Acerca da denegação de direitos, essa se estabelece pela exclusão de certos sujeitos à posse de determinados direitos no interior da sociedade, caracterizando sua exclusão enquanto cidadão. Ser reconhecido enquanto pessoa de direito significa ser reconhecido como um membro de igual valor por uma coletividade, ou seja, partilhar de uma mesma imputabilidade moral. Assim, a denegação dessa dimensão jurídica lesa o sujeito em sua expectativa intersubjetiva de ser reconhecido como sujeito capaz de formar juízo moral, afetando no sujeito a dimensão do auto-respeito moral, que implica a perda da capacidade do sujeito de referir-se a si mesmo em nível de igualmente em relação aos outros membros da sociedade.

Por fim, a degradação do valor social das *idiossincrasias de* determinados grupos e indivíduos, se coloca pela desvalorização social das propriedades e capacidades característica desses indivíduos ou grupos, configurando pela perda da auto-estima e da estima social. Aqui, o que o desrespeito subtrai do sujeito é a capacidade de auto-realização, pois no que condiciona a auto-realização ao horizonte da tradição cultural, impossibilita ao sujeito compreender-se a si mesmo enquanto positividade.

Inseridos em uma lógica de exclusão, os jovens envolvidos com o tráfico de drogas tem suas vidas marcadas por um contexto em que o desrespeito às formas de reconhecimento se faz regra. Excluindo, neste momento, o círculo das relações sociais primárias, verifica-se um imperativo constante das duas últimas formas de desrespeito citadas por Honneth (2003), a saber, a denegação de direitos e a depreciação das idiossincrasias, nos territórios periféricos. Para a maioria dos jovens em situação de vulnerabilidade social, a garantia aos direitos encontram-se distante de realização, pois,

imersos em um contexto marcado por diversas fragilidades sociais, vivenciam privações que ferem a integridade e dignidade humana.

Em pesquisa sobre o perfil social dos adolescentes infratores, Silva e Guerresi (2003), mostram a prevalência de um perfil de vulnerabilidade e exclusão social entre esses adolescentes, onde: mais de 60% dos adolescentes privados de liberdade eram negros, 51% não frequentavam a escola e 49% não trabalhavam quando cometeram o delito e 66% viviam em famílias consideradas extremamente pobres (SILVA; GUERESI, 2003).

As autoras apontam como o fenômeno contemporâneo do ato infracional juvenil está associado não à pobreza ou à miséria em si, mas, sobretudo, à desigualdade social, ao não exercício da cidadania e à ausência de políticas sociais básicas supletivas e de proteção implementadas pelo Estado. Ou seja, o ato infracional emerge na contemporaneidade como resposta ao fenômeno do desrespeito frente à denegação do reconhecimento do direito, no que nega a estes sujeitos direitos constitucionalmente garantidos.

O ato infracional também condiciona-se ao desrespeito experienciado pela degradação das idiossincrasias. Por serem pobres, negros e não-escolarizados, suas propriedades e capacidades características encontram-se em desacordo com os padrões normativos culturais que tem como parâmetro para a auto-realização o ideal exemplificado pelo homem branco de classe média.

Para os adolescentes que vivem em situação de vulnerabilidade social, privados do acesso às condições de reconhecimento social estabelecidas em nossa sociedade, tais como o trabalho qualificado, a escolaridade e o alto poder aquisitivo, o delito figura como uma possível estratégia de reconhecimento social, no que representa uma possibilidade de acesso aos objetos que conferem o status de consumidor na sociedade contemporânea.

Retomando Honneth (2003), este aponta que, apesar do desrespeito institui-se pela denegação do reconhecimento recíproco, ameaçando a formação das identidades e o exercício das singularidades na esfera pública, a experiência de desrespeito também se coloca como fator motivacional à luta por reconhecimento e consequente efetivação da

mudança social. Para Honneth (2003), o desrespeito é tido como necessário tanto ao desenvolvimento moral da sociedade quanto dos indivíduos, pois um estado de eticidade absoluta - alicerçado no amor, no direito e na estima social – só pode ser assentida se constituída em relações de reconhecimento recíproco.

Toda reação emocional negativa que vai de par com a experiência de um desrespeito de pretensões de reconhecimento contém novamente em si a possibilidade de que a injustiça infligida ao sujeito se lhe revele em termos cognitivos e se torne o motivo da resistência política. (HONNETH, 2003, p. 224)

Apesar do caráter mobilizador da esfera do desrespeito frente à exclusão e desigualdade social, a resposta que os jovens envolvidos com o tráfico de drogas expõe através do crime não tem se configurado enquanto uma luta social por reconhecimento, pois não se coloca visando a igualdade de direitos e introjeção na esfera pública e, logo, política, mas se configura enquanto uma resposta que se desdobra em formas de alienação e violência, reafirmação processos de exclusão e vulnerabilidade. A luta social, diz Honneth (2003), deve ser entendida enquanto um processo prático no qual experiências individuais de desrespeito possam ser interpretadas como experiências de desrespeito sofridas tipicamente por um grupo específico, de forma de que os grupos sociais possam articular publicamente suas experiências de violação e desrespeito, fazendo com que a luta social possa confluir em uma exigência coletiva por reconhecimento.

Ainda que o reconhecimento emergja como articulador central para o envolvimento dos adolescentes com a criminalidade, o que se verifica não é o reconhecimento destes sujeitos, mas seu conhecimento - no que passam a ser conhecidos por uma sociedade que antes os tinham como invisíveis. Eles se fazem visíveis - no que escapam a invisibilidade pronunciada aos papéis de subserviência - se dão a conhecer, mas dependentes da dialética própria do reconhecimento, não são reconhecidos. No que resistem a uma inclusão social apenas enquanto mão-de-obra descartável e barata, (CARMO, 2011) eles se fazem visíveis, ainda que pelo nome do pior. Seu ato criminoso denúncia a partilha desigual da posse e sua renúncia em ocupar um lugar de sujeito não reconhecido.

Contudo, mesmo que as instâncias normativas enquadrem comportamentos e identidades passíveis de reconhecimento, tais instâncias não apresentam condições

ontologicamente imutáveis, pois, conforme Hegel, é a própria negação de ser reconhecido que possibilita a luta por reconhecimento, possibilitando que se altere as próprias condições de reconhecimento.

Acerca dos enquadramentos normativos, Butler (2015) afirma que os mesmos nunca contêm o conteúdo que visam emoldurar, ou seja, as condições que aquele enquadramento emoldura sofrem deslocamentos temporais e espaciais, se rompem e se reconstroem em outros contextos infinitamente. Aquilo que o enquadramento tenta conter, constantemente lhe escapa. A condição do reconhecimento é a ação recíproca, portanto o conflito sempre resiste, pois a questão do reconhecimento não está em incluir mais pessoas nas condições de reconhecimento existentes, mas em mudar os próprios termos da condição de ser reconhecido a fim de produzir resultados mais democráticos, ou conforme Hegel, mais absolutamente éticos.

Butler (2015) afirma que, se uma vida é produzida de acordo com as normas pelas quais a vida é reconhecida, isso não significa que não há vidas produzidas fora dessa lógica normativa, e que, produzidas fora da lógica normativa, provocam uma perturbação nessa mesma ordem. A autora afirma que “cada instância normativa é acompanhada de perto por seu próprio fracasso, e com muita frequência esse fracasso assume a forma de uma figura” (BUTLER, 2015, p. 22) e completa, tal figura viva que se encontra fora das normas da vida reconhecida não se torna apenas um problema com o qual a normatividade tem de lidar, “mas parece ser aquilo que a normatividade está fadada a reproduzir”. (BUTLER, 2015, p. 22)

Assim, ainda que os corpos dos adolescentes negros envolvidos com o tráfico de drogas sejam lançados para a morte, seja pela vulnerabilidade em que são expostos, ou pela autorização de sua execução, seus corpos retornam em outros corpos, em um movimento incessante de luta por reconhecimento.

3.3. Sobre a precaridade universal e o reconhecimento desigual.

Ainda que o crime possa ser entendido enquanto ato que se transfigura em uma luta por reconhecimento, os crimes cometidos pelos adolescentes verificam-se pelas tentativas de inserção às normas de reconhecimento já postas, e não pela tentativa de rompimento

e ampliação dessas mesmas normas. No que visam os objetos, tentam aferir ao reconhecimento pela lógica do consumo, tentando enquadrar suas identidades à normatividade vigente.

Contudo, ainda que o crime possibilite o acesso ao objeto, o objeto em si não garante a condição de ser reconhecido. Na busca pelos objetos, a condição precária de suas vidas é maximizada, tornam-se corpos vulneráveis; na condição de inimigos que tentam usurpar a posse daqueles que são reconhecidos, os cordões de ouro não param as balas, são corpos matáveis.

Sobre a precaridade da vida, Butler (2015) diz dessa como condição ontológica enquanto passível de destruição e portanto, necessária de sociabilidade. A precaridade da vida, enquanto ontológica, é generalizada, universal; já o reconhecimento de sua condição precária, isto é, passível de cuidado e sociabilidade, é normativo, ditado pelos enquadramentos que identificam as condições de reconhecimento. Assim, a vida é reconhecida não por sua condição ontológica de estar viva, mas por seu enquadramento nas condições normativas que estabelecem o que é uma vida que pode ser vivida. Todas as vidas são vivas, mas nem todas são reconhecidas como vida.

A precaridade da vida implica fundamentalmente viver socialmente, enfatiza a dependência do eu em relação à alteridade, implica sempre a dependência do outro. Butler (2015) aponta que é exatamente porque um ser vivo pode morrer, condição essa ontológica à vida, que é necessário o cuidado para que possa sobreviver, e que é exatamente o sentido dessa perda, o valor enlutável dessa vida, o pressuposto para toda vida que importa. Para a autora, o valor da vida, seu reconhecimento enquanto vida, encontra-se referido no valor enlutável desta vida, ou seja, se essa vida é ou não passível de luto.

Apenas em condições nas quais a perda tem importância é que o valor da vida aparece efetivamente. Portanto, a possibilidade de ser enlutada é um pressuposto para toda vida que importa. (BUTLER, 2015, p.32)

(...) uma vida cuja perda é passível de luto, o que significa que esta será uma vida que poderá ser considerada vida, e será preservada em virtude dessa consideração. Sem a condição de ser enlutada, não há vida, ou, melhor dizendo, há algo que está vivo, mas que é diferente de uma vida. Em seu lugar, “há uma vida que nunca terá sido vivida”, que não é preservada por nenhuma consideração, por nenhum testemunho, e que não será enlutada

quando perdida. A apreensão da condição de ser enlutada precede e torna possível a apreensão da vida precária. A condição de ser enlutado precede e torna possível a apreensão do ser vivo como algo que vive, exposto a não vida desde o início. (BUTLER, 2015, p.33)

A afirmação de uma vida enquanto precária, diz Butler (2015), depende fundamentalmente de condições sociais e políticas, ou seja, o que assegura o direito ao cuidado e a proteção da vida não é sua condição ontológica de precariedade, mas o contexto de normas sociais e políticas que enquadram as condições de ser reconhecido. Assim, a precariedade da vida, ainda que ontológica, tem seu reconhecimento aferido de forma desigual. A autora ainda afirma que a condição precária da vida afere não apenas sua condição enquanto passível de destruição, mas principalmente da condição de dependência do outro. O imperativo do reconhecimento está na nossa condição fundamental de seres precários, e portanto, dependentes do reconhecimento do outro para a nossa própria sobrevivência.

Assim como Hegel confere a luta por reconhecimento a condição para a formação de relações sociais mais éticas, Butler (2015) afirma que, por sua condição ontológica, a precariedade da vida não pode ser negada, e sua afirmação generalizada também se coloca como uma obrigação ética. O reconhecimento da precariedade da vida não apenas estrutura a maneira pela qual passamos a conhecer e a identificar a vida, mas constitui a condição fundamental que garante sua própria sobrevivência.

Para além dos modos de reconhecimento, os enquadramentos normativos estruturam também a produção dos afetos. Butler (2015) enfatiza como formas de racismo instituídas e ativas atravessam o nível das percepções fazendo com que a perda de certas populações sejam lamentáveis, ou seja, enlutáveis, e outras onde a perda não é tida como perda, pois suas vidas não são reconhecidas como tal. “A distribuição diferencial da condição de ser passível de luto entre as populações tem implicações sobre por que e quando sentimos disposições afetivas politicamente significativas, tais como horror, culpa, sadismo justificado, perda e indiferença.” (BUTLER, 2015, p. 45) Ou seja, assim como o reconhecimento, os circuitos dos afetos também se estruturam de forma política, e são resultantes dos mecanismos vigentes de poder.

Excluídos da lógica normativa vigente, a vida dos jovens negros envolvidos com o tráfico de drogas reflete tal lógica, pois são vidas que, para além de não enlutáveis, revelam o clamor por seu extermínio. Uma afetividade politicamente inclinada que

justifica a perpetuação das formas de violência com a qual essas vidas são tratadas, uma consciência moral normativamente atravessada que justifica sua exclusão e seu extermínio.

Enfatiza-se ainda a necessidade de compreender a precaridade como uma condição compartilhada. A condição do *Eu*, a possibilidade de afirmar positivamente sua própria identidade, encontra-se intrinsecamente indissociável do outro. Conforme Butler (2015), o *Eu* não diz apenas do indivíduo em uma condição egocêntrica, mas revela, por sua condição precária, um *nós*. Contudo, essa condição de nós não se revela de maneira universal, pois a necessidade de se preservar a vida por sua condição precária não se coloca para todos. A condição de ser reconhecido se coloca não a partir da condição precária, sendo essa passível de ser generalizada, mas a partir da condição de pertencimento. O reconhecimento, e consequentemente o senso de responsabilidade para com a preservação da vida, se edifica a partir da idéia de comunidade - sendo definida por critérios tais como nação, território, linguagem ou cultura - e traz consigo uma noção de reconhecimento que se funda não no reconhecimento da alteridade, mas em sua exclusão, sendo o reconhecimento aferido apenas ao semelhante.

A vida que ameaça o semelhante perde seu caráter de vida e, portanto, justifica ser eliminada. A lógica da guerra se instala pela possibilidade de reconhecer algumas vidas como válidas em contraponto a outras que não o são e que, portanto, podem ser eliminadas a fim de proteger as vidas reconhecidas. Os corpos dos adolescentes envolvidos com o tráfico de drogas são corpos lançados para a morte exatamente porque não são reconhecidos como iguais pela sociedade, ou contrário, suas vidas são apreendidas enquanto ameaça às vidas realmente válidas, vidas reconhecidas como tal e, portanto, dignas de serem preservadas.

A própria capacidade de reação moral diante de uma situação de horror ou de pura violência encontra-se relativizada de acordo com a noção de pertencimento e reconhecimento. A condição inumana com que as vidas não reconhecidas são tratadas – mesmo com sua explícita violência - não são capazes de despertar a comoção pública, pelo contrário, são consideradas ações legítimas. A relação moral que se estabelece com a ação violenta não diz do ato em si, mas da legitimidade de seu autor, assim como da condição daquele que sofre o ato de ser culturalmente reconhecível ou não como

humano. A comoção não se apresenta de maneira neutra e imparcial, sendo sempre atravessada por condições normativas.

Em uma sociedade de consumo – em que as pessoas, tal como as coisas, são reconhecidas por seu valor enquanto mercadoria – os pobres, por sua inaptidão para o consumo, são localizados na posição de anormais. (BAUMAN, 2008) Os pobres, diz Bauman (2008), são tidos para a sociedade de consumo contemporânea como *desnecessários*, *indesejados* e *desamparados*. Desnecessários por sua incapacidade de responder as demandas do consumo que marca os cidadãos reconhecidos, e assim, definidos como consumidores falhos; indesejados, pois revelam o descaso destinado àqueles incapazes de cumprir seus deveres enquanto consumidor, uma representação constante do perigo que ronda uma sociedade assombrada por sua própria liquidez; e desamparados, pois são excluídos do próprio universo da empatia moral.

Os pobres, diz Bauman (2008), são expulsos não apenas fisicamente, tendo seus corpos isolados em zonas periféricas ou em instituições de encarceramento, mas são banidos da própria comunidade reconhecidamente humana, que contempla o mundo dos deveres éticos. Seu sofrimento não contribui a causa comum. Diante de indivíduos em que a própria condição humana é negada, “as considerações éticas são silenciadas, a empatia se extingue e as barreiras morais se desvanecem”. A violência cometida contra estes sujeitos, aponta Bauman (2008), não se apresenta apenas pela vertente do sadismo ou da liberação de uma pulsão agressiva, mas diz do caráter de não serem reconhecidos como humanos, e por isso, não destina-se a eles nenhuma empatia ou compaixão moral.

As vidas autorizadas ao extermínio não são reconhecidas como completamente humanas, privadas do reconhecimento político e do direito, não estão de todo vivas, e portanto, não causam o horror e a indignação sentida diante da perda da vida daqueles reconhecidos como semelhantes. São vidas consideradas não como vidas, mas como uma representação viva que representa uma ameaça às vidas reconhecidas. De tal modo, a guerra passa a ser considerada uma forma legítima de defesa de algumas vidas, ao mesmo tempo em que pode defender que forma igualmente legítima a destruição de outras vidas.

No que a instância da guerra argumenta que a destruição do outro, nomeado como inimigo, se coloca como imprescindível a própria sobrevivência da comunidade, esta releva a condição fundamental de interdependência e vulnerabilidade mútua, ou seja, é

por nossa condição comum de precariedade que necessitamos da condição comum de reconhecimento. Contudo, aponta Butler (2015), citando Hegel, a razão pela qual não podemos ser livres para destruir o outro não encontra-se somente no fato de que isso acarretará, assim como acarreta, outras consequências destrutivas. Mas que, para além da instauração de um circuito de destruição, encontra-se a condição precária inerente a todos os sujeitos.

Mas o que pode ser, no fim das contas, ainda mais verdadeiro é que o sujeito que sou está ligado ao sujeito que não sou, que cada um de nós tem o poder de destruir e de ser destruído, e que estamos unidos uns aos outros nesse poder e nessa precariedade. Nesse sentido, somos todos vidas precárias. (BUTLER, 2015, p. 71)

Ainda que essa lógica apresentada pela guerra possa ser considerada pelo viés do imaginário, a mesma ainda é produzida e mantida por mecanismos de poder importantes que tem a capacidade de transformar a própria capacidade de destruição do sujeito em algo *justo*, e sua própria destrutibilidade em algo *impensável*. (BUTLER, 2015) A lógica da guerra nega a necessidade do reconhecimento, pois se edifica no engodo de que a garantia da sobrevivência encontra-se na eliminação do outro identificado como ameaça, como se a eliminação daquele que é nomeado enquanto ameaça imunizasse o sujeito em relação a sua própria condição precária.

3.4. A Construção do Inimigo

Honneth (2003) aponta que, para Hegel, o significado social do conflito está na própria interdependência dos sujeitos uns em relação aos outros. Posição essa reiterada por Butler (2015), ao afirmar a condição compartilhada e interdependente da precariedade do corpo. A autora afirma que é precisamente porque cada corpo se encontra potencialmente ameaçado por outros corpos que são, por definição, igualmente precários, que produzem-se formas de dominação. Contudo, na atualidade contemporânea, a condição compartilhada de precariedade tem conduzido não ao reconhecimento recíproco, mas a exploração e destruição de populações específicas que são consideradas como ameaça às vidas humanas reconhecidas.

Este caminho de exclusão e destruição da alteridade frente a uma condição compartilhada de precariedade vai de encontro a essência individualista que tem marcado a contemporaneidade. Senneth, citado por Bauman (2001), aponta como o espaço público na contemporaneidade tem sido tomado pelas preocupações e pelas questões individuais. Para o autor, o espaço público não ocupa mais o lugar da política e da busca pelo bem comum, sendo reduzido ao lugar de exposição da vida privada.

A noção de comunidade que se afere na contemporaneidade funda-se da negação da própria diferença, e seu sentido baseia-se no reconhecimento apenas entre iguais. Em uma sociedade onde a responsabilidade se coloca de maneira individualizada - negando a própria condição de interdependência do Eu e, portanto, a necessidade do reconhecimento recíproco - faz-se extremamente propícia a produção de certas populações enquanto figuras de ameaça. Vivenciamos uma sociedade que nega a interdependência de seus membros, assim como recusa a noção de responsabilidade coletiva, e edifica-se por lógicas de exclusão e isolamento.

Ainda que a sociedade atual negue a responsabilidade coletiva pela condição precária generalizada, atribuindo unicamente a cada um, individualmente, a responsabilidade por si próprio, verifica-se um paradoxo onde a culpa pelas próprias aflições e ansiedades é depositada sempre em relação à alteridade, onde os indivíduos sentem-se constantemente atemorizados pela figura do outro, criando assim um pânico moral generalizado.

Neste contexto, algumas figuras são eleitas como a encarnação do próprio mal, e a elas é atribuída a culpa por todas as mazelas sociais que afligem àqueles que têm suas vidas reconhecidas. Tais figuras personificam o medo ambiente que assola os sujeitos reconhecidos, e sua destruição é adotada como um objetivo digno de ser perseguido, assim como uma maneira apropriada de proteger as pessoas dignas de proteção contra os medos e perigos que as aterrorizam.

Em uma sociedade que nega o reconhecimento recíproco, a ideia de segurança encontra-se não na tentativa de minimizar a precariedade e em promover a integração de seus membros no espaço público comum, mas no isolamento e na destruição daqueles nomeados enquanto ameaça. Bauman (2001) aponta como este temor do outro impacta

a própria noção de vida pública, no que exclui tanto vidas reconhecidas quanto não reconhecidas dos espaços públicos. O espaço público torna-se espaço vazio, pois exclui as figuras nomeadas enquanto ameaça às vidas dignas de serem protegidas, e exclui também as vidas reconhecidas, pelo terror que o espaço público lhes evoca.

Senneth, (*apud* BAUMAN, 2001), sugere que “a ausência de diferença, o sentimento de que 'somos todos semelhantes', em que se supõe a ausência de conflitos, pelo suposto de que todos, como iguais, têm a mesma intenção, é o significado mais profundo da ideia de "comunidade" e a causa última de sua atração”. (BAUMAN, 2001, p. 117) A ideia de comunidade faz-se no ideal de uma socialização sem conflitos, onde não é necessário reconhecer a diferença, na medida em que nós, identificados apenas por nossas semelhanças, somos todos o mesmo. “A imagem da comunidade é purificada de tudo o que pode implicar um sentimento de diferença, ou conflito, a respeito de o que "nós" somos. Desse modo, o mito da solidariedade comunitária é um ritual de purificação.” (BAUMAN, 2001, p.118)

Claude Lévi-Strauss, citado por Bauman (2001), sugere, em *Tristes Trópicos*, que apenas duas estratégias foram utilizadas na história humana quando a necessidade de enfrentar a alteridade dos outros surgiu: uma era a antropomórfica, a outra, a antropofágica. A primeira consiste em "*vomitar*" cuspir os outros vistos como incuravelmente estranhos e alheios: impedir o contato físico, o diálogo, a interação sociale todas as variedades das formas de sociabilidade. (BAUMAN, 2001, p. 119) Tais estratégias se revelam hoje pela exclusão e isolamento do outro estranho através das práticas de encarceramento e assassinato, assim como na separação espacial entre cidade e favelas, e pelo acesso seletivo ao espaço público.

A segunda estratégia consiste numa "*desalienação*" das substâncias alheias: "ingerir" "devorar" corpos e espíritos estranhos de modo a fazê-los, pelo metabolismo, idênticos aos corpos que os ingerem, e portanto, não distinguíveis deles. Tal estratégia pode ser verificada pela prática de disciplinarização dos corpos, onde apenas as vidas vividas sob a disciplina dos mecanismos de poder podem ter uma existência política. Conforme Bauman (2001), se a primeira estratégia visava ao exílio ou aniquilação dos "outros" a segunda visava à suspensão ou aniquilação de sua alteridade. (BAUMAN, 2001, p. 119)

Por serem vidas que se encontram fora das normas sociais vigentes, enfatizando aqui a lógica do consumo, os corpos dos adolescentes em conflito com a lei são apreendidos por essas duas lógicas de aniquilação, pois são exterminados tanto enquanto corpo biológico quanto como corpo simbólico. Uma existência duplamente negada, corpos estirados nos becos das favelas, corpos que se exigem dóceis pelos mecanismos disciplinatórios.

Ao discorrer sobre as transformações do tempo e do espaço na Modernidade Líquida, Bauman (2001) irá trazer o termo “espaços vazios”, cunhado por Jerzy Kociatkiewicz e Monika Kostera, para dizer dos espaços que, vazios de sentido e significado, tornam-se espaços invisíveis. São espaços fantasmagóricos, lugares que "sobram" depois da reestruturação de espaços realmente importantes, espaços residuais, em que se agrupam a alteridade que ameaça às vidas e os espaços reconhecidos. Os espaços vazios se contrapõem ao espaço da cidade, ainda que fisicamente inseridos dentro da fronteira que a cidade delimita, são vazios do significado simbólico que a cidade enquanto conceito carrega, a cidade como o espaço daqueles que usufruem da política e do direito, daqueles que tem suas vidas reconhecidas e portanto, são dignos de proteção. Ainda que Bauman (2001) aponte que os espaços vazios encontram referências em lugares diferentes, variando de acordo com a perspectiva que quem os vê, é notório como a exclusão simbólica do espaço da cidade encontra-se sempre articulada aos territórios periféricos, territórios residuais, resíduo do capitalismo.

O autor aponta como a incapacidade em conceber o outro e sua conseqüente exclusão do espaço público indica uma patologia social; uma patologia do espaço público que resulta numa patologia da política, no que esvazia o espaço público da arte do diálogo e da negociação, e o substitui pelas técnicas de exclusão e isolamento.

“A capacidade de conviver com a diferença, sem falar na capacidade de gostar dessa vida e beneficiar-se dela, não é fácil de adquirir e não se faz sozinha. Essa capacidade é uma arte que, como toda arte, requer estudo e exercício. A incapacidade de enfrentara pluralidade de seres humanos e a ambivalência de todas as decisões classificatórias, ao contrário, se autoperpetuam e reforçam: quanto mais eficazes a tendência à homogeneidade e o esforço para eliminar a diferença, tanto mais difícil sentir-se à vontade em presença de estranhos, tanto mais ameaçadora a diferença e tanto mais intensa a ansiedade que ela gera. O projeto de esconder-se do impacto enervante da multivocalidade urbana nos abrigos da conformidade, monotonia e repetitividade comunitárias é um projeto que se auto-alimenta, mas que está fadado à derrota.” (BAUMAN, 2001, p. 124)

A idéia de comunidade aqui exposta não admite a possibilidade de que as pessoas possam se unir mantendo-se ligadas às suas diferenças; e de que a unidade de seus membros em torno do bem comum não requer a semelhança como valor a ser buscado, mas pelo contrário, se beneficia da variedade e da diversidade, ao mesmo tempo que fortalece as identidades em sua singularidade. Uma ideia de unidade baseada exclusivamente na semelhança fortalece a ideia de comunidade, mas afasta sua condição enquanto *polis*, pois a essência da *polis* é o reconhecimento da própria diversidade e da singularidade de seus membros. Uma unidade social civilizada pressupõe uma sociedade inerentemente pluralista, onde o viver em conjunto significa não a coerção e a opressão da diferença, mas a constante negociação e conciliação entre as diferentes vontades.

o tipo mais promissor de unidade é a que é alcançada, e realçada a cada dia, pelo confronto, debate, negociação e compromisso entre valores, preferências e caminhos escolhidos para a vida e a auto-identificação de muitos e diferentes membros da *polis* mas sempre autodeterminados. Esse é, essencialmente, o modelo republicano de unidade, de uma unidade emergente que é uma realização conjunta de agentes engajados na busca de auto-identificação; uma unidade que é um resultado, e não uma condição dada a priori, da vida compartilhada; uma unidade erguida pela negociação e reconciliação, e não pela negação, sufocação ou supressão das diferenças. (BAUMAN, 2001, p. 205)

Conforme dito anteriormente, o discurso da guerra fundamenta-se no engodo de que a garantia da sobrevivência encontra-se na eliminação do outro nomeado como ameaça, tornando desnecessário o reconhecimento. Contudo, a possibilidade de defesa não se coloca que maneira igualitária para todos. O impulso de auto-conservação é universal, o que difere são os modos de agir a partir desse impulso e como estes modos tendem a diferir em proporção direta aos meios e aos recursos que os atores dispõem. (BAUMAN, 2001) O ensejo pela comunidade é de ordem defensiva, mas se expressa pelo próprio fracasso da condição política.

As comunidades tendem a seu próprio isolamento, replicando uma lógica de condomínio (DUNKER, 2015). Assimilados pela lógica capitalista, o direito à defesa e à proteção torna-se privatizado, e a segurança passa a ser uma questão não mais coletiva frente a precariedade generalizada, mas objeto de consumo e um problema individual de cada um. Entre a liberdade e a segurança, o comunitarismo opta pela última em

detrimento da primeira, tratando ambos os valores em total oposição. Ao negar o reconhecimento, o que o comunitarismo não admite é a possibilidade de que tais conceitos podem se ampliar de maneira conjunta, e mais ainda, que cada um só pode crescer em conjunto com o outro. (BAUMAN, 2001)

Sobre as três formas de reconhecimento presentes no *Sistema da Eticidade*, a relação de reconhecimento com o Estado adquire para Hegel a esfera última do reconhecimento, apontada enquanto uma relação do absoluto ético, em que o sujeito é socializado em sua própria singularidade. O Estado representa para Hegel um estado de totalidade ética, e se edifica na ideia de uma comunidade eticamente integrada de cidadãos livres. O Estado significaria, para Hegel, uma relação na qual os membros da comunidade possam reconhecer na vida pública uma expressão intersubjetiva de sua própria particularidade. A vida pública não significaria a restrição recíproca das liberdades privadas, mas a possibilidade de reconhecimento e realização da vontade particular no espaço público, promovendo uma integração da liberdade geral e individual.

A esfera do Estado sugere um estágio da vida pública onde a luta de vida e morte, tão cara na formação do direito, já não é mais necessária, posto que os direitos buscados pelos indivíduos através dela já foram conquistados, e segundo, que a luta que se pode travar na sociedade civil e no Estado é de cunho institucionalizado. É como se os indivíduos tivessem chegado a um estágio de relação eticamente constituído onde a luta já não é mais o princípio formador do reconhecimento, mas serve à renovação do reconhecimento exigido pelos indivíduos. (REICH, 2012)

No entanto, o sentido do Estado na contemporaneidade tem sido marcado por uma importante distorção em uma função. Conforme sugere Bauman (2001), verifica-se na modernidade um abandono do Estado em relação as suas principais responsabilidades enquanto provedor das garantias de proteção e segurança de alguns indivíduos em relação à sua inata precariedade.

Sendo a condição precária uma condição politicamente interceptada, certas populações sofrem com redes sociais e econômicas de apoio deficientes e ficam expostas à formas de violência, violações e a morte. Em uma condição de precariedade maximizada, essas populações encontram-se frequentemente expostas à violência arbitrária do Estado, do

qual necessitam efetivamente da proteção, inclusive contra o próprio Estado. Constatase o paradoxo no qual essas populações se encontram, pois, por não serem vidas reconhecidas, não encontram o apoio do Estado, mas encontram sua violência, e não podem requerer senão ao próprio Estado a proteção contra si mesmo.

A população periférica encontra um cenário expressamente marcado pela exclusão social, refletindo o excesso resultante de uma sociedade em que a lei e a segurança sobrevivem articulados à possibilidade do consumo. Ainda que a sociedade moderna seja marcada pela restrição da liberdade em prol da segurança (BAUMAN, 2004; FREUD, 1930), este mínimo de segurança recai apenas sob a população consumista, pois, fundada em uma lógica capitalista, o Estado irá garantir a segurança e a existência política apenas aqueles que possam ser identificados como consumidores. Marcados por um contexto diário de violência e abandono, os jovens envolvidos com o tráfico de drogas experienciam um contexto de maximização de sua condição precária, e encontram na força policial – predominantemente punitiva e exterminadora - sua única representação do Estado.

Diante que uma configuração Estatal que falha em sua própria função de garantir e organizar institucionalmente o direito e o bem-estar de seus membros, entra em colapso a própria ideia de reconhecimento, pois esvazia-se de sentido a necessidade individual em refrear a própria liberdade em prol do bem-estar geral.

O esvaziamento do Estado e sua transformação última em uma representação de comunidade faz surgir uma legitimação endêmica da violência e dos crimes. Bauman (2001) aponta como as comunidades, no que surgem a partir da construção da ideia de inimigo, surgem da própria violência e como necessitam da violência para continuar existindo. O impulso violento está sempre presente na comunidade, por isso necessita da figura do inimigo, pois desloca o impulso agressivo para fora dos limites da comunidade, onde a violência entre os pares é proibida.

Bauman (2001) sugere ainda os critérios de formação da figura do inimigo. Ao que afirma:

Para ser adequado ao sacrifício, o objeto potencial "deve ter grande semelhança com as categorias humanas excluídas das fileiras dos 'sacrificáveis' (isto é, os humanos considerados 'membros da comunidade'), ainda que mantenham um grau de diferença que impeça qualquer possível confusão' Os candidatos devem ser de fora, mas não distantes demais; semelhantes "a nós, membros cabais da comunidade", mas inequivocamente

diferentes. O ato de sacrificar esses objetos se destina, afinal, a traçar estritas e impassáveis fronteiras entre o "dentro" e o "fora" da comunidade. Não é preciso dizer que as categorias das quais as vítimas são regularmente selecionadas são seres que estão fora ou nas fronteiras da sociedade; prisioneiros de guerra, escravos ...indivíduos de fora ou marginais, incapazes de estabelecer ou compartilhar os laços sociais que unem o resto dos habitantes. Seu status como estrangeiros ou inimigos, sua condição servil, ou simplesmente sua idade, impede essas futuras vítimas de se integrarem à comunidade. A falta de laços sociais com os membros "legítimos" da comunidade (ou a proibição de estabelecer tais laços) tem uma vantagem adicional: as vítimas "podem ser expostas à violência sem risco de vingança"; pode-se puni-los com impunidade - ou pelo menos pode-se esperar por isso, manifestando, porém, a expectativa oposta, pintando a capacidade assassina das vítimas nas cores mais vivas e lembrando que a comunidade deve cerrar fileiras e manter seu vigor e vigilância no máximo. (BAUMAN, 2001, p. 223)

A ideia de sacrifício aqui exposta remonta ao próprio ato de criação da comunidade, e sua assídua repetição sugere a necessidade de afirmá-la. O autor aponta como o pacto social original funda-se justamente sob o sangue inimigo. Remontando a ideia exposta por Freud em *Totem e Tabu*, Bauman (2001) afirma como é o próprio assassinato original que traz a comunidade à vida, reafirmando a solidariedade entre seus membros e a necessidade do estabelecimento de fronteiras à fim de proteger a comunidade do inimigo. O autor ainda aponta a importância da constância do temor do inimigo na manutenção da comunidade. Do assassinio original, o inimigo levado ao sacrifício não deve ser dado como realmente morto, ou seja, o risco da ameaça não pode jamais ser tido como ausente, pois a ausência da ameaça esvazia o sentido da necessidade da solidariedade, condensando o impulso agressivo, antes direcionado a figura do outro, entre os membros da própria comunidade.

Retomando a ideia de que a civilização tem em seu objetivo a ligação libidinal de seus membros - e que para tanto extrai essa libido da restrição da sexualidade – Freud (1930), em *Mal-estar na civilização*, evoca a máxima civilizatória “*Amai ao próximo como a ti mesmo*” para esclarecer os mecanismos de controle da agressividade e seus possíveis prejuízos sobre os propósitos da civilização.

Primeiramente, Freud (1930) irá questionar a possibilidade do amor enquanto universal. Para o autor, o amor parte não da universalidade, mas do merecimento, e que este merecimento encontra-se intimamente ligado às questões identificatórias. Amo aquele que é mais semelhante a mim ou ao Ideal do Eu. Freud (1930) afirma não ser possível amar o próximo como a si mesmo principalmente se o próximo é alguém desconhecido,

que não possui nenhum papel na vida emocional do indivíduo. Se o amor é disputado por seus familiares, amigos e amantes, seria injusto amar alguém que não faz parte desse círculo e que não é digno desse amor. Já que o desconhecido não demonstra nenhuma consideração em relação ao indivíduo e acaba muitas vezes por prejudicá-lo, é provável que o indivíduo odeie o desconhecido e direcione seus impulsos agressivos a ele. Ao estranho, Freud (1930) coloca que não apenas é impossível dirigir-lhe o amor, mas ainda destinado a ele é o ódio. Ao outro pode ser dirigida não apenas o amor ou a satisfação sexual, mas também a pulsão agressiva.

A existência da inclinação para a agressão, que podemos detectar em nós mesmos e supor com justiça que ela está presente nos outros, constitui o fator que perturba nossos relacionamentos com o nosso próximo e força a civilização a um tão elevado dispêndio [de energia]. A civilização tem de utilizar esforços supremos a fim de estabelecer limites para os instintos agressivos do homem e manter suas manifestações sob o controle por formações psíquicas reativas. Daí, portanto, o emprego de métodos destinados a incitar as pessoas à identificação e relacionamentos amorosos inibidos em sua finalidade, daí a restrição à vida sexual e daí, também, o mandamento ideal de amar ao próximo como a si mesmo, mandamento que é realmente justificado pelo fato de nada mais ir tão fortemente contra a natureza original do homem. (FREUD, 1930, p.117)

Assim, ao que a civilização pretende não é extinguir a agressividade, pois enquanto pulsão intrínseca a natureza humana, segue indestrutível junto a civilização, mas conter os excessos da violência e destiná-los a grupos socialmente excluídos. À civilização deve permanecer claro que, “é sempre possível unir um considerável número de pessoas no amor, conquanto sobre outras pessoas para receberem as manifestações de sua agressividade”. A agressão destinada ao outro também parte do mesmo processo identificatório, onde o que se odeia no outro é aquilo que se odeia em si mesmo, projeta-se no outro todos os aspectos indesejáveis, é o outro quem impede a minha felicidade e a dos meus semelhantes, e portanto, me é autorizado eliminá-lo.

Ao tratar sobre a estética do estranho, Freud (1919) aponta como este fenômeno, ao contrário do que se poderia supor, não faz referência aquilo que é desconhecido, mas comporta exatamente o que é familiar. O estranho não revela uma novidade, mas uma familiaridade, antes oculta, que se fez revelar. Assim, o estranho adquire, para Freud (1919), o status de um retorno do recalcado. O estranho apresenta relação ainda com dois fenômenos, a duplicação e a repetição. A duplicação encontra referência no fenômeno de duplicação do Ego, presente no narcisismo primário, que diz da divisão entre aquilo percebido como bom ou mau respectivamente como interno ou externo ao

Ego. Assim, tudo aquilo que era pressentido como mau ou desprazeroso, era tido pelo Ego como estranho.

Já a ideia da repetição encontra referência no próprio enunciado Freudiano, no que diz do estranho “como algo reprimido que retorna” (FREUD, 1919, p. 152) e como sua estranheza encontra-se na própria compulsão à repetição. Assim, o estranho se coloca pela compulsão à repetição do retorno do recalcado. Contudo, no estranho está previsto não apenas a repetição, mas também o acaso. Seu retorno é imprevisível e involuntário, e como reprimido, indesejável. E é exatamente essa repetição involuntária que irá conferir aos eventos essa aura de estranheza.

A dimensão da repetição é sentida como estranha exatamente “porque desfaz a clara distinção quanto ao que próprio e o que é alheio, quanto ao que reconheço em mim e o que não reconheço.” (MARTINI; COELHO JR, 2010, p. 375) A repetição é tida como estranha porque retira os sujeitos do eixo de sua suposta racionalidade e denuncia sua interdependência na construção da própria unidade do Eu, dissipando as divisões previamente estabelecidas entre o Eu e o outro. Assim, a estranheza, no que porta o caráter da ambiguidade, é o sintoma que denuncia à insustentabilidade das construções binárias quanto se trata das relações entre os sujeitos.

Em *Mal-estar na civilização*, Freud (1930) comenta acerca da ilusão de uma delimitação sobre as fronteiras do Ego, colocando que tais fronteiras podem aparentemente ter limitações claras em relação ao mundo exterior, contudo, encontram-se interligadas internamente com o Id e o Superego, enfatizando ainda como, verificando as patologias psíquicas, tais fronteiras demonstram sua incerteza e fragilidade.

O inimigo é tido como estranho, pois não partilha das mesmas condições de reconhecimento. Ao nível do Ego, é tido como aquilo que, gerando desprazer, é identificado como proveniente unicamente do outro. A repetição, ligada a noção de estranheza, aponta para a falácia do desprazer que atinge o Ego como originário exclusivamente do outro, emergindo enquanto sintoma da negação da responsabilização e pela insistência da culpabilização do outro. Os adolescentes envolvidos com a criminalidade, colados à significação do inimigo, são tidos como um sintoma que se repete na sociedade no que essa se nega a reconhecê-los, e se nega a se responsabilizar por eles enquanto sua própria criação. Um sintoma que repete porque é tratado não pelo viés da responsabilização, mas por viés imaginário que, tal como no narcisismo

primário, cria um binarismo entre o Eu bom e o outro mal. O outro é mal porque a maldade é sua essência, é tido como estranho pelo desprazer que sua existência afere, e é pela negação da responsabilização da sociedade por estes sujeitos que eles, tal como um sintoma, incessantemente repetem.

A estranheza origina-se também por sua proximidade ao complexo de castração, e tem relação com o próprio fenômeno do duplo. Ao duplicar o Ego, relacionando o prazer ao Eu e o desprazer ao outro, fantasia-se um Eu passível de um gozo ilimitado. Ao reprimir a castração e deslocar sua angústia para a figura do outro, cria-se um imaginário em que a eliminação da alteridade pode alçar o sujeito ao gozo infinito. Onde o consumismo oferta ao sujeito o gozo pleno pelos objetos, a castração é localizada nos resíduos que o capitalismo gera. Ainda que o sujeito vivencie a angústia da castração pela incompletude dos objetos, ele desloca essa angústia para a figura do outro - tal como no narcisismo primário o desprazer é deslocado para o mundo externo - e este outro é trazido como uma ameaça a fantasia de plenitude que o sujeito idealiza estabelecer com o objeto.

Maria Rita Kehl (2014) observa que, o modo como se lida com o traumático de uma cultura, pode tanto ter como efeito a compulsão sintomática, causada pela negação do vivido e pela repetição de violações que não são assumidas enquanto tais, como pode produzir algo novo, processo que passa pela nomeação e pela narrativa do ocorrido. No que nossa atual cultura nega a responsabilização sobre a própria violência que produz e reproduz, e culpabiliza os sujeitos individualmente por sua condição precária, a violência se estende enquanto sintoma social que, assim como os jovens envolvidos com o tráfico de drogas, não cessa de, compulsoriamente, se repetir. Pautada em uma lógica narcísica, a sociedade contemporânea traz a ascensão do indivíduo em detrimento do sujeito, dispensando a necessidade de implicar-se e responsabilizar-se diante do próprio desejo. No que não sou responsável por meu próprio desejo, pelo que me torno servo da promessa de gozo infinito ofertada pelo capitalismo, não cabe mais ao sujeito a responsabilidade por suas próprias mazelas, repete-se a culpabilização compulsória do outro. O outro, reconhecido apenas como estranho, passa a encarnar a figura do mal social, e sobrevém em seus corpos a marca da matabilidade.

Enfatizamos então, conforme Arendt e Agamben, que o conceito de vida e morte não tratam de conceitos ontológicos, mas de conceitos políticos, que tem seu sentido contido

não em si mesmo, mas condicionado às relações de reconhecimento. Duarte aponta para a falácia do caráter sagrado da vida como núcleo do direito humano fundamental, apontando que, por sua condição política, a sacralidade da vida diz de sua própria exposição à morte, e que o poder soberano fundamenta-se justamente em traçar o limite entre a vida que pode ser vivida e a vida que pode ser eliminada. Assim, a condição de uma vida ser ou não matável encontra-se dependente a condição desta vida ser ou não reconhecida. Diante dessa suposição, surge-nos outro questionamento, o que faz com que certas vidas sejam reconhecidas e outras vidas sejam denegridas? Com Butler (2015), entendemos que a condição de ser reconhecido encontra-se dependente do cumprimento de determinados enquadramentos normativos que ditam os critérios de reconhecimento, sendo tais critérios mutáveis e condicionados aos padrões sociais e culturais vigentes.

Entendemos que na sociedade contemporânea é a lógica do consumo que se estabelece como pressuposto às condições de reconhecimento. Em uma sociedade onde a identidade social se confunde com a possibilidade de acesso aos objetos, aqueles que são pobres demais para a dívida capitalista (CARMO, 2011) acabam por ter denegado o reconhecimento, tornando-se vidas matáveis, vidas sem valor. Frente a ausência de reconhecimento que os recobre, essas vidas são tomadas enquanto uma negatividade frente a positividade que as vidas reconhecidas representam. Tomados pelo nome do pior, são tidos enquanto ameaça as vidas reconhecidas, sendo a eles destinada toda a pulsão agressiva intrinsecamente humana, mas que necessita da figura de um inimigo para que não seja derramada entre os iguais.

Contudo, ainda que matáveis, e efetivamente mortos, os adolescentes (r)existem. Resistem no que negam a condição de resíduo do capitalismo, tentando afirmar a própria existência e aferir-lhe algum reconhecimento. Resistem no que não cessam de existir, não cessam de repetir e de se repetir nos próprios atos. Ainda que afirmando a lógica de consumo, ainda que busquem não a expansão das condições de reconhecimento, mas que sua ação seja voltada, conforme Arendt, não para a produção do novo, mas para a reprodução dos padrões excludentes, eles ainda (r)existem. No que a vida se configura enquanto condição política, essa condição nos responde não apenas por os adolescentes são matáveis, mas também porque eles vivem. Ouçamos então os

adolescentes, e que, a partir de sua própria voz, possamos averiguar suas condições de vida e morte e verificar a condição de suas próprias existências.

4. A CRIMINALIDADE COMO SISTEMA DE VIDA: da relação com o Outro como modo de inscrição no laço social

Mantendo uma relação com a morte ao mesmo tempo de proximidade e distanciamento (MARTINS; CANUTO; GUERRA; NEVES, 2015), a vida dos adolescentes envolvidos com a criminalidade violenta aparece como que colada a um destino marcado pela morte precoce. Trata-se de uma vida entrelaçada à morte, pois em uma dinâmica de guerra que se estrutura na vingança, aponta para a morte do outro como única solução na garantia da própria sobrevivência, ao mesmo tempo que vulnerabiliza o corpo próprio e aponta para o sujeito sua própria finitude.

Aqui, a morte apresenta-se na dimensão do paradoxo, pois o ato de matar diz ao mesmo tempo do ato de lançar-se para a vida e para a morte. Os adolescentes repetem a mesma expressão, é preciso *matar para viver*. G. afirma “*Ou eu mato ou eu morro*”; A. repete “*Ou você mata, ou você mata procê viver, ou se não matar, cê morre. (...) Ai procê num morrer cê tem que matar, que se ocê num matar, eles te mata.*” e I. reitera “*que o tráfico mesmo cê tem que matar né, procê sobreviver*”.

A incidência da morte parece estar presente na própria condição de existência destes adolescentes. Ao matar o outro, marca-se o próprio corpo para a morte, pois o sujeito é introduzido no circuito da vingança, assim, o ato de matar diz ao mesmo tempo do ato de lançar-se para a vida e para a morte, pois, no que mato o outro, me mantenho vivo, mas no que mato o outro, marco meu corpo para a morte em um circuito de vingança que se perpetua de maneira inquestionável e interminável. A lógica da guerra se perpétua enquanto uma verdade a qual não se pode recusar. Adquire valor de dogma naquilo que não se questiona, apenas se repete.

Ainda que estabeleçam diversas estratégias de guerra que visam os manter vivos, pequenas garantias imaginárias que podem aqui ser traduzidas, de acordo com a fala dos adolescentes, em estar armado, correr, não boiar, não vacilar, andar pelo certo, e ainda que acreditem que o encontro com a morte está ou para quem foge as regras da guerra, ou que encontra-se previamente determinado por alguma força religiosa, o discurso dos adolescentes também deixa evidente a iminência da morte que contorna suas existências. G. afirma “*Quem mata, morre.*”, M. é ainda mais categórico, “*Quem mata*

um, mata dois e quem mata três, morre”, talvez tentando barganhar a própria sobrevivência e B., que com seu discurso epicurista lembra que a morte está para o outro e não para o sujeito, pois o sujeito se encerra em sua própria finitude:

N: E você pensa em você? Tipo assim, nossa, podia ter sido eu.

B: Ah, eu penso na minha mãe, em mim tô nem aí não. Penso mais na minha mãe, minha mãe que ia ficar triste. Eu não penso em mim não.

N: Você não pensa em você não?

B: Eu penso em mim não, já curti pra caramba, já matei os outros. Um dia desses tem que morrer. Tem que pensar é na minha mãe. Tem que pensar nos outros não. Porque querendo ou não, um dia vai ser sua vida, um dia vai ser você. Um dia vai ser você. Patrão não morre? Um dia alguém vai morrer.

Perguntamos, em que posição encontram-se esses sujeitos ao lançarem a vida em um destino quase certo de morte? Ainda que a escolha pela guerra não se traduza em um desejo de morte, há que responde uma escolha de vida que estabelece com a morte um envolto tão próximo?

4.1. Metodologia

Conforme Rosa e Domingues (2010): “A discussão sobre métodos de pesquisa deve ser referida à perspectiva epistemológica e teórica que lhe dá sustentação, uma vez que é a teoria, o objeto e o objetivo de pesquisa que devem definir qual o método mais adequado.” (ROSA; DOMINGUES, 2010, p. 180) Assim, diante de uma escolha de objeto que prioriza os processos de subjetivação do sujeito da pesquisa, a escolha da psicanálise como orientador teórico se dá por sua ética da causa do desejo e pela primazia do sujeito desejante enquanto singularidade. A psicanálise, ao fornecer um lugar de fala e de escuta do outro, elucida outro saber, descolado das identificações imaginárias, e que aponta para a existência de algo que se localiza pra além dos significantes tomados enquanto signo de verdade.

A vocação da psicanálise para a pesquisa é inerente a sua própria criação, no que provém da teorização feita por Freud de sua própria prática clínica. Segundo Nobre (1999), a pesquisa em psicanálise parte da afetação do analista pelo real da clínica, é resultado do efeito da clínica sobre o analista, do seu atravessamento pela psicanálise, diferentemente da necessidade de responder aos requisitos acadêmicos que o saber científico comporta. Assim, o saber em psicanálise não parte de um saber *a priori*, mas se constrói no *a posteriori* de sua prática clínica.

Ainda que a pesquisa em psicanálise porte suas particularidades, seu uso na universidade, deve, conforme Garcia-Roza (1993, *apud* MONTE, 2002), atender as demandas da universidade e da psicanálise ao mesmo tempo. De tal modo, a psicanálise deve “circunscrever de forma mais precisa seu espaço acadêmico e definir, a partir da própria psicanálise, as especificidades do seu método de pesquisa, para assegurar o seu lugar na pesquisa acadêmica e possibilitar sua comunicação com outros campos do saber.” (MONTE, 2002, p. 35)

Sauret (2003) expõe a contraposição do método psicanalítico em relação ao método científico ao apontar o lugar que o sujeito ocupa em ambas as metodologias. Para a autora, o sujeito é excluído do método científico, pois sua presença é incompatível às exigências de objetividade, generalização e universalidade exigidos pela ciência positivista. Assim, o método científico condiciona sua veracidade à neutralidade do sujeito que produz o saber e pela objetificação do outro sujeito da pesquisa.

A psicanálise, pelo contrário, não renuncia ao sujeito, mas tem no sujeito do inconsciente seu próprio fundamento. Para Pinto (2009), a psicanálise não se contrapõe a ciência, mas vem subverter o lugar do sujeito no discurso científico. A psicanálise, ao ter como objeto o inconsciente, aponta para o que escapa ao discurso da ciência, tratando daquilo que não se dá a conhecer.

Figueiredo (2001) aponta para a impossibilidade da pesquisa em psicanálise apreender o fenômeno do mesmo modo que as ciências empíricas, pois o fenômeno ao qual a psicanálise se interessa escapa ao controle e a possibilidade de refutação exigidos pela ciência positivista. Reiterando, Guerra (2001) afirma que “o objeto, para a psicanálise, não surge no mundo sensível, mas é tomado como aquilo que orienta a existência do ser humano enquanto sujeito desejante.” (GUERRA, 2001, p. 99) Assim, conclui Pinto

(2009), a psicanálise apoia-se no discurso da ciência, uma vez que mantém com a ciência uma relação intrínseca, mas sustenta pressupostos éticos distintos.

Desde modo, ainda que a psicanálise apresente vertentes clínicas, teóricas e de pesquisa, a maneira de produzir saber em qualquer um destes meios deve se manter fidedigna a ética psicanalítica. Contudo, ainda que se norteie pela ética da causa do desejo e pela incidência do inconsciente, a pesquisa em psicanálise, e ainda, a pesquisa orientada pela psicanálise, apresenta suas particularidades em relação ao próprio exercício psicanalítico.

Sobre isso, Lacan (1998b, *apud* SAURET, 2003) coloca: “A psicanálise só se aplica, em sentido próprio, como tratamento e, portanto, a um sujeito que fala e que ouve. Fora desse caso, só pode tratar-se de *método psicanalítico*, aquele que procede à decifração dos significantes, sem considerar nenhuma forma de existência pressuposta do significado.” (LACAN, 1998b, *apud* SAURET, 2003, p. 98)

O *método psicanalítico* dá a palavra ao sujeito, leva em conta o efeito de falta introduzido pela linguagem e permite que essa falta fundamentalmente inconsciente seja mantida. O método mantém a ética da psicanálise enquanto ela preservar essa falta como causa do desejo e enquanto ela der a prova de sua articulação ao discurso analítico. O *método psicanalítico* é, no fundo, constituído daquilo que, pela experiência da análise, é transponível fora dela, sem romper o laço com o discurso analítico. (SAURET, 2003)

Pinto (1999), ao discorrer sobre a pesquisa empírica orientada pela psicanálise, coloca que, assim como na pesquisa científica, a psicanálise também utiliza-se da escuta, contudo, trata-se de uma escuta que visa detectar a presença do inconsciente na fala do outro. Portanto, a fala do sujeito pode ser elevada tanto ao nível universal quanto pode apontar uma falha na tentativa de generalização buscada pelo método científico. Para Pinto (1999), o método psicanalítico se definiria como “o método clínico de pesquisa sem a intervenção analítica que visa retificar a posição do sujeito em relação ao seu inconsciente.” (PINTO, 1999, p. s/n.)

Segundo Mezan (1994, *apud* MONTE, 2002), é possível pensar a pesquisa psicanalítica em conformidade à metodologia acadêmica. De acordo com o autor, a realização de uma pesquisa em psicanálise não prescinde que se excluam seus conceitos fundamentais, tais como o inconsciente e a transferência, mas assim como a pesquisa científica, deve apresentar um método de coleta e de análise de dados que seja combatível ao objeto de pesquisa.

Rosa e Domingues (2010), ao tratar da pesquisa psicanalítica fora do contexto da clínica, e relacionada aos fenômenos sociais e políticos, apontam a controvérsia inerente a tal campo. Freud denominava enquanto psicanálise aplicada o uso da psicanálise fora do contexto da clínica, demarcando uma separação entre a teoria psicanalítica e sua aplicação clínica. Atualmente, o termo psicanálise aplicada⁴ é utilizado para referir a aplicação da psicanálise aos fenômenos sociais, políticos e culturais, em contraposição a psicanálise pura, destinada a teoria psicanalítica e sua aplicação à prática clínica.

Em favor ao uso da abordagem psicanalítica no campo social, Enriquez (2005, *apud* ROSA; DOMINGUES, 2010) irá apontar como a psicanálise concerne diretamente ao campo social, enfatizando sua articulação às obras sociológicas de Freud. Tal afirmação pode ser verificada, por exemplo, na obra *Psicologia das Massas e Análise do Eu*, onde Freud irá recusar a dicotomia individual-social, e irá afirmar que toda psicologia individual é também social, marcando uma concepção de sujeito *bio-psico-social*.

Sendo a fala o instrumento fundamental à psicanálise através da associação livre, e a escuta a ferramenta que marca a posição do analista, Rosa (2004) entende que a escuta psicanalítica é possível também em outros contextos que não a clínica, pois “o inconsciente está presente como determinante nas mais variadas manifestações humanas, culturais e sociais. O sujeito do inconsciente está presente em todo enunciado, recortando qualquer discurso pela enunciação que o transcende.” (Rosa, 2004, p. 341-342).

⁴A essa aplicação da psicanálise fora do contexto da clínica, Lacan (1967/2003 *apud* ROSA; DOMINGUES, 2010) irá denominar psicanálise em extensão, em distinção à psicanálise em intensão. A psicanálise em intensão será localizada no campo da doutrina, e dirá respeito ao processo e produto da análise. Já a psicanálise em extensão irá se referir a “tudo o que resume a função de nossa Escola como presentificadora da psicanálise no mundo e a psicanálise em intensão, ou seja, a didática, como não fazendo mais do que preparar operadores para ela” (LACAN, 1967/2003, *apud* ROSA; DOMINGUES, 2010, p.181).

Rosa e Domingues (2010) defendem que falar de sujeito é falar de uma concepção ético-política, pois o sujeito é produto e produtor de uma rede simbólica caracterizada não apenas pela vertente libidinal e subjetiva, mas enquanto linguagem, é atravessada pelo social e pelo político. O sujeito do inconsciente não é intrapsíquico, mas, constituído a partir do desejo do outro, depende da modalidade do laço social.

Se a pesquisa clínica em psicanálise é sustentada pela relação transferencial, na universidade a pesquisa em psicanálise sustenta a transferência de modo diverso ao da clínica, pois está condicionada ao método científico. Sobre a transferência, Rosa e Domingues (2010) apontam sua importância no que esta possibilita a emergência do sujeito do inconsciente enquanto sujeito da psicanálise.

Operar com o inconsciente implica, pois, a suposição de um saber que ‘não se sabe’ mas que é suposto. As condições de produção de conhecimentos sobre este ‘insabido’ são internas ao campo relacional que o constitui. A isso denominamos em psicanálise ‘transferência’. Não é, pois, um saber prévio que já estava ali, no ‘entrevistado’, como um dado a ser colhido pelo ‘entrevistador’. É algo que se situa num espaço transferencial em que o ‘insabido’ se expressa como formações do inconsciente. Logo, ele inclui o pesquisador na própria formação. (COSTA; POLI, 2006, *apud* ROSA; DOMINGUES, 2010, p. 186)

Para as autoras, a transferência, pressuposto fundamental da teoria e da clínica psicanalítica, não diz de um fenômeno exclusivo da clínica e da psicanálise, mas de um fenômeno que perpassa todas as relações interpessoais. A diferença se coloca pelo manejo da transferência, onde, enquanto no tratamento a transferência deve ser diluída, na situação de pesquisa deve ser instrumentalizada⁵ para produção do texto metapsicológico.

Rosa e Domingues (2010) distinguem ainda o outro lugar que a transferência ocupa na pesquisa. Enquanto na clínica o analista ocupa para o sujeito o lugar do suposto-saber, a situação de pesquisa inverte este lugar, onde é o sujeito da pesquisa que ocupa o lugar de suposto-saber em relação ao pesquisador. Assim, a demanda do pesquisador deve se

⁵Segundo Iribarry (2003, *apud* Rosa; Domingues, 2010), a transferência instrumentalizada “é o processo por meio do qual o pesquisador se dirige ao dado de pesquisa situado pelo texto dos colaboradores e relaciona seus achados com a literatura trabalhada e procura, além disso, elaborar impressões que reúnem as suas expectativas diante do problema de pesquisa e as impressões dos participantes que fornecem suas contribuições na forma de dados coletados.” (IRIBARRY, 2003, *apud* ROSA; DOMINGUES, 2010, p. 185)

colocar suficientemente ampla para que possa propiciar ao entrevistado formular sua própria questão e responder a ela de forma singular.

As autoras ainda atentam para as situações em que o sujeito da pesquisa está inserido em situações de exclusão social, marcando a importância da responsabilização do sujeito, mas sem, contudo, deixar de considerar o contexto social no qual este sujeito está inserido, e ao mesmo tempo não apenas vitimizar o sujeito, negando ao mesmo sua condição de desejante. Assim, cabe ao pesquisador, ainda que marcado pela ética da psicanálise, considerar o contexto social e político-institucional no qual o sujeito da pesquisa está inserido.

Ao que concluem:

No caso da contribuição da psicanálise ao estudo do campo social e político, não lhe cabe a pretensão de esgotar, por si só, o fenômeno: cabe-lhe esclarecer uma parcela dos seus aspectos, ainda que uma parcela fundamental. Sem pretensão de substituir a análise sociológica, cabe à psicanálise incidir sobre o que escapa a essa análise, isto é, sobre a dimensão inconsciente presente nas práticas sociais. (ROSA; DOMINGUES, 2010, p. 187)

Partindo da inclusão do sujeito do inconsciente no campo científico, a psicanálise opera, por consequência, sustentada pela linguagem e pelo campo da fala em suas estratégias metodológicas. A oferta da palavra visa localizar o campo de identificações que o sujeito constituiu. Trata-se, primeiramente, de localização do sujeito no discurso e posteriormente, da circulação do discurso, promovendo um descolamento desses ideais e, dessa forma, permitindo ao sujeito interrogar-se acerca de seu lugar diante da alteridade e de seu desejo.

Tendo a presente pesquisa o objetivo de investigar as implicações subjetivas⁶ que levam os jovens a escolha de um destino que marca seus corpos enquanto seres para a morte, propomos que, através da escuta destes jovens, possa-se construir um saber acerca do sujeito proveniente não do Outro, mas a partir da referência do próprio sujeito, e com isso construir possíveis saídas para além da violência e da mortificação dos corpos.

⁶ O conceito de subjetividade aqui utilizado encontra-se em acordo com a noção de sujeito do inconsciente presente em Lacan enquanto sujeito pulsional, que escapa a consciência e a racionalidade, e compreendido pela lógica do significante, existe na hiância em que se manifesta o inconsciente.

Trata-se de tomar a palavra viva do jovem em seu discurso e considerá-lo como sujeito de sua própria história, ainda que condicionada por diferentes determinantes. Acreditamos que, apenas a partir da fala do próprio sujeito é possível construir um saber sobre o mesmo que incidirá de maneira relevante em suas escolhas subjetivas e em seu posicionamento no mundo.

Como instrumento de coleta de dados, foram utilizadas entrevistas individuais direcionadas pela escuta psicanalítica. Segundo Minayo (2002), a entrevista permite ao pesquisador obter informações contidas nas falas dos atores sociais, que podem traduzir dados tanto objetivos quanto subjetivos. Tal técnica caracteriza-se por uma comunicação verbal, o que reforça a importância da linguagem e do significado da fala.

Acerca da utilização de entrevistas em pesquisas orientadas pela psicanálise, Rosa (2004), ao afirmar a presença do inconsciente nas mais diversas manifestações humanas, e portanto, presente em todo enunciado, e não apenas na situação analítica, marca a possibilidade em se trabalhar a partir da escuta psicanalítica de depoimentos e entrevistas colhidos em função do tema da pesquisa.

Assim, a escuta psicanalítica se coloca como o principal instrumento de coleta de dados do pesquisador orientado pela psicanálise. Ainda que o instrumento de coleta se materialize na forma da entrevista, é a escuta psicanalítica enquanto dispositivo que irá permitir a escuta do sujeito do inconsciente em sua dimensão desejante. Ainda que o método de coleta de dados se aproxime na noção de entrevista, conforme defendida por Minayo (2002), o mesmo se particulariza na medida em que buscamos lógicas do sujeito que escapam a consciência, neste sentido, as entrevistas foram orientadas a partir dos significantes, no que estes portam as marcas inconscientes do sujeito.

As entrevistas ou situações que o psicanalista vai encontrar supõem que escute desse lugar que rompe as barreiras de um sujeito indicado a partir de seus predicados, sujeito psicológico ou sociológico, para resgatar a experiência compartilhada com o outro, escuta como testemunho e resgate da memória. O relato em si não basta, dado que pode ser apenas a repetição automática que se detém em atualizar o traumático. Também não me refiro ao relato que parece feito para saciar a curiosidade do outro, que passa mais por uma exposição do sofrimento para o deleite do outro, ou da exibição pelo grotesco – como se vê, freqüentemente, na televisão. A escuta psicanalítica supõe, retomo aqui, a presença do outro desejante, em tudo o que ela implica de resistência do analista, usada também como um contorno, uma borda

organizadora do gozo sem limites. Nas histórias de meninos infratores, por exemplo, não suporto ouvir o relato cru de crimes que cometeram. O relato tem, na resistência do analista, o seu limite, o limite do fantasma que suporta o analista e que o norteia para detectar quando o dizer pode ser compartilhado em experiência de um sujeito na história ou quando é puro gozo no sofrimento, o seu próprio ou o do outro. Quando esse dispositivo se instaura, mesmo nas situações mais adversas, é possível vislumbrar os efeitos de destituição subjetiva e o caráter estruturante e organizador da escuta psicanalítica. (ROSA, 2004, p. 344).

As entrevistas seguiram um roteiro respeitando eixos previamente estabelecidos, são eles: 1) identificação dos entrevistados⁷ 2) percepção do sujeito de sua inserção no laço social diante de uma lógica pautada pelo capitalismo 3) identificações e nomeações que localizam o sujeito diante de si e do outro 4) relação que o sujeito estabelece com o risco 5) significações acerca dos conceitos de vida e de morte.

As entrevistas foram gravadas em formato mp3 e foram posteriormente transcritas para análise. As entrevistas foram planejadas de modo que não ofertem risco de violência para o pesquisador e para os adolescentes entrevistados. Foi articulado junto aos Psicólogos das Unidades de Internação que, na ocasião das entrevistas, caso algum adolescente apresentasse algum constrangimento, prejuízo psíquico, desconforto, mal-estar, angústia, entre outros, este seria ouvido pelo profissional na própria Unidade.

A amostra constou por 05 adolescentes, do sexo masculino, com idade entre 16 a 18 anos, em cumprimento de medida socioeducativa de Internação por envolvimento no tráfico de drogas, mas que já cometeram tentativas ou crime de homicídio. As entrevistadas se deram de modo individual, nas salas de atendendo da própria unidade, e tiveram média de 1 hora cada. Foi lido o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido para todos os adolescentes e o mesmo foi assinado por todos. Assim como foi construído um Termo para a própria Unidade, na condição de responsável pelos adolescentes por sua condição de menores de idade e cautelados.

⁷A identificação dos entrevistados se refere à: idade, sexo, nível socioeconômico, escolaridade, vínculo familiar, vínculo conjugal, tempo de medida, número de passagens (reincidência) e contravenções anteriores. Todos os entrevistados serão identificados por nomes fictícios, a fim de preservar o sigilo dos mesmos.

A escolha da faixa etária havia sido de adolescentes entre 15 a 19 anos, e se justifica pelo significativo índice de mortalidade por homicídio que incide entre jovens neste período. Segundo dados do Mapa da Violência (2013), tal faixa etária corresponde a taxa de 53,8% do número de homicídios no Brasil por faixa etária. Enquanto a escolha de adolescentes que cometeram tentativa ou crime de homicídio encontra-se na hipótese de que é o ato de matar que inaugura o colocar o corpo para a morte no tráfico.

Santos (2011), em sua dissertação, investiga os processos de subjetivação de jovens membros de gangues que cometeram o crime de homicídio doloso, ou seja, quais seriam os aspectos subjetivos que atravessariam seus sujeitos no cometimento deste ato. Os relatos demonstram que o ato de matar é um fenômeno que se apresenta como intrínseco a própria dinâmica do tráfico, e que visa a reafirmação e a garantia da posição de poder do indivíduo dentro desta lógica, além de ser um instrumento próprio de sobrevivência, como pode ser verificado na fala de um dos jovens da pesquisa: “Ai você vira pra um e diz: *eu vou matar, vou matar, eu não vou morrer não. Vou matar.* Fica só naquilo ali e parece que o diabo vai tomando a sua mente, eu vou matar, vou matar [...]Acaba que um dia você mata e o diabo pesa a mente mesmo” (Cabeça). (SANTOS, 2011, p. 67)

Contudo, para além de sua utilidade como instrumento de soberania e sobrevivência, o ato homicida se apresenta também a nível pulsional. Segundo Santos (2011), o ato é precedido por um excesso libidinal, de gozo. Ao sucumbir ao imperativo de gozo e cometer o ato homicida, o que é observado é a morte de sujeito, já que no ato, não há sujeito, não há sujeito do inconsciente, não a oscilação, vacilo.

A ausência de reconhecimento do outro expõem o sujeito a situações de risco que visam requerer tal reconhecimento. A citação de um dos jovens, no que diz: “*Eh, não tinha nada a perder mesmo, já tava metendo bala, nem aí.*” (SANTOS, 2011, p. 88) revela que eles estão inscritos em uma lógica onde “não há nada a perder”, e em resposta a isso, atuam. Assim, o sujeito se inscreve em uma significação que o nomeia enquanto nada, pois, na medida em que não há reconhecimento, não há sujeito. Identificado ao rival, que é significado como nada, o sujeito, ao matar o outro, mata também a si próprio.

Assim, entendemos que o sujeito, colado a uma identificação especular, encontra sua significação no significante do nada, do não sujeito. O sujeito mata para não morrer, mas também morre quando mata. Ao matar o sujeito também se coloca em risco, pois ao matar também coloca o corpo próprio para a morte. A escolha de adolescentes que cometeram ou tentaram ato homicida então se justifica exatamente por esta lógica, em que o sujeito, ao matar, também lança o corpo, de forma concreta e simbólica, a morte.

Em relação à análise dos dados, Rosa e Domingues (2010) apontam que esta também deve ser orientada pela escuta psicanalítica e pela transferência instrumentalizada do pesquisador em relação ao texto. Enquanto a escuta clínica deve debruçar-se sobre a fala do analisando, a escuta na pesquisa debruça-se sobre o texto escrito e busca “identificar significantes cujo sentido assume o caráter de uma contribuição original para o problema de pesquisa norteador da investigação” (IRIBARRY, 2003, *apud* ROSA; DOMINGUES, p. 186).

A experiência com os dados é transformada em texto que identifica e realça marcas no discurso, posições, efeitos de sentido. A escrita do caso vai além de uma apreensão circunstancial e momentânea do observado, pois envolve uma construção, a construção do caso metodológico, que transforma os registros daquilo que se apresenta como enigma em um relato, uma narrativa, uma experimentação e teorização de um campo. O caso revela não só o pesquisado, mas também aquele que escuta e as sinuosidades do campo que transita. (ROSA; DOMINGUES, 2010, p.186)

Santos (2011) destaca que, como afirma Miller (1996, *apud* SANTOS, 2011), o sujeito como *falta-a-ser* surge do significante, ou seja, é a partir dos significantes que o sujeito se constitui, através da significação de suas experiências, corroborando a afirmação de Lacan (1964/2008) de que é no significante que o sujeito se reconhece enquanto tal. Lacan (1964/2008) ainda afirma que é a linguística que fornece a estrutura que dá estatuto ao inconsciente, sendo ela o que nos garante que há sob o termo de inconsciente algo de qualificável, de acessível, de objetivável. Assim, a escuta psicanalítica aposta no encadeamento dos significantes - uma vez que o sentido não preexiste ao significante, mas é efeito do seu encadeamento - como possibilidade de localizar o sujeito, suas formas de subjetivação e suas manifestações do inconsciente.

A partir disso, elegemos como instrumento de análise de dados o método de investigação psicanalítica sugerido por Gallo e Ramírez (2012) e denominado pelos

mesmos como “*categorias emergentes*”. Essas categorias não aparecem como conceitos previamente dados, mas são categorias que aparecem e se repetem na fala dos próprios entrevistados. Assim, torna-se possível estabelecer relações entre as particularidades que emergem dessas novas categorias durante o trabalho de investigação e articula-las aos conceitos presentes na psicanálise.

Aqui, trata-se não de uma tentativa de enquadramento das falas à categorias preexistentes, mas justamente da emergência de novas categorias, amparadas nas singulares e particularidades das falas dos entrevistados. Desta forma, a investigação psicanalítica dos fenômenos sociais deve se pautar pela emergência do novo, do particular, a fim de fazer emergir dos sujeitos sua própria história.

Tendo em vista tal perspectiva, identificamos quatro grandes categorias, sendo as mesmas: **Família**, **Adolescência**, **Tempo e Liberdade** e por fim, **Relação com a alteridade**.

- Na categoria **Família** aparece a relação dos adolescentes com as figuras materna e paterna, onde a figura paterna é constantemente representada enquanto ausente e a figura materna enquanto a única mulher à qual os adolescentes reconhecem e da qual acreditam ser reconhecidos.
- Na categoria **Adolescência**, identificamos as vicissitudes próprias dessa fase da vida, tais como a relação com o tempo e com a sexualidade, assim como as particularidades próprias da adolescência vivenciada nas periferias.
- A categoria **Tempo e Liberdade** nós mostra sobre essa subjetivação particular do tempo para os adolescentes aqui entrevistados e como tal subjetivação encontra sentido em suas significações particulares de liberdade.
- Por fim, a categoria **Relação com a Alteridade** aponta para a negação do outro enquanto alteridade e sua afirmação apenas enquanto semelhante, ou seja, o outro especular, tratando da dimensão do outro em uma lógica exclusivamente imaginária.

A partir da escuta dos adolescentes e das categorias aqui relacionadas, os capítulos seguintes se estruturaram pela tentativa de desvelar a dimensão subjetiva - enquanto

aquilo que é atravessado por determinações da ordem do inconsciente, do gozo e pulsional - que deste lançar o corpo para a morte porta para os adolescentes.

4.2. Ausência paterna: do desenlace com o pai ao enlace com o crime.

No discurso dos adolescentes aqui entrevistados, encontramos o tema da ausência paterna enquanto ponto de repetição que marca a história de vida destes sujeitos e porta certa relação com a escolha que estes fazem pelo crime.

Em pesquisa acerca do laço social em adolescentes envolvidos com o tráfico de drogas, Guerra e Neto (2012) explicitam a existência de uma forma de ocupação do campo do Outro marcada pela intermitência entre laço e desenlace. Os autores apontam que no campo do laço aparecem elementos estruturais tais como a mãe, a gangue, os filhos e a namorada, enquanto do campo do desenlace, aparecem à figura do pai ausente, a rivalidade entre as gangues e o abandono escolar.

Assim como na referida pesquisa, a ausência paterna aparece em nossa pesquisa como ponto decisivo e comum que marca a entrada dos adolescentes entrevistados no crime. Ao ser perguntado sobre sua história de vida, o adolescente G. escolhe a morte do pai como evento histórico para dizer de si.

G: Minha história de vida foi tipo, meu pai tipo morreu e eu tipo revoltei né. Tinha 11 anos e meu pai morreu de infarto fulminante porque ele fazia uso de cocaína.

Já I., ao dizer do pai, diz de um não dito, de um impossível de dizer. O adolescente diz, “pai é pai”, na mesma lógica em que repete, “mãe é mãe”. A figura do pai representa para o sujeito um conceito ontológico, imanente, e portanto, dispensa significação. Talvez o pai de I. tenha que ser sem palavras, pois a ausência de palavras colocam o pai em um lugar onde não é necessário significar sua própria ausência.

N: Oh I., me fala do seu pai um pouco?

I: Ah, meu pai num tem nada para falar dele não, meu pai é sem palavras, ele é bom demais.

N: *É?*

I: *Ele é sem palavras. Ele mora com a mulher dele lá em Nova Contagem lá. Já morei lá com eles uma vez lá, mas a mulher dele não gostava de mim não, ai, pra num fazer nada comigo ele mandou eu morar com a minha mãe. Ai ficou nisso mesmo, já tem uns, uns, acho que um ano que eu não vejo ele.*

A., ao discorrer sobre os motivos que o levou a entrar no crime, apresenta um pai “fraco”, incapaz de exercer a função de provedor da família.

A: *Ah, o jeito docê achar o dinheiro mais fácil era só se fosse assim, que na época era de menor, serviço mesmo eu num arrumava de menor, como é que arruma serviço de menor, tem jeito não ué, ia roubar. Minha mãe [não] tinha condição de comprar as coisas pra mim, meu pai aposentado, meu pai só bebia.*

B. também marca seu lugar enquanto provedor na configuração familiar, no que afirma “e eu sou o único filho homem da minha mãe”. Ao ser questionado sobre o pai, o adolescente responde:

B: *Ah, meu pai eu num converso com ele não, ele mora comigo não, ele mora lá no Espírito Santo.*

N: *E cê chegou algum momento que cês moraram juntos?*

B: *Meu pai? Já morei com ele 2 anos, quando eu tinha 8 anos. Fui pra lá com 7, fiquei até 9 eu acho.*

N: *Cê morou sô com ele ou ele morava com a sua mãe?*

B: *Só com ele, só com ele, só com ele. Morei minha vida toda só com minha mãe, morei com ele só esses dois anos da minha vida sô. Eu fui lá e voltei, eu fui lá e voltei pra cá, ai já comecei, começar a fumar um baseado, com os cara, depois comecei a vender droga, ai até hoje ai né, vendendo uma droga ai né.*

No que a relação com o pai se desenlaça, abre lugar para um outro enlace, com o crime.

Por fim, temos M., que assim como G., escolhe como ponto de partida para contar sua história de vida à morte do pai.

M: Tipo, [...] minha vida nunca foi fácil não, mas tipo, entrei pelo crime foi por falta de opção e de escolha porque eu perdi meu pai com 10 anos, tipo, num precisava dessa vida não, ai eu entrei nessa vida porque eu fiquei muito revoltado pela morte do meu pai né, nem no enterro eu fui, mas ai eu fui ver no crime num me deu o que eu queria, num me deu paz, num me deu alegria, num me deu foi nada, só me deu cadeia.

Contudo, ao ser perguntado sobre a relação com o pai, o adolescente nos apresenta uma relação com o pai totalmente pautada por um registro imaginário. O pai, deste sempre ausente, é representado enquanto uma construção fantasmática acerca do que é um pai.

M: Meu pai? Tive poucos momentos com ele, eu conheci ele uma vez só, na vida, meu pai também, já foi até envolvido, ai ele foi preso, ele saiu, tava dirigindo o carro, foi e bateu o carro e morreu no acidente. Ai nem no enterro dele eu não queria ir não, fiquei tipo traumatizado, que eu era pequeno, num entendia muito, ai pra mim foi tipo uma morte injusta, que eu num queria ter perdido meu pai, até hoje eu num sei que que é amor de um pai.

N: M., cê pode me contar um pouco mais sobre o seu pai, o que que ocê sabia dele, cê falou que cê viu ele só uma vez né? [M: É ué]. Quando cê era criança ele tava preso?

M: Ah, teve uma parte que eu vi ele, antes dele ser preso, eu tinha conhecido ele, eu acho que eu num só nem registrado no nome dele, tipo, ele tem filho com outras mulher e eu conheço desses filho que ele tem com as outras mulher eu conheço só dois irmão, que é o J. e a C. (...) E tipo, a relação ao meu pai, do meu conhecimento com ele, eu não tenho muito, porque foi eu vi ele uma vez na vida e a outra vez foi quando ele morreu e eu não queria ver ele morto. E, até hoje, eu tenho eu acho que eu num tenho nem uma foto dele, e isso que tipo me revolta mais dona, porque se eu tivesse meu pai, se meu pai não tivesse morrido, talvez, eu não podia tá aqui nem podia ter seguido o exemplo dele, o exemplo dele de ser preso, e foi uma coisa que aconteceu ao contrário, tipo, abandonei minha família, comecei a morar sozinho, arrumei uma namorada, e comecei a seguir minha vida sozinho, ai depois quando eu fui preso, perdi minha namorada, perdi tudo que eu tinha.

N: Que que é um pai pra você, M.?

M: Ah, tipo, meu pai pra mim ia ser aquela pessoa que me dá um conselho, uma pessoa que eu ia se espelhar, mesmo eu sabendo que meu pai foi preso, num queria se espelhar

nele, só queria que ele tivesse perto de mim pra me dar um conselho de pai para filho, e eu dar um conselho de filho para pai, isso aí foi uma coisa que eu não tive na minha vida, que eu vi ele uma vez na vida, e hoje, mal se quer, eu lembro mais ou menos da imagem dele, eu acho que nem foto dele eu num tenho, e tipo, foi isso que me abalou demais meu coração, e ficou, cabeí jogando, desperdiçando minha vida, jogando o tempo que eu perdi fora.

A existência do pai, ainda que ausente, parece inscrever o adolescente em um lugar de lei. Quando este pai morre, a fantasia do pai que sustenta o sujeito se esvai, assim como a dimensão de lei que esta representa. O adolescente marca de maneira categórica como a morte do pai marca sua escolha pelo crime, e como toda a lembrança dessa ausência vivifica uma memória que reenvia o sujeito a uma posição de trauma e revolta que o reenvia a lógica do crime.

Aqui o adolescente parece fazer um arranjo que cola a coisa a sua representação, pois, diante da morte do pai, parece morrer no sujeito tudo aquilo que o pai, enquanto símbolo, representa. O adolescente serve-se do pai não enquanto significante, mas enquanto objeto que faz suplência ao vazio engendrado pela falta, dando ao pai uma consistência imaginária.

O mito da Horda Primeva, escolhido por Freud para representar a entrada no processo civilizatório, revela a figura do pai totêmico enquanto aquele que exerce uma regulação dos corpos pela exceção que faz a própria lei, ou seja, é por poder gozar de todas as mulheres que o restante da horda não pode gozar de nenhuma delas. Por se fazer uma figura de exceção à lei, é assassinado por seus filhos, e pela figura do pai morto, instaura-se uma nova ordem, a ordem social e civilizatória, que diz do ideal de comunidade. Pela introjeção dos traços deste pai, ocorre uma submissão generalizada à lei, e como princípio básico de seu funcionamento, instaura-se a premissa de que nenhum outro membro ocupe o lugar antes ocupado pelo pai totêmico. É pela abrangência da lei a todos os elementos da comunidade, que se instaura a entrada na civilização.

Em relação à constituição subjetiva, a marca do laço social inscreve-se através do complexo edípico, onde o que irá sustentar o laço é a presença do pai que, castrando a criança e a mãe, possibilita a entrada no laço social. O Complexo de Édipo diz da relação triangular estabelecida entre criança, mãe e pai, sendo a mãe objeto de amor da

criança e o pai o representante da lei que instaura a proibição do incesto. É por essa proibição que a criança irá desenvolver um sentimento de ambivalência pelo pai, pois ao mesmo tempo em que o odeia e quer matá-lo por interditar o desejo da criança pela mãe, a criança também tem o pai enquanto fonte de identificação, por ser aquele que detém o que a mãe quer, ou seja, o falo. Como aquele que, pela interdição, faz barra ao gozo, inscrevendo a criança no campo da linguagem, e conseqüentemente, marcando sua existência enquanto sujeito, o pai, dentro do mito do Complexo de Édipo, relaciona-se a constituição subjetiva pela inscrição que faz da criança no campo da linguagem.

Para falar da lei significante que instaura a entrada do sujeito na linguagem Lacan irá introduzir o significante do *Nome-do-pai*. O *Nome-do-Pai* é estruturante porque diz do significante que instaura a lei, mas ao mesmo tempo está dentro da lei, ou seja, ao mesmo tempo que constitui a lei do significante, é um dos significantes da cadeia que ele próprio engendra. O *Nome-do-pai*, enquanto significante, é aquele que se inscreve dando origem a própria cadeia, e, na proibição do incesto, inscreve o sujeito na lei da cultura e da linguagem.

Contudo, nos lembra Lacan, “o pai como aquele que promulga a lei é o pai morto, isto é, o símbolo do pai” (LACAN, 1957-58, p. 152). O pai enquanto lei diz de uma função, e sua referência é de ordem simbólica. No que enfatiza a condição do *Nome-do-pai* enquanto função significante, e portanto, simbólica, Lacan enfatiza a necessidade de se realizar uma distinção entre o *Nome-do-Pai* e o pai real, apontando como diante da presença do pai real pode-se encontrar ausência do *Nome-do-Pai*, assim como a ausência do pai real não mantém relação com a ausência de inscrição do *Nome-do-Pai*.

Diz Lacan, “é na dimensão que chamamos metafórica que se realiza concretamente, psicologicamente, a invocação de que acabo de falar.” (LACAN, 1957-58, p. 163). A função do pai concerne a uma metáfora, denominada por Lacan *metáfora paterna*, e enquanto metáfora, diz da inscrição do sujeito no campo simbólico, e opera no que desloca o sujeito de uma dimensão imaginária na qual este encarna a posição de objeto do desejo da mãe, para uma dimensão simbólica, que inscreve o sujeito no campo da palavra e da cultura; no que retira o sujeito da dimensão de objeto de gozo do Outro, inscreve o mesmo em uma dimensão desejante.

Zenoni afirma:

Para fazer o papel da normatização das relações imaginárias que a estrutura lhe atribui, o próprio pai, na condição de normatizante, deve ser anulado no plano da presença e da imagem. Ele só atinge o *status* simbólico de sua função por meio da anulação de sua própria condição de ser vivo. Sua operatividade é a de um ausente, o que os mitos freudianos expõem sob a forma do pai morto ou do pai assassinado. Sua operatividade fica reduzida à operatividade de um Nome. (ZENONI, 2007, p.17)

Devido a repetição do elemento da ausência paterna no discurso dos adolescentes, e ainda, da articulação que essa ausência parece portar na escolha destes sujeitos pelo crime, poderia-se relacionar essa ausência a uma falha na inscrição do *Nome-do-Pai* como determinante na autoria dos atos infracionais. Contudo, consoante a Vorcaro, Mazzini e Monteiro (2008), entendemos que tal correlação individualiza o problema e desconsidera fatores sociais e culturais. No que localiza a problemática exclusivamente no campo do sujeito, tal perspectiva desimplica a sociedade de sua responsabilidade.

Ainda que a relação dos indivíduos com as figuras concretas do pai e da mãe certamente encontre correlação inquestionável na constituição subjetiva destes sujeitos, assim como irá refletir nas outras relações que o sujeito irá estabelecer ao longo de sua vida, ou seja, em sua forma de inscrição no laço social, os atravessamentos gerados pela figura concreta do pai e da mãe não apresenta correlação à inscrição da função materna e paterna. Conforme afirma Lacan, “falar de sua carência [paterna e materna] na família não é falar de sua carência no complexo.” (LACAN, 1957/58, p. 174), o que também não desconhece nessa ausência qualquer impacto na subjetividade de cada sujeito.

Os adolescentes nos mostram como a ausência do pai real tem impacto na subjetividade de cada um. No que atribuem à figura do pai real determinada função social, e no que esta função falha em nível ambiental, esta carência paterna encontra reflexo na forma de enlace destes sujeitos. No desenlace com o pai, surge o enlace com o crime. Contudo, enfatizamos, a falta do pai aqui exposta não diz da carência do pai enquanto Nome, mas da incompatibilidade entre a representação imaginária constituída pelo sujeito acerca do que é um pai e a apresentação do pai concreto.

No que o complexo de Édipo, marcado por uma historicidade, atribui à figura do pai o lugar de ideal identificatório, onde tal figura representava lugares e funções consistentes, universais e inquestionáveis na composição familiar, a contemporaneidade aponta justamente para um desencentramento da metáfora paterna. Ainda que diversos autores atribuam a este desencentramento a condição de declínio, discorrendo acerca

das novas configurações familiares enquanto sintomáticas do declínio contemporâneo da função paterna, na qual evidenciam que, diante da ausência paterna verificaria um déficit na simbolização, apontando uma inflação do imaginário; e uma precariedade na constituição do superego, corroboramos com Miguelez (2007 *apud* TEODORO; LIMA; PARAVIDINI, 2011) no que esta aponta que, diante deste descentramento do lugar do pai, seu lugar e função são substituídos por outros poderes que sustentariam as proibições fundantes.

Trata-se aqui não de um desaparecimento da função paterna, mas de uma pulverização dos lugares e funções que a metáfora exerce. Para dizer esta descentramento do pai, Miguelez (2007 *apud* TEODORO; LIMA; PARAVIDINI, 2011) irá recorrer a Foucault no que este demonstra a “fragmentação da autoridade na passagem da Sociedade Disciplinar, centrada na figura do soberano, no pai de família e nas instituições, para a Sociedade de Controle, onde a autoridade única é substituída por novas legalidades e conjuntos axiológicos que teriam a mesma função.”

Conforme Teodoro, Lima e Paravidini (2011) apontam, no que a morte do pai totêmico aponta para a fraternidade entre os membros, o sentido de fraternidade vivenciado na modernidade encontra sentido no imperativo comum do consumo. Trata-se não de uma ausência de lei, mas da inscrição de todos na mesma lei, da submissão de todos a um mesmo modo de gozo.

A adolescência, tempo marcado pela queda das nomeações e significações do Outro frente ao surgimento de um corpo do qual emerge o desejo sexual, faz surgir um sujeito sem referências e sem um saber fazer com este corpo e com este desejo ao quais não consegue significar, e aos quais as significações prévias que lhe foram ofertadas na infância já não competem.

É o encontro com este corpo e este desejo inomináveis somados a queda da nomeação do Outro representado pela figura parental que faz emergir o deslocamento deste sujeito do espaço interno da família para o espaço público, da rua, pois, na busca de novas significações que aplaquem a angústia proveniente da emergência do Real, supõe que é fora que se encontra a verdade.

Contudo, a adolescência vivenciada pelos adolescentes de classe baixa porta ainda uma outra particularidade. Conforme Vorcaro, Mazzini e Monteiro (2008), ao tentar

encontrar um lugar na sociedade, estes adolescentes se deparam com uma realidade que os exclui. No que não encontram um lugar no desejo do Outro, e no que não são agraciados com as promessas da civilização, muitos adolescentes irão fazer laço precisamente no desenlace com o pacto social.

Helio Pellegrino (1987), ao discorrer acerca do pacto social e do pacto edípico, aponta como em ambos os casos, trata-se não de uma relação de pura perda, mas de uma relação de troca; no que se submete a lei do pai, abdicando da condição de objeto de desejo da mãe, o sujeito encontra o acesso a ordem simbólica, na qual pode inscrever-se em uma posição desejante. Em relação ao pacto social, Pellegrino (1987) traz Freud para nós dizer das implicações concernentes à entrada na civilização. A entrada na civilização implica necessariamente uma renúncia pulsional, certa subtração de gozo, que, contudo, não se dá se não por uma condição compensatória, que é a própria entrada da civilização. Abdica-se então de uma parcela de gozo em prol do laço e da segurança que a civilização promete.

O pacto edipiano implica mão dupla, um toma lá dá cá. A criança perde, mas ganha. Em troca da renúncia que lhe é exigida, tem o direito de receber nome, filiação, lugar na estrutura de parentesco, acesso à ordem do simbólico, além de tudo o mais que lhe permita desenvolver-se e sobreviver – vivendo. A criança tem que receber do Édipo as ferramentas essenciais que lhe permitam construir-se como sujeito humano. Com isto, ela ama e respeita o pacto que fez e, nesta medida, fica preparada para identificar-se com os ideais e valores da cultura à qual pertence. (PELLEGRINO, 1987)

Contudo, o autor alega que, em uma sociedade capitalista, a graduação da renúncia a ser feita em razão do processo civilizatório, assim como aquilo que é ofertado em troca, encontra referência não apenas nas necessidades intrínsecas do próprio processo civilizatório, mas também nas injustiças sociais inerentes ao próprio capitalismo.

Pellegrino (1987) afirma que tanto o pacto edípico quanto o pacto social devem estabelecer com o sujeito uma via de mão dupla, apontando que o pacto social sucede e se articula ao pacto edípico, é ele que confirma e amplia a aliança do sujeito à Lei primordial. Se o pacto social implica uma via de mão única, o próprio pacto social pode romper-se, implicando gravíssimas consequências. Segundo o autor, a sociedade só pode ser preservada e respeitada na medida em que respeita o sujeito e o preserva, e aponta, se o sujeito é desprezado e agredido pela sociedade, este tenderá a desprezá-la e agredi-la até atingir um ponto de ruptura.

A ruptura com o pacto social, em virtude de sociopatia grave – como é o caso brasileiro –, pode implicar a ruptura, ao nível do inconsciente, com o pacto edípico. Não nos esqueçamos que o pai é o primeiro e fundamental representante junto à criança da Lei da Cultura. Se ocorre, por retroação, tal ruptura, fica destruído, no mundo interno, o significante paterno, o Nome-do-Pai e, em consequência, o lugar da Lei. Tal desastre psíquico vai implicar o rompimento da barreira que impedia, em nome da Lei, a emergência dos impulsos delinquentiais pré-edípicos, predatórios, parricidas, homicidas e incestuosos. Assistimos a uma verdadeira volta do recalcado. Tudo aquilo que ficou reprimido ou suprimido – em nome do pacto com o pai – vem à tona sob forma de conduta delinquente e anti-social. (PELLEGRINO, 1987)

Em uma atualidade em que o laço social configura-se pelas relações com os objetos, a vida daqueles que não conseguem inserir-se socialmente pela via do consumo são tidas como vidas desqualificadas (BAUMAN, 2008). Diante da ausência de perspectivas de inscrição social pelos meios tradicionais e legítimos, a entrada dos adolescentes provenientes das zonas periféricas no tráfico de drogas se configura como invenção frente à impossibilidade de adentrar as formas de laço social vigentes. Conforme X, o enlaçamento com o crime revela, ainda que por vias marginais, uma tentativa de adentrar no próprio laço social. Contudo, ainda que o crime enlace no nível do reconhecimento imaginário, este desenlaça na medida que barra o acesso a política da cidade, reafirmando sua exclusão do laço social e, em última instância, desenlaça no que lança seus corpos para a morte.

“Celebra-se um pacto faústico: o jovem troca seu futuro, sua alma, seu destino, por um momento de glória, um momento fugaz de glória vã; seu futuro pelo acesso à superfície do planeta, onde se é visível.” (SOARES, 2004 *apud* VORCARO; MAZZINI; MONTEIRO, 2008)

4.3. Amor só de mãe.

Em contraponto a repetição exposta na carência paterna, aparece no discurso um outro ponto de repetição, desta vez localizado na figura materna. A mãe, ao contrário do pai, aparece aqui como ponto de exceção - no que o sujeito encontra-se excluído do campo do Outro social e no que marca a carência paterna - a figura da mãe é reconhecida como a única que aparece ofertar ao sujeito um lugar de amor. A mãe aparece no discurso dos

adolescentes como a única mulher capaz de amor verdadeiro, e conseqüentemente, também como a única mulher a qual se dedica o verdadeiro amor.

Ainda que o crime possibilite certo reconhecimento entre os pares, G. aponta que, diante da morte, a vida do sujeito encontra ressonância apenas no amor da mãe.

G: [...] Tipo, no mundo do crime quando cê morre cê vira lenda, quem lembra docê é só sua família, a mulher que cê ficava num lembra docê, seus amigos tudo esquece, deixa ocê de lado. Única pessoa que vai lembrar docê é sua mãe, que te criou, seus irmãos, agora, pessoa fala, não, ce tá comigo até a morte ai, cê morrer só lembra, "oh, ciclano morreu".

I. enfatiza a figura da mãe como única mulher de sua confiança.

I: É, é um tiquim perigoso mesmo, porque cê num pode confiar em coração de bandido não, coração de bandido tem que ter sempre na sola do pé né, pode confiar em ninguém não, eu confio só na minha mãe.

I: Dó dou mole só pra Deus né, que Deus é Deus né, mas pra neguim num dou mole não, já basta o que a minha mãe sofre, só minha mãe que eu tenho confiança, nem minha mulher eu também não tenho muita confiança não, agora que eu tô dando confiança nela, porque se conhece né, o que é, o que não é.

E aponta a certeza de seu lugar no desejo da mãe.

N: Tem coisa I., que vale a pena arriscar tanto assim?

I: Igual minha mãe, minha mulher e meu pai, eu corro até o final né. Eu arrisco minha vida né zé, o que eu tenho certeza é que minha mãe num vai querer que me mata né e nem eu vou querer que mata minha mãe, então fica nisso mesmo ai.

Assim como B., que marca o valor da própria existência não em um desejo de autoconservação, mas no lugar idealiza ocupa no desejo da mãe.

N: E você pensa em você? Tipo assim, nossa, podia ter sido eu.

B: Ah, eu penso na minha mãe, em mim tô nem aí não. Penso mais na minha mãe, minha mãe que ia ficar triste. Eu não penso em mim não.

N: Você não pensa em você não?

B: Eu penso em mim não, já curti pra caramba, já matei os outros. Um dia desses tem que morrer. Tem que pensar é na minha mãe. Tem que pensar nos outros não.

[...]

B: Ah...tipo...eu penso na minha mãe entendeu, penso tipo assim, minha mãe vai ficar muito triste, eu gosto da minha mãe pra caralho, ela ia ficar muito triste mesmo se eu morresse, (...), se eu morrer, se eu morrer quem vai sofrer é minha mãe porque depois que cê morre cê num sente mais nada não uê, quem vai sofrer é só minha mãe, por isso que eu penso nela, porque depois que eu morrer cabo uê, eu morrer já era, vai pro inferno ou vai pro céu, é isso mesmo.

Diante da morte, o único enlaçamento que o sujeito aponta é o enlaçamento com a mãe. A mãe, no que inscreve o sujeito em seu desejo, talvez apareça como a única figura que pode ofertar ao sujeito um reconhecimento simbólico.

O desejo materno enquanto lugar único de reconhecimento também é expresso por M.

M: (...) pq, a vida do crime, é tudo mais fácil, dinheiro mais fácil, vem mulher, mas quando a gente cai aqui dentro a única que vem cá é a mãe da gente, as mulher abandona, vai caçar outro que tá cheio de dinheiro (...).

[...]

M: [...] porque minha família é a única pessoa que eu tenho agora né, porque eu já perdi meu pai, eu tenho só minha mãe, e, eu sei que minha mãe num vai me abandonar, eu posso passar por qualquer dificuldade, posso até morar na rua, por exemplo, como esses morador de rua, eu sei que minha mãe vai ali vai me recolher pra dentro de casa de novo, porque, mãe é mãe, e mãe é só uma, e tipo, se eu perder minha mãe, eu não sei que o será da minha vida, eu num quero perder minha mãe enquanto eu tô na vida do crime, porque se eu perder minha mãe se eu tiver na vida do crime, eu vou ficar mais neuroticado, eu vou ficar mais confuso, minha mente vai embaralhar.

M: [se continuar na vida do crime] ou minha mãe vai acabar suicidando, porque minha mãe acho num, num vai guentar não, ficar vendo eu e meu irmão, se eu morrer? Meu irmão dentro da cadeia vai ficar doido. Minha mãe? Minha mãe acho que ela num vai tá vendo enterrar eu não, [...] pular dentro do caixão comigo, mandar enterrar nós

dois, é por isso que eu paro, que eu parei pra pensar, eu quero dar orgulho pra minha mãe.

M. marca a mãe como único lugar de amor, único lugar no qual pode existir como objeto de amor do outro. Em uma relação descrita com um que de simbiótica, o adolescente aponta como a possibilidade de desenlace com a mãe representa sua própria morte enquanto sujeito, assim como infere que, diante de sua morte, a mesma culminaria na morte da mãe.

Neto, Rosário e Moreira (2015), ao analisar o discurso de adolescentes envolvidos com a criminalidade em relação às significações atribuídas as figuras materna e paterna organizam a hipótese de que, enquanto a figura paterna é perpassada pelo consumo, a figura materna é associada a fragilidade e a necessidade de proteção. Segundo os autores, as mães surgem nos discursos de forma idealizada, associadas ao caráter de bondade, honestidade, fragilidade e preocupação.

Nos discursos aqui analisados, é a figura da mãe que enlaça o sujeito e lança o mesmo para a vida, por intermédio do amor, ofertando um lugar para o sujeito em seu desejo. A função materna exposta no discurso dos adolescentes encontra consonância a sua significação no imaginário coletivo, em que o amor materno é apresentado enquanto intrínseco, inquestionável, inabalável e inesgotável. Um imaginário que tenta desmentir o deslocamento do lugar do sujeito enquanto falo da mãe.

Ao fazerem tal afirmativa, declaram que o amor de todas as mulheres é falso e enganador, todas elas são infiéis e traidoras. Apenas a mãe foge a essa regra. Ela não trairia jamais, ela merece toda a confiança, somente dela o amor vale a pena (TELLES, 2006)

No que o discurso dos adolescentes aponta para uma construção imaginária acerca da função materna, condizente a relação simbiótica característica do narcisismo primário, o discurso analítico, no que inscreve a função materna na ordem simbólica, aponta para o êngodo dessa relação.

A mãe, aponta Lacan (1957/58), enquanto função significante, já realiza um apontamento da ordem simbólica para a criança. Em seu movimento de presença e ausência, a mãe anuncia algo em seu desejo para além da criança, isto é, desmente o lugar de falo que a criança idealiza ocupar em seu desejo. A ausência da mãe anuncia a condição de objeto parcial da criança, que é levada a si perguntar: qual o desejo da mãe?

Ainda que esta etapa aponte para uma ordem simbólica, no que aponta para o sujeito sua parcialidade no desejo da mãe, Lacan (1957/58) enfatiza que tal vislumbramento ocorre em uma dimensão imaginária, pois, uma vez que a criança identifica que algo ocupa lugar no desejo da mãe para além dela mesma, esta se identifica especularmente como aquilo que supõe ser o objeto de desejo da mãe; seu movimento é o de colocar-se na posição de ser o falo desta mãe.

A ordem simbólica irá efetivamente introduzir-se “na medida em que o pai substitui a mãe como significante” (LACAN, 1957/58, p. 181). É nesta substituição que se encontra a dimensão metafórica do pai no complexo de Édipo. O pai é uma metáfora, diz Lacan, e o que é uma metáfora? Uma metáfora é um significante que surge no lugar de outro significante, assim, a metáfora paterna é o Nome-do-pai que incide sob o desejo da mãe enquanto a lei primordial da proibição do incesto, inscrevendo o sujeito na dimensão simbólica, a dimensão da linguagem, marcando sua entrada na civilização.

O pai, no que priva a mãe em conceber a criança enquanto falo, e conseqüentemente priva a criança em ser o falo da mãe, intervêm como aquele que tem o falo, possibilitando a criança uma outra forma de identificação, dessa vez no plano simbólico. A criança desloca-se do lugar de “ser o falo” para a posição de “ter o falo”, ou seja, desloca-se de uma inscrição antes inserida em uma ordem imaginária para uma inscrição na ordem simbólica. A função paterna encontra-se na dimensão da metáfora justamente por aquilo que institui, que é a ordem do significante. Contudo, aponta Lacan (1957/58), “o pai acha-se numa posição metafórica na medida e unicamente na medida em que a mãe faz dele aquele que sanciona, por sua presença, a existência como tal do lugar de lei.” (LACAN, 1957/58, p. 202). Teodoro, Lima e Paravidini (2011) ainda apontam para a transgeracionalidade desta função, pontuando que a transmissão da função materna encontra-se diretamente relacionada à historicidade daquele que executa tal função, ou seja, a maneira com que introjetou a Lei do Interdito, bem como ao lugar social conferido às mulheres na sociedade.

Ainda que a inscrição do Nome-do-pai aponte para uma perda de gozo, a entrada na civilização que o significante oferta não é sem ganhos. Freud (1930), em *Mal-estar na civilização*, aponta que a civilização restringe a satisfação sexual e a pulsão agressiva com vista a direcionar a libido a sua própria manutenção; contudo, a renúncia a satisfação sexual se dá em troca de uma oferta de segurança, que se pauta na

necessidade de segurança proveniente do próprio sentimento infantil de desamparo. Aceitar a entrada na civilização em troca de proteção e segurança, diz Freud (1930), já pressupõe a restrição às satisfações pulsionais, e é nessas restrições que se encontram a fonte dos sofrimentos. O homem abdica de sua satisfação em pró do desenvolvimento da civilização, contudo, mesmo diante de todo avanço da ciência e das técnicas de controle da natureza – os homens ainda não se tornaram mais felizes.

Ainda que o avanço da civilização não tenha trazido aos homens à almejada felicidade, este câmbio aparece de maneira ainda mais subtrativa para os adolescentes provenientes das classes socioeconômicas desfavorecidas. Localizados na posição de inimigos, suas existências são tidas enquanto ameaça a própria civilização, e portanto, passíveis de serem eliminadas. Em uma exigência de restrição de satisfação em troca de proteção e segurança, a estes adolescentes é ofertado o desamparo. Diante de uma civilização que os marca pelo nome do pior, e lhe exige a restrição da própria satisfação em troca de nada, eles respondem com a emergência daquilo que a civilização esforçar-se para sublimar: a pulsão de morte, agressiva, destrutiva de si e do outro. Perde-se o sentido da vida em comum, da subtração do eu em benefício do outro, e instaura-se, conforme na horda primeva, a lei do mais forte, ou aqui, a lei do mais armado.

Marcados por um significante que os inscreve como inimigo; localizados na linguagem como nada, como vidas que não merecem ser vividas; a mãe aparece como único lugar de possibilidade de uma existência positiva para estes sujeitos. A mãe, a única que chora a morte de uma vida socialmente nomeada como sem valor, pois é tida como a única que atribui valor a essa vida. A morte é sem importância, morreu, acabou, vira lenda, dizem os adolescentes. Todos esquecem, apenas a mãe lembra, apenas a mãe sofre.

A construção que os adolescentes fazem acerca da figura materna encontra consonância a significação do papel social da mulher no coletivo imaginário. Telles (2006) afirma como frequentemente a relação entre mães e filhos são excessivamente idealizadas, “descritas de forma irrealística, como se fossem a expressão pura de um grande e inesgotável amor.” (TELLES, 2006, s/n) E continua, afirmando ser notável a força desta crença, uma vez que resiste a qualquer evidência em contrário, evidências essas que segundo o autor, são facilmente constatáveis quando se observam as relações familiares.

Acerca do amor materno enquanto inato e incondicional, o autor aponta o desmedido dessa condição justamente pela ruptura da relação pulsional com a mãe proveniente do

atravessamento do Édipo. Precisamente por o desejo da mulher poder ressoar em outros lugares para além do filho, precisamente por a mulher poder existir para além de sua função enquanto mãe, que o próprio filho poderá constituir-se enquanto sujeito. No que a mãe aponta algo para além da própria criança, abre-se a possibilidade para o sujeito de uma outra relação, a relação com o mundo.

Entretanto, afirma o autor, ainda que a ruptura da relação pulsional com a mãe seja constitutiva, pois engendra a falta que nos organiza como sujeitos desejantes, essa pode ser vivenciada de forma violenta e traumática, constituindo-se imaginariamente como um primeiro abandono. Ao afirmar que “amor só de mãe”, os sujeitos poderiam estar negando o irreversível trauma vivido com suas mães. “Tentariam assim fazer calar as evidências internas que permanentemente a questionariam ou a negariam.” (TELLES, 2006, s/n)

No que o autor aponta a inquestionabilidade do amor materno, mesmo diante de óbvias evidências, enquanto forma de negação de um possível trauma acerca da ruptura com a idealização imaginária do lugar do sujeito no desejo materno, tal conclusão encontra consonância no discurso dos adolescentes aqui entrevistados. Dos cinco adolescentes entrevistados, três apresentam passagem pelo Conselho Tutelar. O prontuário do adolescente A., apenas informa a passagem do adolescente pelo CT, enquanto o prontuário do adolescente I. especifica a perda da guarda dos filhos pela genitora devido a uso abusivo de drogas da mesma, e encaminhamento do adolescente para abrigo. Semelhante ao prontuário do adolescente M., que também teve a guarda retirada da mãe, que, segundo informação do CT, vive em situação de rua devido ao vício em crack, e também foi encaminhado para um abrigo.

Teodoro, Lima e Paravidini (2011), ao discorrer sobre a função materna enquanto lugar de transmissão do *Nome-do-pai*, aponta para a especificidade das configurações familiares, em comparação a instituição familiar tradicional, existentes nas periferias. Assim como seus filhos adolescentes, essas mulheres são chamadas a assumir as responsabilidades da vida adulta ainda muito cedo, pontuam os autores, tornam-se mães no momento de ainda serem filhas. O investimento libidinal que recebem dos pais, assim como os que transmitem aos filhos, ocorre, segundo Teodoro, Lima e Paravidini (2011), de forma apressada. A separação irrompe de forma traumática, corroborando a

uma tomada de posição atrelada a dimensão imaginária frente ao desamparo vivificado pela falta.

No que esses adolescentes têm a existência negada pela civilização, ou seja, conforme Pellegrino (1987), no que tem negado o acesso ao pacto social, esses encontram no ideal imaginário acerca da maternidade um lugar positivo de existência.⁸ Independente da realidade, a figura materna, avalizada pelo imaginário coletivo, é representada por uma amorosidade inquestionável, trazendo para o sujeito o amparo e a segurança que a civilização lhe nega.

4.4. Encontro com o Real do sexo

A proximidade da morte também aparece no discurso dos adolescentes em constante relação com os conflitos e questionamentos que insurgem mediante a emergência de um real impossível de inscrever, a metáfora da não-relação sexual. Ao exibirem condutas tidas como de risco, os adolescentes aparecem responder ao que é ser um homem; fixados sob um semblante de guerreiro, respondem ao enigma do real do sexo identificando-se à um imaginário de hipermasculinidade, e articulam com a identidade fornecida pelo crime respostas às inquietudes próprias da adolescência.

A adolescência, tida como um momento de transição do sujeito entre seu ser de criança e seu ser de homem ou mulher (LACADÉE, 2011), é marcada enquanto um momento de reatualização das escolhas infantis, na qual o adolescente precisará assumir sua posição sexuada e refazer uma escolha de objeto contornando a via incestuosa. (Santos, Zeitoune, 2011) Ainda que a estrutura, seja neurose, perversão ou psicose, já esteja decidida, afirma Stevens (2004), “as formas comportamentais, as formas fenomenais e também a relação do sintoma com o sexo vão se encontrar modificadas na puberdade.” (STEVENS, 2004).

⁸ Aqui não cabe apontar para a realidade da relação das mães com estes adolescentes acerca de possíveis ausências, carências ou culpabilização. Corroboramos com a idéia do amor materno inato enquanto mito, e entendemos que a relação vivenciada entre mães e filhos encontra-se inserida em uma complexidade de fatores sociais, econômicos, históricos, de gênero e subjetivos, portanto, enfatizamos que a análise aqui feita refere-se a percepção dos adolescentes em relação a figura materna e como essa percepção influi em sua relação consigo mesmo e com o mundo.

No que as escolhas sexuais anteriormente parciais emergem na exigência de uma escolha definitiva, o adolescente se depara com o surgimento de um impossível, que é a inexistência da relação sexual. Aqui cabe dissertar sobre o que Lacan almeja afirmar a partir do aforismo “*il n`y a pas de rapport sexuel*”, frequentemente traduzindo como “a relação sexual não existe”. Teixeira (2010) afirma que não lhe parece exato afirmar que a relação sexual não existe, tendo em vista a inegável existência dos pares sintomáticos, e afirma, o que não existe, conforme Lacan, é o *rapport* sexual, apontando que o termo *rapport* não apresenta a mesma equivalência ao que em nossa língua portuguesa entendemos por relação. Segundo Teixeira (2010), o termo *rapport* significa, mais especificamente, “relação de medida” ou de “proporção”, assim, segundo o autor, o que não existe é a proporção, a inscrição simbólica da medida do par sexual. Essa ausência de medida entre os sexos é justamente o que revela esse impossível que surge enquanto um real impossível de inscrever, um desmedido de simbolização, “algo que o sujeito não pode nomear, e que, ao fazer “*furo no real*” (Lacan, 1974^a: 558), reenvia-o a um vazio.” (LACADÉE, 2011, p. 18)

Em lugar da relação sexual, ou seja, do reencontro harmonioso com o objeto perdido, o sujeito experimenta a angústia e o mal-estar, pois, em ocasião da interdição do incesto, não pode mais reeditar a combinação harmoniosa do amor com a sexualidade experimentada na infância. (Santos; Zeitoune, 2011) Santos e Zeitoune (2011) apontam que, para Lacan, diferentemente de Freud, a relação sexual não existe não porque o objeto que a tornaria possível é recalcado, mas porque é impossível.

Frente a ausência do *rapport* sexual, o que emerge é o sintoma enquanto tentativa de inscrição de um saber que recubra este “*furo no real.*”, e no que o real aparece aqui enquanto um impossível de saber, o sintoma emerge como aquilo que não cessa de tentar se inscrever. Stevens (2004) aponta que a adolescência seria a própria resposta sintomática do sujeito a essa inexistência de *rapport* sexual vivificado na puberdade. A puberdade, diz o autor, é um dos momentos em que, mais do que nunca, a não relação sexual reaparece para o sujeito, e a adolescência seria, então, a resposta sintomática possível que o sujeito vai dar a isso. (STEVENS, 2004)

Nesta resposta sintomática enquanto tentativa de inscrição do impossível do *rapport* sexual, Lacadée (2011) aponta a dimensão do ato na adolescência enquanto frequente e importante tentativa dos adolescentes em inscrever este real, que nos termos lacanianos

aparece pelo termo do objeto *a*. O ato, diz Lacadée (2011), aparece como saída para o impasse da relação com o Outro, para o que se experimenta como um impossível de dizer, e se coloca como uma tentativa do sujeito em afirmar a verdade do seu ser. (LACADÉE, 2011).

Tal dimensão do ato parece na experiência dos adolescentes autores de ato infracional no que Le Breton (2009) denominou enquanto *conduta de risco*. Tal termo é evocado por Le Breton (2009) para designar uma série de comportamentos cujo traço comum encontra-se na exposição de si mesmo a uma probabilidade considerável de ferir-se ou de morrer, de lesar o futuro pessoal ou danificar a própria saúde. Ao discorrer acerca das diversas formas em que as condutas de risco podem se apresentar na adolescência, Le Breton (2009) irá incluir a delinquência, e aponta que esta, enquanto uma forma de conduta de risco, não aponta apenas para o sentido do enriquecimento pessoal, sentido verossímil mediante às condições de precariedade e exclusão social que os adolescentes pobres experimentam, mas que, para além da lógica material, a conduta delinvente também apresenta um sentido de potência para o sujeito. No que o sujeito confronta a morte, este experimenta uma sensação de poder e controle acerca de si e do outro, a conduta de risco lança a vida a um outro patamar, o patamar na “*vida verdadeira*”, que a difere da existência comum. No que o sujeito não encontra respaldo à sua existência no laço social, é no confronto com a morte que o mesmo irá testar seu verdadeiro valor.

Essas condutas são um modo de jogar sua existência contra a morte para dar sentido e valor à própria vida. O jovem põe seu corpo em risco para reencontrar seu lugar no tecido do mundo. Ele está em um intercâmbio simbólico com a morte: ofereço minha vida ao risco da morte, mas espero também que, se me sair bem, ela me dê em troca esse sentimento de onipotência, de exaltação de que carece minha existência. Aceito o risco de pagar com a vida esse momento de onipotência que me dá, enfim, o sentimento de existir. (LE BRETON, 2009)

Essa busca pelo sentimento de estar vivo pode ser verificada na fala de I., no que afirma:

N: Cê falou que cê gosta dessa vida.

I: Eu gosto né zé, porque eu já entrei em guerra, agora que, falar a verdade, adrenalina é bom demais sô, nó, adrenalina é bom demais.

Acerca do gosto pelo risco, Le Breton (2009) afirma como este oferta uma outra oportunidade de viver, de afirmar uma existência que escapa ao tédio e intensifica a

própria vida. O risco, diz o autor, aparece como um caminho que possibilita “retomar o controle de um existência entregue à dúvida, ao caos e a monotonia.” (LE BRETON, 2009, P. 94) Diante da queda dos referências parentais da infância, e no caso dos adolescentes envolvidos com a criminalidade, da impossibilidade de uma existência positiva no campo do Outro, o corpo é lançado enquanto âncora “ao fundo de um mundo que não se compreende e onde há uma enormidade de vazio.” (LE BRETON, 2009, p.76)

Na busca por uma afirmação de si, a conduta de risco aqui também se apresenta enquanto uma forma de construção identitária. No discurso dos adolescentes aqui entrevistados, nota-se que as condutas de risco são valorizadas pelo grupo e inserem o sujeito em uma lógica de reconhecimento entre os pares; no que oferece status e prestígio, faz do sujeito um ser finalmente reconhecido enquanto uma vida de valor. Ainda que de forma alienada, o crime oferta um lugar positivo de existência para os sujeitos, lugar este negado pela sociedade, e no que fornece ao sujeito determinada identidade, aplaca a angústia suscitada pelo vazio do real, ainda que às custas de uma severa submissão.

I, marca como a nomeação de “bandido” o oferta um lugar de existência, deixando inferir como o lugar de bandido o retira do lugar de nada.

I: (...) cê for bandido cê tem que ser mano, cê for bandido tem que ser bandido, se ocê num for nada, né nada não, então desiste do crime irmão, o bagulho é esse.

Assim como a identificação a nomeação enquanto bandido retira o adolescente do lugar de nada, reforça sua identificação do que é ser um homem diante do impasse sexual com o qual se depara na adolescência.

N: O que que é ser bandido? Que cê tá falando...

I: Ah, ser bandido é...é tipo, tem que ser do crime mano, cê num pode peidar pra nada não, tem que ser do crime mesmo, tem que, quem que mexer com cê cê tem que correr atrás, sua mulher é sua, é sua mano, cê num pode deixar mais ninguém ir não ai, é isso ai. Ai o cara foi mexer com a minha mulher, [?] eu amo a mulher, cara foi lá foi mexer logo agora com a pessoa que eu gosto, cê é doido, teve nem boi, fiquei com ódio na cabeça dele, no coração, a melhor que eu peguei ele, fiz ele sofrer mesmo, fiz ele ver, fiz ele ver o capeta.

Para além do sentido de reconhecimento e da significação de identidades que o grupo oferta, B. nos apresenta um outro sentido, frequente em grupos associados ao tráfico de drogas, que é o sentido de família que o grupo ocupa, onde a figura do patrão é constantemente remetida a figura do pai, tanto enquanto lei, quanto enquanto fonte de identificação e afeto.

B: Na hora que morreu o amigo meu eu queria ir lá matar eles uê, cê é doido? Vou parar? Vou peidar pro crime? Se eles matou um amigo meu vou lá e vou matar um amigo deles ai. Vou matar amigo não, porque no crime cê num tem amigo não ai, o cara é aliado ai, se ele vacilar nós mata ele tb, ele tem que andar certo com nós, mas nós num pode eles matar um cara que fecha com nós não, que fica na mesma biqueira que ocê vendendo droga com cê junto com cê, que tá um protegendo o outro, que, nós tamó tudo numa mesma família ai, nós criou nossa biqueira mesmo lá, é o BDP né, Bonde do Paizão, Paizão é o patrão, nunca que [...] deixar algum matar alguém, causa que nós é tudo uma família, se matar algum de nós nós vai matar algum deles, ele vai declarar guerra com nós, e declarar guerra com nós nós num vai dar mole não, nós vai lá e vai sentar [...] neles lá.

Ainda que o grupo adquira um sentido de família para os adolescentes, a parceria aqui exposta busca negar a existência de afeto entre os membros, uma vez que a afetividade é frequentemente remetida ao feminino; e expõe uma parceria voltada para a lealdade e para a defesa da honra.

A identificação com o crime e a conduta de risco também oferecem consolo diante do impasse sexual. Remetendo a uma imagem de virilidade, o crime e as condutas de risco que este exige ofertam ao sujeito uma resposta, ainda que engessada, sobre o que é ser um homem, e mais, sobre o que é ser um homem para uma mulher.

G. nos aponta para a identificação com o crime como forma de acesso às mulheres.

G: É ué! Tipo, ah, sou bandido, ando só nos pano, moto, revolver, vô no baile funk as menina vai ficar de olho em mim ué, pensa assim, o tanto de novinha ai que tá caçando bandido, vou ser bandido ué, num pego mulher... muito neguinho entra no crime por conta disso.

(...)

G: (...) quando cê é novo, cê, é, num usa droga, ai, ah, tem uma festinha ali, tá cheio que menininha bonita, ai se pega lá, as menina não olha procê, ai passa um outro menino lá de moto, da sua idade, ela olha, ai cê fala, "ah, ele tá de moto, porque que eu não posso ter? Vô lá arrumar uma mais doida que ele. Se ele tá de (...), arrumo uma (...)"

N: As meninas não queriam saber de você não?

G: Queria, mas num era as que eu queria, tipo assim, vem uma bonitinha, fala, não, você não, vou querer a outra, mas bonita. A outra mais bonita é o que, interesseira, interesseira demais, num leva a nada não, lugar nenhum.

N: Ai tinha que ter moto, tinha que ter carro...

G: Às vezes sim, às vezes não. Às vezes cê taca um revolver na cintura que elas vai te querer ocê.

N: É?

G: É uê! Tá no baile com uma garrafa de uísque na mão e uma "PT"⁹ na outra, simples. [?] parava na sua frente, "me dá?", toma.

O crime aparece aqui como uma oferta de reconhecimento que garante o acesso às mulheres. Associado a virilidade, o crime marca um lugar onde o sujeito pode existir como homem; centrado nos comportamentos de risco, o crime possibilita ao sujeito exibir sua masculinidade, seja enquanto aquele que tendem símbolos de poder, representado no discurso do adolescente pelo porte e exibição de armas, seja pelo acesso aos bens de consumo socialmente associados à figura do homem, que em última instância reforçam a imagem do lugar de provedor ao qual ainda é atribuído à figura masculina na sociedade.

Acerca da impossibilidade da *rapport* sexual pelo desmedido da relação entre os sexos, Lacan afirma que o encontro entre os sexos pode apresenta-se apenas enquanto semblante. "É no êngodo de parecer ter ou ser o falo que o encontro entre os sexos se torna viável, isto é, é na medida em que o sujeito acredita que aquilo que lhe falta ele

⁹ PT é a sigla utilizada para pistola Taurus, contudo, o termo pode ser utilizado para se referir as pistolas em geral.

encontrará do lado do outro que ele pode fazer desse outro o objeto de seu desejo.” Santos e Zeotoune (2011).

Na busca pelo objeto perdido, no qual imagina poder ser recuperado no corpo da mulher, o homem encarna a posição daquele que tem o falo; conforme Santos e Zeotoune (2011), o homem finge ter aquilo que não tem, na tentativa de obter o objeto que deseja. No que a mulher encarna a posição de objeto *a* no desejo masculino, o homem irá encarnar o semblante da virilidade, daquele que detêm, na tentativa de reaver o falo para sempre perdido.

Assim, o lugar das mulheres no discurso se revela na mesma lógica de acesso aos objetos, são itens que reforçam o lugar estereotipado de masculinidade encarnado pelos adolescentes, onde “a concepção de sexualidade antagoniza o masculino como o sujeito da sexualidade e o feminino como objeto da sexualidade.” (MACHADO, 2001, p. 02) A relação com as mulheres atravessa simultaneamente o campo da sexualidade e da sociabilidade, pois oferta uma resposta, ainda que alienada, ao impasse sexual na medida em que submete a própria identidade à um imaginário acerca da sexualidade masculina presente no discurso social.

O feminino, revelado como uma posição negativa em relação ao masculino, é aquilo que desqualifica, expõe uma ameaça a virilidade, e logo, ameaça a afirmação de uma existência superior.

I., ao explanar sobre um dos seus atos, justifica sua posição de homem, em contraponto a posição do outro, que por exibir um comportamento identificado pelo adolescente como concernente ao campo do feminino, deve ser eliminado.

I: Ah, ele era de um grupo lá né, que ficava pagando, o cara patrão dele é até mil grau né zé, mas falei com ele “oh zé, ficar pagando que é isso quem fica é mulher né zé, eu tô é certo, eu sou é homem sô” ele “oh zé, então faz sua cara”, ai peguei na melhor, peguei ele.

Le Breton (2009) ao discorrer sobre a delinquência, aponta a especificidade deste comportamento no que trava um confronto com o outro. Segundo o autor, a violência e a delinquência aparecem como condutas de afirmação da própria existência marcadas não pelo enfrentamento do mundo, mas pela eliminação do outro. Ainda que este enfrentamento do outro coloque em risco a própria existência, o fato de ter sobrevivido

assegura ao sujeito o valor de sua própria existência, reforçando o controle e o domínio sobre si mesmo e a superioridade em relação ao outro.

A este imperativo de masculinidade presente no discurso dos adolescentes envolvidos com o tráfico de drogas, que atravessa suas relações com o outro, os pares e com as mulheres, remete-nos o conceito de *ethos guerreiro*, elaborado por Nobert Elias, “para caracterizar aquela formação subjetiva em que não se interiorizaram os controles da emoção que tornam o sujeito capaz de evitar uma resposta belicosa a desafios e disputas.” (ZALUAR, 2009, p.22) Em termos freudianos, o *ethos guerreiro* poderia remeter a incapacidade em reprimir a pulsão agressiva em razão da civilidade entre os homens, e aqui nos remete ao circuito de vingança na qual os meninos encontram-se repetidamente inseridos.

Em consonância a este fenômeno, Zaluar (2009) aponta para o fenômeno da hipermasculinidade, definido como um conjunto de traços representados por comportamentos agressivos, de dominação e de risco valorizados enquanto características viris; além da inibição de características femininas, por serem consideradas inferiores e inapropriadas aos verdadeiros homens.

O rapaz constrói seu “heroísmo” opondo-se a todas as formas de autoridade encarnadas pelos adultos (pais, polícia, professores, etc.) Fazer o relato sobre si mesmo no masculino nutre-se, de maneira privilegiada, dos momentos em que se trata de fazer prevalecer seu ponto de vista pessoal sobre a autoridade social. Elabora-se aí uma lenda para si mesmo, mas também para os outros, que amam recordar as velhas “proezas” (LE BRETON, 2009, p. 78)

G. nos mostra essa dimensão do heroísmo presente no discurso dos adolescentes envolvidos com o tráfico, e conseqüentemente, com a guerra.

G: Tem muitas pessoas que fala né, em aspas, mundo do crime, "cê morrer como homem é o maior premio da guerra", cê morrer como homem é tipo num vacilar, num roubar drogas dos outros, num estuprar, num matar trabalhador, num roubar trabalhador, num rouba dentro da comunidade, agir pelo certo. Que mesmo que cê ache que o crime é errado, dentro do crime tem o pelo certo, o crime tem o certo, o certo do crime, ai é isso ai, agir pelo certo, eles fala que morrer como homem é o prêmio da guerra.

Ao que I., colado a um imperativo de masculinidade mortífero, confirma:

I: Hum...tipo...cê mata uma pessoa, um dia cê vai morrer tb uê, todo mundo morre um dia, [...?] me mata, um dia tb morre, é assim que começa ué, cê me mata eu mor...se eu mato tb morro, mas eu vou morrer pelo certo né zé, morrer pelo errado não, morrer como homem né, morrer como um safado não, que ele era safado, cara desejou minha mulher irmão, cara queria tomar minha mulher de mim irmão, cê é doido.

Morrer como homem corresponde tanto a manter uma conduta baseada em um ideal de masculinidade perante a vida, quanto ao próprio ato de colocar o corpo para a morte. A conduta de risco é aqui identificada pelos adolescentes enquanto um marcador da própria masculinidade. Assim, o crime responde tanto a uma demanda de reconhecimento social, no que retira o sujeito de um lugar de invisibilidade; quanto aos impasses próprios da adolescência, pois oferta um ideal de masculinidade que recobre o vazio identitário da infância perante a queda dos ideais parentais; e no que fornece o acesso às mulheres, corrobora a ilusão de existência da relação sexual.

No que oferta um saber diante do impossível do *rapport* sexual, a identificação a um ideal de masculinidade apagiza a angústia que emerge desse vazio que faz furo, contudo, ata os sujeitos em um modo de existência que não permite a dúvida, não admite questionamentos. No que o *ethos guerreiro*, fundado em uma noção de hipermasculinidade, oferta um modelo identitário a esses adolescentes, este também os engessa. Colados a identidade de guerreiros, lançam o próprio corpo na tentativa de tamponar o furo que emerge do real.

Diante da ausência de significante que inscreva a falta do objeto perdido, ou seja, do objeto *a*, a relação que o sujeito estabelece com a falta do objeto se dá pela construção da fantasia. Se a existência se afirma neste ideal de masculinidade, o sujeito só pode existir colado ao mesmo. É neste sentido que lança o corpo para a morte como tentativa de afirmação da própria existência, pois se este ideal de masculinidade no qual o sujeito edifica toda a sua identidade vacila, vacila também sua ficção, que tomada como verdade, constitui a tentativa desses sujeitos em traduzir o furo que os arrebatava.

5. SOBRE O TEMPO

5.1. O tempo próprio da adolescência

A escolha em dizer sobre o tempo se deu pela repetição do mesmo enquanto tema que atravessa a vida dos adolescentes nas mais diversas esferas e apresenta impacto fundamental em suas formas de inserção no laço social. O atravessamento do tempo aparece aqui, primeiramente, na própria particularidade que este porta com a adolescência. A adolescência, localizada entre o passado da infância e o futuro da vida adulta, apresenta-se como o tempo do presente e da tentativa de se fazer presente.

Lacadée (2011) nós diz da adolescência como tempo de transcrição, de passagem entre a infância e a vida adulta, da família ao laço social. Essa dimensão da transição marca a adolescência por um tempo de indefinição, de vacilação das certezas, da queda dos ideais parentais. Um tempo de impasses e contradições, de denúncia do furo do Outro e da busca por novos sentidos. A adolescência é também tempo de despertar, de um novo despertar da sexualidade, que conforme Freud (1930), exige uma escolha de objeto e de posição em relação à sexuação, convocando o sujeito a uma reedição do Complexo de Édipo e conforme Lacan, suscita a angústia no que aponta para a inexistência do *rapport* sexual.

Calligaris (2000) ao discorrer sobre a adolescência, a define como um tempo de moratória, um hiato que se instaura entre a aparente maturação dos corpos e a possibilidade de autonomia própria à vida adulta. A entrada na adolescência, diz o autor, é fácil de se identificar, pois encontra-se frequentemente associada a maturação dos corpos. Já a iniciação da vida adulta, esta se mostra mais complexa, pois exige uma resposta a pergunta fundamental da adolescência: o que é ser um homem e o que é ser uma mulher?

A adolescência diz de um tempo do entre, entre aquilo que se foi e o que será, um tempo que não é. Lacadée (2011) aponta para a delicadeza dessa transição. No que o reconhecimento da vida adulta lhes é negado, o adolescente irá construir formas particulares de inserção no laço social; como forma de provar que sua existência não é insignificante e despropositada, tenta afirmar sua existência no tempo presente,

recusando-se a acatar a essa moratória (CALLIGARIS, 2000) que lhe é socialmente imposta.

Assim, a adolescência aponta para a invenção de uma nova forma de laço, marcada pela afrouxamento do vínculo familiar e do estreitamento dos vínculos com o fora, essencialmente entre os pares. No que o Outro exige uma suspensão do ser, alocando valor de existência apenas à vida adulta; ou no que aponta a uma idealização da adolescência, atribuindo a adolescência um tempo de felicidade plena e menosprezando os sofrimentos que os adolescentes possam vir a exhibir; a proximidade com os pares aparece como forma de lidar com “o que lhe acontece de inédito e de inaudito no momento presente”, possibilitando ao sujeito novas formas de existência no laço social.

Por isso, diz Lacadée (2011), o tempo da adolescência é o tempo do presente. O tempo do adolescente é o tempo do presente, do imediato, do instante. É presente no que tenta aferir sua presença frente à tentativa de impor sua suspensão. Remetendo a apreensão da vida pelo instante e lançando o desejo no tempo da imediatez, a adolescência porta uma dimensão pulsional que, se insubordinada à palavra, pode conduzir a “uma necessidade de agir que implica o desprezo de todo obstáculo ou perigo” (LACADÉE, 2011, p. 69)

Sobre isso G. nos diz:

G: A minha avó falava comigo: Tudo o que você quer, você vai estudar, que você vai ter no seu tempo. Só que eu queria no meu tempo, eu queria ter no meu tempo (...)

A adolescência porta certo paradoxo, pois no que corpo biológico convoca a realização sexual, a moratória requer sua suspensão. Exige-se do sujeito a responsabilidade pelos atos, mas não se confere a autonomia para agir. Oferta-se um ideal de ser através do consumo, mas impede-se o acesso aos objetos. Se as coisas tem seu tempo, a adolescência não pode suportar o tempo próprio das coisas. Essa avidez pelo imediato porta ainda, para os adolescentes autores de ato infracional, uma outra particularidade. Em uma vida entrelaçada pela morte, perde-se de vista a dimensão do futuro. Lançados em uma lógica de guerra, a vida é apreendida na efemeridade do instante. Sabe-se que o perfil dos adolescentes em conflito com a lei converge exatamente com o perfil dos adolescentes vítimas de homicídio no país. De uma vida marcada pela brevidade, tenta-se experienciar seu máximo.

Assim, o tempo também aparece na relação que os adolescentes estabelecem com a vida e a morte. O tempo é o tempo da morte, aponta para o sujeito sua própria finitude. Se o tempo do futuro aponta para a morte, a vida só pode se dar no presente. Contudo, tal percepção de finitude, frequentemente presente no discurso dos adolescentes, aponta para uma necessidade de vida tão imediatista que despreza a possibilidade de perda da própria vida. A existência da vida se dá não por seu atravessamento no tempo, mas na ação que se presentifica na imediatez do ato.

Em sua apreensão particular do tempo, os adolescentes apontam para a dimensão política da vida. O sentido que a vida porta para os adolescentes não é o de perdurar-se no tempo, mas o sentido da ação. Por estarem cumprindo medida de privação de liberdade, o tempo vivido na internação é experienciado como um tempo que mortifica o sujeito; impossibilitado de agir conforme um querer, aprisionados a ordem inquestionável do outro, o sujeito encontra-se privado da possibilidade de agir, logo, da possibilidade de se fazer existir.

Sobre a vivência subjetiva do tempo, G. afirma:

G: Ninguém tem medo de cadeia não, mas...o negócio é, ficar 7 anos preso, 8, muito tempo, é uma vida. Com 8 oh, 8 anos que eu ficar preso, 8 anos que eu ficar na rua, posso fazer uma faculdade, posso comprar um carro, posso comprar uma moto, posso ter minha família, posso ter um filho, posso ver ele crescer; agora, se eu for preso, eu posso ter uma filha, uma menina, um exemplo, eu não vou ver ela crescer durante 8 anos. Se eu num comprei um carro, depois de 8 anos que eu vou ter que comprar, se eu num fiz uma faculdade, depois de 8 anos que eu vou ter que fazer.

(...)

N: É muito tempo né?

G: Muito tempo. (...) Muito tempo e pouco tempo, porque a vida nossa é pouco tempo, que, muito tempo que você vai ficar preso é pouco tempo que você vai viver ue. Vai viver sua vida na cadeia? Tá por fora fi. 8 anos você pode comprar uma casa né, na cadeia você num vai comprar uma casa.

G. aponta aqui para a dimensão subjetiva da apreensão do tempo. No que diz respeito às diferentes modalidades da experiência humana, o tempo exprime uma dimensão

qualitativa. Bergson, ao tratar sobre o tempo em sua substancialidade, aponta para o que denominou tempo real. Segundo o filósofo, o tempo real diz do tempo depurado da espacialidade, um tempo para além do mensurável pelos números e pela ciência, distinto de um tempo que se estabelece pela sucessão linear e contínua dos acontecimentos. O tempo real, ou tempo puro, diz do tempo em si mesmo, é o tempo em sua própria substancialidade. A esta essência do tempo, Bergson denominou duração. A duração, compreendida como uma experiência psicológica (DELEUZE, 1999), apresenta, segundo Bergson (*apud* COELHO, 2004), a sucessão, a continuidade, a mudança, a memória e a criação como propriedades fundamentais. A sucessão, no que porta a dimensão da sucessividade dos acontecimentos, ou seja, que ocorrem um após o outro, porta também a dimensão da simultaneidade. Assim, a sucessão é também uma continuidade, mas uma continuidade não mensurável, pois no tempo real não é possível separar o presente do passado, pois no que se tenta capturar o instante do presente, este já é passado.

O tempo que dura, diz Bergson, é indivisível e imensurável. O tempo da duração é um tempo da existência, opera em uma ordem ontológica. Visto que a duração nunca repete a mesma sensação, esta porta uma dimensão puramente qualitativa; compõe-se de elementos absolutamente heterogêneos que interpenetram-se uns nos outros e, ainda, mantém uma continuidade. (AZAMBUJA, 2009) Pela impossibilidade da repetição, a continuidade exposta no tempo real diz de uma continuidade de mudança. A sucessão temporal é uma mudança contínua, um fluxo incessante de transformação ininterrupta. (COELHO, 2004)

No que a duração não é mensurável, Bergson aponta para a memória como elemento fundamental para a compreensão entre sucessão, continuidade e mudança. A memória, diz o filósofo, é aquilo “que prolonga o antes no depois e os impede de serem puros instantâneos aparecendo e desaparecendo em um presente que renasceria incessantemente.” (BERGSON, 1972 *apud* COELHO, 2004, p. 240) Aqui, é a memória que irá possibilitar a própria percepção consciente da temporalidade.

A duração interior é a vida contínua de uma memória que prolonga o passado no presente, seja porque o presente encerra distintamente a imagem incessantemente crescente do passado, seja, mais ainda, porque testemunha a carga sempre mais pesada que arrastamos atrás de nós à medida que envelhecemos. Sem essa sobrevivência do passado no presente, não haveria

duração, mas somente instantaneidade. (BERGSON, 1993b, p. 200 *apud* COELHO, 2004, p. 241)

Por fim, o tempo real é criação. É a impossibilidade da pura repetição e a existência da memória que irão aferir ao tempo real a possibilidade da criação. Para Bergson, a criação diz não da escolha entre possíveis pré-estabelecidos, mas da invenção do novo, do não existente até sua realização. (COELHO, 2004) A duração, diz Gondar (2006), aponta não para a permanência, mas para a criação e para a diferença, no que o ser dura, ele dura em contínua mudança, em contínua diferenciação. É a duração que permite aos sujeitos escapar de uma condição determinista, conferindo-lhes outras possibilidades de ser em si mesmo.

O tempo real, compreendido por Bergson como sucessão, continuidade, mudança, memória e criação, não pode ser separado dos acontecimentos, sejam eles físicos ou psicológicos. No que Bergson “estabelece as propriedades do tempo real a partir da vida interior, ou seja, segundo o modelo da duração psicológica” (COELHO, 2004, p. 242), o tempo real, “ao qual Bergson atribui uma realidade objetiva, é percebido subjetivamente” (COELHO, 2004, p. 242). A dimensão temporal edifica-se essencialmente no campo da consciência. É a instância da consciência que permite aos sujeitos apreenderem-se “enquanto sujeitos temporais, de perceber a duração interior e a partir daqui atribuir temporalidade aos acontecimentos externos, contar o tempo das coisas”.

A apreensão subjetiva do tempo aponta ainda para outro aspecto, o da relatividade da duração dos acontecimentos internos e externos. Santiago (2004) discorre sobre como o tempo da duração, ou seja, o que faz com que uma coisa seja esperada com impaciência e ansiedade, não é verdadeiramente mensurável pelo tempo cronológico numerável. “Esse tempo é por sua própria natureza uma realidade absoluta e se apresenta para além de toda medida quantificável.” (SANTIAGO, 2004, p. 02)

A duração, diz Santiago (2004), é concebida como uma totalidade móvel que secreta as intensidades próprias dos estados de consciência. Sobre tal condicionamento da percepção temporal à experiência da consciência, Bergson exemplifica:

(...) Por que devo esperar que o açúcar dissolva no meu café? Se a duração do fenômeno é relativa para o físico, enquanto ela se reduz a um certo número de unidades de tempo e essas unidades são quantas se queira, esta duração é um absoluto para minha consciência, visto que coincide com um certo grau de impaciência. (BERGSON *apud* SANTIAGO, 2004, p. 01)

Retomando a fala do adolescente G, entendemos que, no que o acontecimento só pode ser apreendido no tempo, a cadeia diz de um tempo que impede o acontecimento da própria vida. O tempo na rua, no fora, ainda que numericamente curto, é um tempo de vida; já o tempo experienciado na cadeia, ainda que eterno, é morte. O tempo que dura na cadeia preserva o corpo, mas mortifica o sujeito. Aqui, entendemos que não é o risco da morte prematura que mortifica o sujeito, mas a possibilidade de ter a vida aprendida.

Sobre a apreensão da própria vida e a relação que essa mantêm com o tempo, G. aponta para dois importantes aspectos em sua fala. Primeiro aponta para a subjetividade da duração; a vida, diz G, é simultaneamente muito tempo e pouco tempo; a percepção de sua duração é condicionada pela relação subjetiva que o sujeito estabelece com os acontecimentos externos e internos da vida prática. Aqui, o tempo preso é um tempo de não vida, portanto, um tempo que arrasta-se em sua duração, um tempo que se experiencia pela angústia, pela espera e lentidão. Já o tempo solto é o tempo que se vivifica pela liberdade, é o tempo da vida. Diz G., “*a vida nossa é pouco tempo, que, muito tempo que você vai ficar preso é pouco tempo que você vai viver ué*”. O tempo que não dura é apenas o tempo da vida, o tempo que se prolonga é outro tempo, de outra coisa que não a vida. A vida localiza-se para o adolescente apenas no instante. No que diz que a vida é pouco tempo, aponta simultaneamente para a duração quanto para a efemeridade da própria vida. Em uma vida que se propõe regida apenas pelo princípio do prazer, o adolescente se depara com a pouca duração da própria vida, tanto na dimensão do tempo quanto no espaço.

Assim, a vida dos adolescentes envolvidos com a criminalidade violenta expõe um duplo em relação a sua duração. É uma vida que dura pouco no espaço porque se exige uma vida de curta duração no tempo. No que a percepção do tempo encontra-se subjetivamente ligada aos estados de consciência, a duração encontra-se atrelada ao que Freud denominou princípio do prazer. Ao indagar, em *Mal-estar na civilização*, acerca do propósito da vida humana, Freud (1930) aponta que o que os homens desejam da

vida é obter felicidade. Os homens, diz Freud, “querem ser felizes e assim permanecer”. (FREUD, 1930, p.49)

“Como vemos, o que decide o propósito da vida é simplesmente o programa do princípio do prazer. Esse princípio domina o funcionamento do aparelho psíquico desde o início. Não pode haver dúvida sobre sua eficácia, ainda que o seu programa se encontre em desacordo com o mundo inteiro, tanto com o macrocosmo quanto com o microcosmo. Não há possibilidade alguma de ele ser executado; todas as normas do universo são-lhe contrárias. (...). O que chamamos de felicidade no sentido mais restrito provém da satisfação (de preferência, repentina) de necessidades represadas em alto grau, sendo, por sua natureza, possível apenas como uma manifestação episódica. Quando qualquer situação desejada pelo princípio do prazer se prolonga, ela produz tão-somente um sentimento de contentamento muito tênue. Somos feitos de modo a só podermos derivar prazer intenso de um contraste, e muito pouco de um determinado estado de coisas.” (FREUD, 1930, p. 50)

A felicidade aqui exposta por Freud também mantém relação com o tempo enquanto duração. A felicidade, diz Freud, só pode ser, por sua própria natureza, uma manifestação episódica, pode existir somente no instante. No que o prazer só pode ser extraído do instante, o tempo da felicidade se confunde aqui com o tempo do ato. O ato que lança o corpo para a morte na tentativa de extrair o instante da vida.

B. aponta para esse desejo de vida que se realiza no instante:

B: (...) o risco que corre é, é um risco que todo mundo corre na vida, todo mundo um dia na vida vai morrer uê, cê pode morrer e viver como um rei, ou pouco como um zé né. Sou mais viver muito, sou mais viver pouco como um rei. Agora nós tá preso né, mas um dia nós tá na rua.

Contudo, no ato falho que se expressa pela troca que o adolescente realiza em relação à duração da vida, no que confunde se a vida está para o rei ou para o zé, se a vida que dura é a do rei ou a do zé, se quer viver muito ou pouco, e como deseja a própria vida; sua fala aponta também para a possibilidade de um tempo outro, um tempo que ultrapasse a noção de duração, um tempo que ultrapassa a dimensão do instante.

Sabemos que a dinâmica psíquica ultrapassa o sistema consciente. O próprio Freud (1923) alerta que, diferentemente da filosofia, “a psicanálise não vê na consciência a essência do psíquico, mas somente uma qualidade do psíquico, que pode somar-se a

outras ou faltar em absoluto.” (FREUD, 1923, p. 11) No que Freud aponta para a dimensão do inconsciente, assim como para a dimensão das pulsões, aponta-se também para a existência de uma outra relação com a temporalidade, uma temporalidade própria ao inconsciente e ao sistema pulsional, uma temporalidade própria à psicanálise.

5.2. O tempo na psicanálise

Acerca da noção de tempo em psicanálise, Gondar (2006) aponta como Freud nunca chegou a formular um conceito ou uma definição sobre o mesmo, mas que ainda assim, a noção de tempo encontra-se presente em toda a sua teoria, perpassando conceitos fundamentais à psicanálise. Moreira (2002) afirma que as teses mais explícitas de Freud sobre o tempo são as afirmações da atemporalidade do inconsciente, e paradoxalmente, a tese da organização temporal do aparelho psíquico. Reflitamos, primeiramente, sobre a tese da atemporalidade do inconsciente.

É no texto “O inconsciente”, que Freud (1905) irá afirmar sua tese acerca da atemporalidade do inconsciente. Sobre isso postula as seguintes formulações: primeiro, que os processos inconscientes não são ordenados temporalmente, segundo, que não são alterados pela passagem do tempo, e terceiro, que não tem relação alguma com o tempo, apontando que o tempo encontra relação apenas com o sistema consciente. Contudo, Moreira (2002) nos informa que essa não é a primeira vez que a tese da atemporalidade aparece na obra Freudiana. Segundo a autora, a tese da atemporalidade do inconsciente é mencionada pela primeira vez, ainda que indiretamente, no *Rascunho M*. Neste texto, Freud irá afirmar que as fantasias originam-se de uma combinação inconsciente com coisas experimentais e que são constituídas, primeiramente, por um tipo de distorção que consiste numa falsificação da memória por um processo de fragmentação, no qual especialmente as relações cronológicas são postas de lado. (MOREIRA, 2002)

Tal dimensão da atemporalidade também aparece na teoria Freudiana dos traços mnêmicos. Na *Carta 52*, ao tratar dos traços de memória, Freud (1896) afirma que “a memória não se faz presente uma só vez, mas se desdobra em vários tempos”. (FREUD, 1896 *apud* MOREIRA, 2002, p. 28) Aqui, aponta-se para o fato de que os traços mnêmicos não reproduzem a sequência linear dos acontecimentos vividos, representando-se pela ausência de uma temporalidade cronológica e linear. Acerca dos

traços mnêmicos, Freud (1930) afirma ainda que os mesmos não sofrem influência do passar do tempo em relação a sua preservação, afirmando que “na vida mental, nada que uma vez se formou pode perecer.” (FREUD, 1930 *apud* MOREIRA, 2002, p. 28) Aqui cabe mencionar que a fala de Freud aponta não para uma impossibilidade de modificação do traço, mas de uma impossibilidade de sua modificação ou destruição pelo passar cronológico do tempo.

Retomando a tese freudiana da atemporalidade do inconsciente, afirmamos que a atemporalidade aqui descrita diz não de uma inexistência de tempo, mas da ausência de ordem temporal linear, conforme Moreira (2002), trata-se de uma temporalidade não-diacrônica. Assim, o inconsciente mostra-se atemporal não em relação a todo e qualquer qualidade de tempo, mas difere-se da temporalidade típica dos processos conscientes, a temporalidade linear.

Sobre esta noção não-linear do tempo, Freud irá estabelecer também uma nova temporalidade ao aparelho psíquico. O tempo do *a posteriori* será reconhecido como o tempo próprio do aparelho psíquico, e conseqüentemente, uma modalidade de tempo dos processos inconscientes. (MOREIRA, 2002) Tal tempo aparece na obra freudiana através do termo *Nachtraglich*, e indica, segundo Gondar (1995 *apud* MOREIRA, 2002), “a concepção própria de temporalidade e da causalidade psíquica presente no freudismo”. (MOREIRA, 2002, p. 27)

A noção de *Nachtraglich*, que pode ser traduzida enquanto posteriormente ou *a posteriori*, aparece pela primeira vez no relato do caso Emma e apresenta relação com a cena traumática. Freud nota que a cena traumática não encontra sentido em si mesma, mas ganha sentido em seu enlaçamento a uma segunda cena, em um *a posteriori*. Assim, o acontecimento traumático não é produto de si mesmo, mas do enlace entre duas representações na qual a segunda atribui sentido por retroação a primeira. Lembramos que o sentido *a posteriori* evocado por *Nachtraglich* não diz de uma temporalidade cronológica, mas de uma temporalidade lógica. Moreira (2002) aponta para este intrincamento temporal que a noção de *Nachträglich* evoca, pois diz de um tempo passado que só pode ganhar sentido num futuro que se realiza no instante de um presente.

Gondar (2006) aponta que, no que Freud nunca se preocupou em fornecer uma definição precisa sobre a noção de *Nachträglich*, isso contribuiu para que as escolas psicanalíticas utilizassem o termo de acordo com a noção de tempo mais adequada a sua própria escola. Tomemos aqui a tradução francesa, que a realizou pelo termo *après-coup*. O termo *après-coup*, diz Gondar (2006), sugere a idéia de golpe, ruptura, descontinuidade, o que calha com a idéia francesa de organização subjetiva através do processo de retroação temporal. Aqui, de acordo com Gondar (2006), a realidade temporal não é dada pela duração, mas pelo instante, o tempo é fundamentalmente descontínuo. O sujeito emerge num átimo, num instante, conforme Lacan, o sujeito emerge nos intervalos da cadeia significativa. Ou no instante da manifestação do inconsciente.

Concordamos que tal definição aproxima-se da *Nachträglich* freudiana, pois no que a atemporalidade do inconsciente marca um rearranjo do material psíquico independente da cronologia exposta pela divisão linear do tempo entre passado, presente e futuro, a atemporalidade do inconsciente pode ser marcada por uma descontinuidade temporal. É a lógica do *après-coup* que Lacan irá desenvolver, em “O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada” como o tempo próprio da psicanálise.

De acordo com Gondar (2006), o artigo de Lacan sobre o tempo lógico apresenta uma inspiração heideggeriana já no próprio título, ao aludir à asserção de uma certeza antecipada. Para Heidegger, é a partir da certeza da morte que o tempo se coloca como questão para o homem. É a certeza da morte, ou seja, a certeza da própria finitude que abre aos sujeitos a possibilidade de ser, daí a noção heideggeriana de ser-para-a-morte, que significa ser na medida em que é posta a possibilidade de *não-ser*. (GONDAR, 2006). Gondar (2006) afirma que Lacan também irá valorizar, assim como Heidegger, a relação entre tempo e finitude, mas que irá substituir a finitude absoluta da morte pela finitude do sujeito.

A finitude, diz Gondar (2006), convoca o sujeito a uma tomada de posição. Freud (1937), em *Análise Terminável e Interminável*, relata que ao fixar um prazo para o término da análise do seu caso conhecido como Homem dos Lobos, observou que, diante do estabelecimento deste prazo de término do tratamento, houve um aumento expressivo da produção de formações do inconsciente pelo sujeito. Diante do elemento

da finitude, o sujeito é precipitado a um outro tempo, um tempo de tomada de posição acerca do próprio desejo.

Tal ideia de precipitação do sujeito diante da finitude temporal é bem explorada por Lacan (1945/1998) em seu texto “O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada” através do sofisma que o autor nos apresenta. Detenhamo-nos momentaneamente sobre o artigo de Lacan, através do qual ele nos apresenta o seguinte sofisma:

O diretor de uma prisão reúne três prisioneiros e promete a liberdade àquele que primeiro deduzir sua própria cor referente a cor do disco que pregou às costas de cada um, cada disco sendo escolhido dentre três (discos) brancos e dois (discos) pretos. Os prisioneiros não têm meios de comunicar uns aos outros os resultados de suas inspeções, nem de alcançar com a vista o círculo pregado às próprias costas. Depois de se terem observado por um tempo, os três prisioneiros se dirigem juntos para a saída e cada um, separadamente, conclui que é (tem nas costas o disco) branco, o que é realmente o caso, dizendo a mesma coisa: ‘Dado que meus companheiros eram (tinham nas costas discos) brancos, pensei que, se eu fosse preto, cada um deles poderia inferir disso o seguinte: ‘Se eu também fosse preto, o outro, devendo reconhecer imediatamente ser branco, teria saído imediatamente, portanto não sou preto’. E ambos teriam saído juntos, convencidos de serem brancos. Se não faziam nada, é porque eu era um branco como eles. Diante disso, encaminhei-me para a porta, para dar conhecer a minha conclusão. (PORGE, 1989, p.23 *apud* ARAÚJO, 2016, p. 105)

Enfatizemos primeiramente a questão da finitude. A condição da liberdade está para aquele que primeiro puder deduzir sua própria cor, o que convoca o sujeito a uma tomada de posição como forma de afirmar a si mesmo. Contudo, aponta Lacan (1945/1998), no sofisma isolam-se *três momentos de evidência*, enfatizando que sua sucessão diz não de uma sucessão cronológica, mas de uma sucessão que compreende um movimento lógico modulado pela função que porta cada um desses momentos. Apresenta-se então os três seguintes tempos: o instante de olhar, o tempo de compreender e o momento de concluir.

O instante de olhar — em que cada prisioneiro vê a cor dos discos nas costas dos demais companheiros – diz do instante de ver não aquilo que se é, mas aquilo que não se é. O instante de olhar é o momento, conforme Lacan (1945/1998), da exclusão lógica: *estando diante de dois pretos, sabe-se que se é branco*.

A partir do momento em que os outros dois prisioneiros são vistos e são identificados como dois brancos, somos levados a um segundo tempo: o tempo de compreender.

Conforme Lacan (1945/1998), este segundo momento exige do sujeito e dos demais prisioneiros um momento de meditação, “ele detêm na inércia de seu semelhante a chave de seu próprio problema”.(LACAN, 1945/1998, p. 205). Tal momento exige um tempo de parada em que cada um dos dois brancos tem que constatar o outro: *seu fosse preto, os dois brancos que estou vendo não tardariam a se reconhecer como sendo brancos, se eles continuam meditando, é porque sou branco.*

É por este tempo de compreender que o sujeito, diante do deter-se do outro, pode finalmente apressar-se em concluir: *apresso-me a afirmar como branco, para que esses brancos, assim considerados por mim não me precedam, reconhecendo-se pelo que são.* Eis o momento que traz a asserção do sujeito sobre si mesmo.

Assim, a solução do sofisma exige uma condição que escapa ao sujeito, está onde o sujeito não é, ou seja, a solução para o sofisma encontra-se não na cor do próprio disco, mas na cor dos discos dos outros. Diz Lacan (1945/1998), o valor sofístico dessa solução esta no conhecimento, ou conforme Hegel, no reconhecimento da realidade do outro. No que o texto apresenta o contexto histórico do pós II Guerra, Lacan nos apresenta a ideia do acesso a liberdade apenas a partir do reconhecimento do outro, em uma lógica do coletivo; em que o tempo do sujeito não diz do tempo individualizado, do tempo de cada um, mas do tempo das relações. (DUNKER, 2016)

O sujeito lógico, diz Lacan (1945/1998), não é outro senão a forma pessoal do sujeito do conhecimento, só pode ser portado pelo sujeito que formou a asserção sobre si. Ou seja, o sujeito da asserção só pode ser referenciado no conhecimento que faz da realidade do outro, uma vez que o tempo de compreender, tempo do conhecimento, efetiva-se no que o sujeito estabelece uma relação de reciprocidade com o outro.

Diz Lacan (1945/1998):

A referência a esses dois sujeitos evidencia bem o valor lógico do sujeito da asserção. O primeiro, que se exprime no “se” do “sabe-se que...”, dá apenas a forma geral do sujeito noético: ele pode igualmente ser deus, mesa ou bacia. O segundo, que se exprime em “os dois brancos” que devem reconhecer “um ao outro”, introduz a forma do outro como tal, isto é, como pura reciprocidade, porquanto um só se reconhece no outro e só descobre o atributo que é seu na equivalência do tempo próprio de ambos. O [eu], sujeito da asserção conclusiva, isola-se por uma *cadência de tempo* lógico do outro,

isto é, da relação de reciprocidade. Esse movimento de gênese lógica do [eu] por uma decantação de seu tempo lógico próprio é bem paralelo a seu nascimento psicológico (LACAN, 1945/1998, p. 207/208)

Se o sujeito da asserção só pode existir no terceiro tempo – tempo de concluir – a solução do sofisma deve perpassar a cadeia narrativa não apenas do próprio sujeito, mas também dos demais prisioneiros. Tal necessidade de reciprocidade aparece de maneira evidente no subtítulo escolhido por Lacan para a quarta e última parte do seu texto acerca do tempo lógico, a saber: *A verdade do sofisma como referência temporalizadora de si para o outro: a asserção subjetiva antecipatória como forma fundamental de uma lógica coletiva.*

Aqui, Lacan evidencia como o tempo lógico diz de uma relação lógica de reciprocidade, em que o eu deve referenciar-se aos outros como tais em um movimento dialético.

Basta fazer aparecer no termo lógico dos outros a menor disparidade para que se evidencie o quanto a verdade depende, para todos, do rigor de cada um, e até mesmo que a verdade, sendo atingida apenas por uns, pode gerar, senão confirmar, o erro dos outros. E também que se, nessa corrida para a verdade, é apenas sozinho, não sendo todos, que se atinge o verdadeiro ninguém o atinge, no entanto, a não ser através dos outros. (LACAN, 1945/1998, p. 211/212)

Se a finitude descola o sujeito da hesitação para o ato de concluir, cunhando uma temporalidade que coloque o sujeito em movimento, o sujeito da asserção não conclui sem o outro da hesitação. É necessário um tempo de parada, mas um tempo de parada que direcione o olhar para o outro. Se para Heidegger é a certeza da morte que abre para o sujeito a possibilidade do ser (GONDAR, 2006), para Lacan, é a dependência do outro que irá apontar para a finitude do próprio sujeito, daí apressar-se para afirmar o próprio desejo. Aqui, evidencia-se que a urgência em concluir porta um advento de verdade, embora provisório e sem garantias, acerca da verdade do sujeito enquanto afirmação de si, o que difere da pressa contida na aceleração presente no movimento dos adolescentes, que, no que buscam uma liberdade que se confunde com um gozo, não suportam o tempo de demora necessário à liberdade advinda do tempo de concluir.

5.3. Sobre o tempo que se realiza no ato.

Se o tempo real apontado por Bergson convoca à idéia de criação, de emergência do novo, permitindo aos sujeitos escapar de uma condição determinista, conferindo-lhes outras possibilidades de ser em si mesmo; e se a concepção de tempo lógico presente em Lacan, que para além da dimensão da consciência, abarca a dimensão da atemporalidade do inconsciente, a *Nachträglich* freudiana, e aponta para o tempo enquanto uma relação de reciprocidade com o outro no que reitera a dimensão da coletividade como solução do sujeito para a verdade do seu ser; a apreensão do tempo exposta pelos adolescentes parece dizer não de um tempo que se realiza pela possibilidade de criação do novo ou pelo reconhecimento do outro como possibilidade de afirmação de si, mas de um tempo que se realiza no ato.

G., ao descrever sobre uma das conversas que teve com outro adolescente durante uma das atividades da internação, comenta:

G: - E o dia de amanhã?

Adolescente: - Dia de amanhã eu posso é tá morto.

Se em Heidegger a certeza da finitude aponta para o Ser-aí (GONDAR, 2006), nos adolescentes a certeza da finitude parece os convocar na dimensão do gozo. No Seminário 5: as formações do inconsciente, Lacan (1957-58/1999) irá conceber o gozo como aquilo que se contrapõe ao desejo – que mantém relação com o significante – e que se diferencia do prazer. O gozo – enquanto aquilo que presentifica-se no corpo – encontra-se para aquém da palavra e do sentido - e remete a tentativa de reencontro com o objeto primário, a Das Ding freudiana, ou em Lacan, o objeto a. Enquanto aquilo que se manifesta para além do princípio do prazer, ou seja, no nível da pulsão de morte, o gozo diz de algo que ultrapassa, de um excesso que tenta – no nível do corpo – resgatar a perda de gozo efeito da castração e da inscrição na linguagem. Reitera Lacan, “o caminho para a morte nada mais é do que aquilo que se chama gozo.” (LACAN, 1969/70, p. 16)

Em sua tentativa de definir o termo gozo enquanto conceito, pontuando sua distinção entre os termos prazer e desejo, Braunstein (2007) nos informa a origem este termo na

obra lacaniana a fim de esclarecer seu sentido e definição presente em Lacan. Lacan, diz Braunstein (2007), não extrai o termo *jouissance* nem nos dicionários, onde seu sentido se confunde ao conceito de prazer, e tampouco da obra freudiana, na qual o gozo se liga à ideia de júbilo e voluptuosidade, ainda que por uma via masoquista; mas se nutre da filosofia do direito de Hegel, na qual o termo *Genuss*, o gozo, aparece “como algo que é “subjetivo”, “particular”, impossível de compartilhar, inacessível ao entendimento e oposto ao desejo que resulta de um reconhecimento recíproco de duas consciências e que é “objetivo”, universal”, sujeito a legislação.” (BRAUNSTEIN, 2007, p. 16/17)

Se o direito legisla sob os corpos, impondo uma restrição de gozo aos mesmos, na psicanálise será a dimensão da Lei e da linguagem que farão barra ao gozo. O gozo do falante, é assim, sempre restrito. Subtraído pela inscrição da palavra, o gozo se inscreve enquanto tentativa sempre falha de reencontro o objeto. O gozo é aquilo que é circunscrito pela palavra, mas permanece indizível no discurso.

O gozo, para o falante, é sempre restrito. Deve-se renunciar ao gozo em troca de um outro gozo, próprio dos sujeito inscritos na Lei. Façamos aqui uma diferenciação entre essas duas formas de gozo citadas, aquela anterior à Lei e a linguagem e aquela que lhe é posterior. O gozo primeiro, originário, o gozo da Coisa, anterior a Lei, encontra referência em um corpo que é puro gozo, um corpo que não é corpo, mas pura carne. Com a incidência da Lei, ou seja, com a inscrição da castração, o gozo da Coisa torna-se interdito, cai a Coisa, objeto *a*, e inscreve-se a falta. Subtrai-se o gozo da Coisa pela promessa de um outro gozo, a que Lacan denominou gozo fálico, único gozo possível ao vivente.

O gozo fálico será o gozo possível a partir da inscrição do sujeito na linguagem. A Lei, diz Braunstein (2007) que interdita o desejo da mãe e inscreve em seu lugar o Nome-do-pai, é aquilo que, pela subtração de gozo que provoca, inscreve o sujeito não mais apenas na ordem do gozo, mas também na ordem do desejo. É a dimensão do desejo, edificada pela falta, que coloca o sujeito em movimento na tentativa de reencontrar ao gozo que teve de renunciar. Diz Braunstein (2007): *Im Anfang war das Ding*, no princípio era a Coisa, mas onde é a Coisa, não pode haver sujeito, a falta da Coisa é a causa do sujeito. “*Das Ding* é o que fica no sujeito como marca daquilo que nunca

haverá.” (BRAUNSTEIN, 2007, p. 38). Da Coisa não há memória, não há representação, há apenas a marca de sua ausência.

No princípio era o Gozo, mas desse gozo não se sabe senão a partir do momento em que foi perdido. Por estar perdido, é. E porque o gozo é o real, o impossível, é que se o persegue pelos criadores caminhos da repetição. A palavra, vinda do Outro, terá de ser o *pharinakon*, remédio e veneno (cf. Derrida, *La diseminación*3S), instrumento ambivalente que separa e devolve o gozo, mas sempre marcando-o com um *minus*, com uma perda que é a diferença irrecuperável entre o significante e o referente, entre a palavra e as coisas. (BRAUNSTEIN, 2007, p. 40).

A dimensão desejante só é possível devido a essa subtração de gozo proveniente da inscrição na linguagem, que instaura uma divisão no sujeito. Por isso o gozo se opõe ao desejo, pois enquanto o gozo se localiza do lado do Um, do lado da Coisa, o desejo não é possível senão a partir da relação com o Outro. Contudo, ainda que subtraído, o gozo não deixa de se manifestar. Enquanto resto da inscrição simbólica, ponto do real inapreensível e que, por isso, não cessa de tentar se inscrever.

Braunstein (2007) ainda afirma que essa renúncia nunca é aceita de bom grado, assim como nunca se sabe que o *quantum* de gozo a ser renunciado corresponderá em níveis valorativos aos signos simbólicos que serão ofertados. Do gozo do ser nada mais resta, apenas o vazio da falta do objeto, assim como os objetos ofertados pelo simbólico nada tem da Coisa, a não ser a marca da diferença relativa à Coisa pretendida. Busca-se nos objetos do mundo o reencontro com a Coisa para sempre perdida, é esta a razão do movimento pulsional, o gozo inalcançável insiste, é o fundamento da compulsão a repetição.

Se a vida está para o ingresso do sujeito na linguagem e na relação deste com o Outro, fazendo com que a carne se faça corpo pelo introjeção do significante (BRAUNSTEIN, 2011), a vida recebida não é de graça, paga-se por ela vida com esta subtração de gozo. Contudo, ainda que a Coisa para sempre perdida não encontre representação, a falta oriunda da queda do objeto faz circular a pulsão em torno desde vazio na tentativa de reencontro com o objeto. No que o desejo emerge pela falta da Coisa, o que o desejo deseja, em última instância, é o reencontro com a Coisa, e este gozo que busca o reencontro com o objeto para sempre perdido encontra sua substância naquilo que Freud localizou para além do princípio do prazer, a pulsão de morte.

Ao enfatizar que o gozo não é a satisfação da pulsão, conforme muitos autores afirmam, Braunstein (2007) ressalta, primeiramente, como a pulsão é incompatível à satisfação, no que afirma que o objeto da pulsão é a satisfação, mas que esta não se satisfaz, mas num movimento contínuo, repete-se. E continua, se o gozo não é a satisfação de uma pulsão, isto que dizer que não é a satisfação de qualquer pulsão. A satisfação da pulsão é a própria repetição, essa satisfação via repetição é o gozo. Quando Lacan, no Seminário, afirma, “*O gozo é a satisfação de uma pulsão*”, ele não se refere a qualquer pulsão, mas a uma pulsão específica, a pulsão de morte.

Diz Braunstein:

Se o gozo tem a ver com a pulsão é na medida em que a pulsão deixa um saldo de insatisfação que estimula a repetição, e é nesta medida que a pulsão é historizadora, já que *insatisfaz*. Em todo caso, poder-se-ia afirmar que o gozo é o saldo do movimento pulsional ao redor do objeto porque isso que se delinea neste caso é o vazio da Coisa, o tropeço com o real como impossível. (BRAUNSTEIN, 2007, p.63)

Se em *Além do princípio do prazer* Freud (1920) enuncia certa tendência ao princípio do prazer na vida psíquica, o mesmo aponta para um mais além do princípio do prazer na dinâmica pulsional. No que a pulsão, em seu aspecto econômico, tende ao princípio do prazer, a mesma apresenta ainda, segundo Freud, uma outra tendência, a tendência à repetição, que irá manifestar-se como uma compulsão à repetição.

Aqui, enfatiza-se que a compulsão à repetição representa uma tendência totalmente contrária ao princípio do prazer, que não remete e nem apresenta possibilidade de prazer, mas de uma pulsão que tende a restabelecer um estado anterior, inorgânico, desprovido de qualquer tensão, ou seja, busca retornar ao estado anterior à vida, lançando o organismo para a morte. A essa pulsão Freud denominou pulsão de morte. A partir daqui, estabelece-se um novo paradigma para a psicanálise, se antes Freud buscava estabelecer uma metapsicologia fundada no princípio do prazer, a descoberta da pulsão de morte desloca a existência humana para um outro lugar. O orientador da vida psíquica não é mais o princípio do prazer, mas a pulsão de morte, que segundo

Braunstein (2007), é a única e fundamental pulsão existente, da qual as pulsões de vida são apenas ramificações que passam pela imagem narcísica do Eu.

Braunstein (2007) alega como, em “*O mal-estar na civilização*”, Freud (1930) deixa manifesta essa onipresença da pulsão de morte como substrato último de toda ação humana no individual e no coletivo. Acerca da morte, o autor enfatiza que “a morte, psicanalítica, não é a pretendida inércia de uma natureza inanimada, mas este registro em que se inscreve a paixão impossível de uma subjetividade por meio de suas atri(e)bulações, de suas derivas, de suas lutas antieconômicas que vulnerabilizam o princípio de prazer.” (BRAUNSTEIN, 2007, p. 52)

No que a pulsão é, fundamentalmente, a pulsão de morte, esta também se apresenta como algo que se encontra além da tendência de retorno ao inanimado. Garcia-Roza também irá enfatizar a diferença entre morte e pulsão de morte, apontando como a pulsão de morte diz respeito, sobretudo, aos limites do princípio do prazer, e seu referencial encontra-se não na morte enquanto finitude do ser, mas na compulsão à repetição. Ao diferenciar a pulsão de morte da morte em si, Garcia-Roza (1986) afirma que, ao dizer sobre a pulsão de morte, Freud trata não da morte em si, mas da vida. “É do vivido humano que a psicanálise trata, e se há algo nesse vivido que impele o homem a sair dos limites da vida, é ainda do vivido que estamos falando.” (GARCIA-ROZA, 1986, p. 94)

Se a pulsão se diferencia do instinto, é porque enquanto na última se trata de uma adequação natural, inata, entre o indivíduo e os objetos do mundo externo, na pulsão não há determinismos, mas trata-se de relações constituídas. O que Freud aponta, diz Garcia-Roza (1986), é para esta potência disjuntura da pulsão, em que a pulsão, pela emergência da linguagem e portanto, da falta, destrói essa adequação inata entre sujeitos e objetos, fazendo dos sujeitos serem perversos em relação ao natural.

É a pulsão, por sua potência dismanteladora da ordem natural, que possibilita a própria emergência do humano. Diz Garcia-Roza (1986), “a vida humana é uma *Aufhebung* do natural”. (GARCIA-ROZA, 1986, p. 113) A existência da pulsão é que o possibilita aos sujeitos ultrapassar a dimensão biológica do corpo, é o que possibilita existir para além da necessidade. No que a carne é atravessada pelo significante, a relação dos sujeitos

com os objetos não se encontra atravessada mais apenas pela função vital de conservação de si e da espécie, mas é atravessada pela dimensão da falta, pelo *minus* de gozo que exige, e conseqüentemente pela dimensão do desejo, que engendra no sujeito uma dimensão criativa. Desloca-se de uma relação de *ser com ser*, para uma relação de *ser com falta*. (LACAN *apud* GARCIA-ROZA, 1986)

Diz Lacan (1960):

Com efeito, é exigível que, neste ponto do pensamento de Freud, o que está em questão seja articulado como pulsão de destruição, uma vez que ela põe em causa tudo que existe. Mas ela é igualmente vontade de criação a partir de nada, vontade de recomeçar. (LACAN, 1960, p.260)

Colocada dessa forma, o que a pulsão de morte possibilita a partir da sua potência de destruição é o surgimento do novo. Colocando em causa tudo o que existe, impede a permanência das ligações já estabelecidas, exigindo sempre o novo. Se, de maneira solitária, a pulsão de morte pode encaminhar para uma mortificação do sujeito, em ação conjunta às pulsões de vida, possibilitam um movimento criativo e diferencial nos sujeitos.

Se estivéssemos submetidos apenas à ações das pulsões de vida, tenderíamos a dissolver as diferenças numa grande união final. Por Eros (...) sequer conseguiríamos sair do estado inicial de um narcisismo original, estado afetivo indiferenciado, anterior a constituição do Eu. (GARCIA-ROZA, 1990, p. 157)

Assim, a vida humana diz não apenas da pulsão de vida, mas do conflito e da articulação entre as pulsões de vida e de morte. Mais ainda, toda pulsão é ao mesmo tempo pulsão de vida e pulsão de morte. Diz Lacan: “A distinção entre pulsão de vida e pulsão de morte é verdadeira na medida em que manifesta dois aspectos da pulsão” (LACAN, 1973, p. 232 *apud* CASTRO, 2011). Castro (2011) aponta como é a própria dimensão da morte que possibilita que o sujeito se vivifique. A palavra é a morte da Coisa, enfatiza o autor, mas é sua morte, enquanto essa subtração de gozo, que possibilita ao sujeito a própria existência. Não por acaso, reitera Castro (2011), o ato fundador da ordem simbólica esteja ligado à morte para Freud. A morte do pai, diz Castro (2011) e seu reaparecimento subsequente como totem representa paradigmaticamente a morte da coisa que dá ensejo ao significante. O pai simbólico, que faz incidir a Lei, só pode existir enquanto significante, e portanto, enquanto morto.

Contudo, se a condição simbólica é a condição da própria vida humana, a entrada no simbólico não é sem efeitos. Diz Lacan: “O sistema simbólico não é como uma roupa que se colaria às coisas, ele não deixa de ter efeitos sobre elas e sobre a vida humana. Pode-se chamar essa perturbação como se quiser – conquista, violação da natureza, transformação da natureza, hominização do planeta” (LACAN, 1975a, p. 291 *apud* CASTRO, 2011). A inscrição do sujeito no significante não diz da significação da coisa pela palavra, assim como não diz da coexistência entre o simbólico e o natural, mas da subversão da natureza, de sua modificação pelo significante, o que encontra perfeita expressão no aforisma lacaniano: *Há não rapport sexual*.

Por sua condição pulsional, os sujeitos humanos portam essa dimensão do excesso, de algo que ultrapassa o funcionamento puramente biológico, são marcados pelo gozo. Acerca desse excesso que ultrapassa a dimensão biológica, as palavras de Pirandello (1990) cabem perfeitamente:

Os animais têm em si por natureza só aquele tanto que lhes basta e é necessário para viver nas condições às quais foram, cada um segundo a própria espécie, ordenados; já os homens têm em si um supérfluo que de contínuo e inutilmente os atormenta, fazendo com que nunca se sintam satisfeitos em nenhuma condição, e deixando-os sempre incertos do seu destino. (PIRANDELLO, 1990 *apud* CASTRO, 2011)

Se o gozo diz desse excesso próprio à condição humana, é a dimensão da Lei que causa o desejo o que possibilita a simbolização da falta. A Lei, enquanto aquilo que faz barra ao gozo, é que o possibilita aos sujeitos dispor de mecanismos simbólicos para subjetivar a falta, tanto a sua quanto a do Outro. Contudo, se o desejo se contrapõe ao gozo pela essencialidade de sua relação com o Outro, o Outro da contemporaneidade não é mais o mesmo. Se antes o Outro era tido enquanto um Outro da transmissão, da tradição, representante das ideias, a atualidade nos confronta com um Outro pulverizado, de referenciais múltiplos e voláteis, ou conforme Bauman (2001), de referenciais líquidos, o que Lacan designou declínio da imago paterna.

Cabe enfatizar, conforme Lustoza, Cardoso e Calazans (2014), que afirmar o declínio da função paterna é legítimo se entendemos este declínio enquanto uma pulverização, uma dissolução dos grandes e sólidos códigos de conduta ofertados pela tradição, pela autoridade ou pela religião que orientam a sociedade anteriormente, e que faz-se uma

extrapolação abusiva quando se pretende tratar o dito declínio como uma ruína do Nome-do-Pai enquanto operador psíquico. Conforme Maleval (2007 *apud* Lustoza, Cardoso e Calazans, 2014), “o declínio da autoridade não é o declínio do Nome-do-pai: as modificações da lei social não têm qualquer efeito sobre a lei do significante” (p.155). E ainda,

Apesar de não decidirem diretamente a estrutura, as mutações sociais sem dúvida impactam o modo como os fenômenos se apresentam nas diferentes estruturas. O enfraquecimento da adesão coletiva aos ideais leva o sujeito a uma errância e precariedade maiores, o que explica a prevalência de certas síndromes no momento atual. (MALEVAL, 2007 *apud* LUSTOZA; CARDOSO; CALAZANS, 2014).

Se o Outro se mostra essencial à interdição do gozo e a articulação do desejo, a contemporaneidade aponta para uma direção não da interdição do gozo, mas de seu imperativo. Diante dessas modificações no campo do Outro, Lustoza, Cardoso e Calazans (2014), assim como Salum (2009) apontam para o surgimento e proliferação dos novos sintomas, conforme definição de Jacques-Alain Miller, em comparação aos sintomas clássicos, considerados patologias do ato, na qual, segundo Salum (2009), pode ser incluídas as novas formas de apresentação do sintoma da delinquência.

As patologias do ato são aquelas que apresentam à prevalência do ato no lugar da palavra, do dizer. Segundo Lustoza, Cardoso e Calazans (2014), “o fato de os atos predominarem sobre as palavras sinaliza uma hegemonia de respostas subjetivas pela via do gozo. (LUSTOZA; CARDOSO; CALAZANS, 2014, p. 202). Se em psicanálise o sintoma clássico (symptôme) é uma formação do inconsciente que tem a estrutura da linguagem, apresentando-se enquanto uma metáfora simbólica, expressão do recalcado e portanto, passível de interpretação e deciframento, as patologias do ato visam obter o objeto de gozo de forma direta e ininterrupta. Na busca imediata pela satisfação, a busca pelo objeto não se dá mais no campo do Outro enquanto lugar do desejo, mas busca-se o encontro direto com o objeto. “Busca-se desse modo uma satisfação que não passa pelo Outro e sim pelo próprio corpo.” (LUSTOZA; CARDOSO; CALAZANS, 2014, p. 202)

Ao demandar algo ao Outro, o sujeito experimenta o retorno de uma mensagem, o que o leva a resignificar sua posição inicial. Ao mesmo tempo, uma vez que a demanda está fundamentalmente centrada na resposta do Outro, ela obriga o sujeito a sustentar um intervalo entre o pedido e a resposta, a suportar um adiamento da satisfação. Acontece que o discurso

contemporâneo incentiva uma demanda que não se dirige ao Outro simbólico, pois o objeto de gozo está implicado de forma mais imediata. O sujeito tem a esperança de encontrar o objeto sob uma forma mais direta, sem passar pelas intempéries e acidentes de percurso que experimenta quando tenta encontrar a satisfação pelo viés do desejo do Outro. (LUSTOZA; CARDOSO; CALAZANS, 2014, p. 202)

Braunstein (2007) nos lembra ainda que a demanda dirigida ao Outro encontra-se sempre inserida em uma lógica da repetição, pois no que o sujeito demanda do Outro o objeto causa do desejo, ele recebe apenas signos que não podem preencher este vazio de gozo provocado pela queda do objeto a, pois o Outro, também barrado em relação com o significante, não pode dar aquilo que não tem.

Assim, consentir com a Lei diz de consentir com a própria falta e com a falta no Outro, condição de instauração do sujeito do inconsciente, isto é, do sujeito da linguagem. Segundo Salum (2009), “a exigência de gozo que empurra ao ato criminoso diz da falha da lei em passar o gozo para o inconsciente, isto é, em operar com a satisfação por meio do recalçamento. O ato criminoso empurra para uma satisfação direta, que não entrou nos circuitos do desejo, da simbolização e da castração como falta.” (SALUM, 2009, p. 114)

E completa, trazendo a citação de Cottet acerca do comentário feito por Lévi-Strauss a propósito do artigo lacaniano sobre a família realizado no prefácio da obra de Marcel Mauss (LÉVI-STRAUSS, 2008). Segundo Salum (2009), neste comentário Levi-Strauss afirma como “nenhuma sociedade é integral e completamente simbólica, pois, embora haja a exigência de que todos os membros de uma sociedade se integrem da mesma maneira, nenhuma oferece para todos eles, e nas mesmas condições, os meios de utilizar plenamente os recursos da estrutura simbólica.” (SALUM, 2009, p. 113) Acerca deste comentário, a autora enfatiza como nossa sociedade exige dois ideais que entram em contradição, exemplificados pela exigência de integração e colaboração social em contraponto ao ideal individualista vigente.

Ainda sobre o comentário de Lévi-Strauss, enfatizamos como, no contexto brasileiro, os adolescentes negros oriundos das periferias experienciam com um maior ônus essa subtração de gozo exigida pela entrada no simbólico. Se o sujeito consente à perda da

Coisa, é em troca do acesso aos signos ofertados pelo mundo simbólico, contudo, a segurança prometida pela subtração da liberdade não se efetiva para todos. Conforme já recordado Braunstein (2007) como nunca se sabe que o *quantum* de gozo a ser renunciado corresponderá em níveis valorativos aos signos simbólicos que serão ofertados.

Se o crime se configura como um ato, Salum (2009) aponta que a pergunta da psicanálise diante do ato se refere a sua causa – ou seja, a força que o desencadeou. O ato criminoso não é sem causa, diz Salum (2009), ocorre devido ao encontro com algo que o causa, e o ato se coloca como uma resposta do sujeito diante desse encontro. Partindo do referencial das infrações juvenis, no contexto da presente pesquisa, enquanto manifestações do ato, abordemos o ato criminoso a partir das perspectivas da passagem ao ato e do *acting-out*, tal como exposto por Lacan em seu Seminário 10 – A Angústia.

Segundo Salum (2009), a angústia é o afeto que se manifesta diante daquilo que na estrutura não pode ser simbolizado: o objeto *a*. A angústia diz do afeto que emerge desse encontro com um real impassível de simbolização, e os atos são ditos como resposta diante da iminência dessa angústia – causada pela encontro com o objeto *a*. A angústia é o afeto que suscita diante do encontro com a falta em si e no Outro. No que se dirige ao Outro a demanda pelo objeto, depara-se com o Outro barrado, castrado, o Outro que não *a*. Para se proteger da angústia da castração, o sujeito neurótico se protege da falta através da construção da fantasia, assim metaforizando e velando a falta.

Assim, aponta Lacan (*apud* SALUM, 2009), a angústia surge não pela emergência de algo novo, mas do aparecimento da falta que já estava ali, velada. Diz Salum (2009), a angústia acontece quando há o encontro com o *heimlich/unheimlich*, em referência ao familiar/estranho presente no texto freudiano, “O estranho” (FREUD, 1919), ou seja, pela emergência daquilo que, antes recalcado, emerge perturbando a ordem discursiva.

Se não há discurso que não seja semblante, a angústia é, segundo Lacan, aquilo que não engana. Se o semblante é aquilo que faz crer que já algo onde não há nada, a angústia é o afeto que desvela a inexistência do *rappor* sexual. Assim, conforme Lacan, a

angústia não é sem objeto, mas diz do encontro com o objeto, o objeto *a*. “O encontro com o objeto causa angústia e desordena o mundo.” (SALUM, 2009, p. 121) Diante da certeza da angústia - deste encontro com o real que faz furo na rede dos significantes simbólicos tomados pelo sujeito enquanto a verdade do seu ser – a resposta que o sujeito lança diante desse vazio insimbolizável é o ato¹⁰. Aqui, o ato de lançar o próprio corpo para a morte.

Se, através da fantasia, o sujeito consegue elaborar uma articulação simbólica enquanto forma de subjetivação da falta em si e no Outro, produzindo uma resposta sintomática em relação à angústia, nos atos o sujeito não encontra mecanismos simbólicos para inscrever a dimensão da falta oriunda da castração. Apesar dos atos, Lacan (1962-63), irá realizar uma distinção dos mesmos entre passagem ao ato e *acting out*. Salum (2009) aponta como ambos os atos reproduzem uma situação de encenação – onde, a passagem ao ato diz da saída do próprio sujeito em seu *status* de sujeito da cena. Conforme Lacan (1962-63), identificado de forma absoluta com o objeto *a*, ao qual ele se reduz, o sujeito despenca da cena.

Enquanto o *acting out* é – conforme Lacan (1962-63), – o oposto da passagem ao ato. Se a passagem ao ato diz da retirada do sujeito da cena, o *acting out* se mostra na própria conduta do sujeito, diz de uma demonstração dirigida ao Outro. No que se dirige ao Outro, o *acting out* é aquilo que clama por interpretação, ainda que, segundo Lacan (1962-63), a questão seja saber se essa interpretação é possível. E enfatiza, ainda que seja possível interpretá-lo, não é o sentido da interpretação, seja ele qual for, o que importa, até mesmo porque o *acting out* se produz clamando exatamente por isso. O que importa no *acting out*, diz Lacan (1962-63), não é a interpretação, mas o resto, sua causa, o objeto *a*.

Contraponto o *acting out* ao sintoma, Lacan aponta como o *acting out* diz de um apelo ao Outro, daquilo que se mostra ao Outro, aquilo que clama interpretação, enquanto o sintoma, ainda que passível de ser interpretado, não clama por interpretação, pois não se dirige ao Outro. O sintoma, diz Lacan (1962-63), é gozo, ainda que encoberto pelas

¹⁰ Enfatizamos que as respostas frente à angústia são variadas. A escolha aqui feita pelo ato se dá por sua coerência em relação ao tema da pesquisa. Conforme Salum (2009), as saídas “frente à angústia serão determinadas por circunstâncias distintas, no que diz respeito à possibilidade de simbolização.” (SALUM 2009, p. 121)

construções fantasmáticas, é aquilo que, na condição de *Unlust*¹¹, se encaminha à Coisa, ultrapassando a barreira do princípio do prazer.

Conforme Salum (2009), se articularmos a dimensão do ato à temporalidade lógica de Lacan – é como se diante do trauma suscitado pela iminência da falta, o sujeito ficasse – no *acting out* – paralisado no instante de ver, e na passagem ao ato, como se passasse, instantaneamente, no instante de ver ao momento de concluir, sem a simbolização e subjetivação concernentes ao tempo de compreender. Contudo, independente da diferenciação entre os atos, enfatiza-se que ambos encontram-se sempre referidos ao objeto *a*. Diz Lacan, “Agir é arrancar da angústia a própria certeza. Agir é efetuar uma transferência de angústia.” (LACAN, 1962-63/2005, p. 88)

Salum (2009) aponta como, nas chamadas delinqüências juvenis, encontra-se uma proeminência dos atos, enfatizando como os atos infracionais na adolescência, em sua grande maioria, devem ser localizados dentro da perspectiva do *acting-out*. Lacan (1962-63) irá falar que o *acting out* “é o confronto do desejo com a lei” (LACAN, 1962-63, p. 125), no que o sujeito se depara com o real insuportável da falta de objeto, ele se dirige ao Outro através do ato como apelo à constituição de uma estrutura de ficção. Diz Salum (2009), “O *acting-out* é um apelo em ato para que um outro produza uma ordem, ordene o mundo do sujeito, refaça o enquadre desarranjado.” (SALUM, 2009, p. 122/123)

Contudo, se a relação do sujeito com o objeto deve ser de renúncia e sublimação, encontramos na contemporaneidade uma relação de objeto marcada por um mais de gozar. Para que o sujeito do desejo opere, diz Salum (2009), é necessário que o objeto falte, é no estatuto de causa que o objeto deve ser mantido, isto é, daquilo que causa o desejo justamente porque falta. Quando o objeto figura no lugar de *mais-de-gozar*, o que emerge é a angústia, que assinala a presença do real do gozo. (SALUM, 2009).

Se a lei como causa do desejo provém do Outro, o Outro pulverizado da contemporaneidade aponta para uma desarticulação entre o gozo e o simbólico. Consentir com a falta é o que possibilita a instauração do sujeito do inconsciente, isto é,

¹¹ Desprazer.

é o que autoriza a significação do gozo pela letra do significante, localizando o gozo do sujeito dentro da norma fálica. Perante um Outro pulverizado, o sujeito, diante daquilo que o causa, se retira e responde com o ato. No que o significante que estrutura o inconsciente enquanto linguagem provém do Outro, se o Outro não se articula enquanto alteridade, há, diante da causa, uma impossibilidade simbólica de resposta. No que a resposta subjetiva falha, surge o ato.

Salum (2009) marca como todo ato tem relação com o objeto, porém enfatiza, não se trata do objeto na sua relação com a falta, enquanto causa do desejo, mas o ato se dá como tentativa de acesso ao objeto fora de sua significação fálica. O objeto é colocado não mais na condição de causa do desejo, mas como objeto a ser consumido, devorado. Salum (2009), citando Jacques-Alain Miller (2004), aponta como “o sujeito contemporâneo, ao contrário do que se afirma, não é um desorientado em função da inexistência de um Outro, ele continua orientado, não mais pelo Outro, mas pelo objeto.” (SALUM, 2009, p. 127)

Se antes o objeto era buscado no campo do Outro, que por também ser castrado, inseria o sujeito no campo da falta causa do desejo, os modos de subjetivação contemporâneos não se fazem pela identificação com o Ideal, mas pela exigência do objeto da satisfação. O objeto *a* é alçado a condição de zênite social. (MILLER, 2005) Trata-se não de uma desorientação, mas de uma outra orientação, uma orientação pautada pelo objeto *a*. Enfatiza Salum (2009), “Se o Outro não se articula como um campo de alteridade, quando o estranho é avistado, é preciso eliminá-lo. Isso está de acordo com a profecia de Lacan da escalada do racismo (SALUM, 2009, p. 127).”

Acerca desse conhecimento do Outro não mais enquanto alteridade, mas na condição de estranho, e portanto, daquilo que deve ser eliminado, Salum (2009) exemplifica esse movimento ressaltando o aumento dos crimes, na contemporaneidade, onde o corpo é colocado como objeto – seja o corpo do outro ou o corpo próprio, especialmente entre os adolescentes. De acordo com a autora, tais atos demonstram uma busca pelo objeto não no campo do Outro, mas podem ser tomados como crimes provenientes do real¹²,

¹² Citando o comentário de Jacques-Alain Miller acerca do texto lacaniano “Introdução Teórica às funções da psicanálise em criminologia”, presente na lição n. 9 de 2 de fevereiro de seu Seminário de Orientação Lacaniana do ano de 2005, intitulado *Pièces detachées* (MILLER, 2005), Salum (2009) aponta

mesmo na neurose, indicando novas formas de apresentação do sintoma da delinquência.

Para Salum (2009), o ato criminoso retira o sujeito exatamente da posição que a psicanálise convoca, à responsabilidade enquanto tomada de uma posição subjetiva frente a iminência do real. O outro, enquanto estranho, apresenta-se como um objeto do qual o sujeito precisa se defender, e por isso, deve ser eliminado. O corpo próprio e o corpo do outro se inscrevem na lógica dos objetos a serem consumidos. Diz Salum (2009), “a lógica que orienta os crimes não é a da falta, mas do excesso. Mesmo que esses crimes sejam cometidos em lugares precários, do ponto de vista econômico e social, encontramos uma profusão de objetos, inclusive o corpo.” (SALUM, 2009, p. 128)

Miller (2012) aponta como a noção de *mais-gozar* traz, evidentemente, algo novo sobre o gozo. O gozo como *Das Ding*, diz Miller (2012), é o gozo que se dá fora do simbólico e do imaginário, é o gozo que se pretende não enquanto significação, mas como aquilo que preenche, mesmo sem jamais preencher totalmente. É o gozo que mesmo promovendo o gozar, mantém a *falta-de-gozar*, e por isso se repete, ampliando a lista de objetos *mais-de-gozar*, isto é, os objetos da indústria, da cultura enquanto objetos que buscam preencher o menos *phi*, sem contudo conseguir fazê-lo de maneira efetiva, e portanto, insistindo em fazê-lo de maneira exaustiva.

O *mais-gozar* é o gozo do instante, são os objetos que pululam na sociedade para causar o desejo como promessa de tamponamento da falta, mas que possibilitam apenas o gozo do instante, pois a *falta-de-gozar* insiste, e a repetição não se detêm. Sob a domínio do objeto, o discurso contemporâneo lança o próprio sujeito ao lugar de objeto. Enfatiza

que, se Lacan, em seu texto sobre criminologia, irá tratar dos crimes do supereu, do eu e do isso, Jacques-Alain Miller (2005 *apud* SALUM, 2009), na lição citada, irá se referir às diferentes modalidades de crimes desencadeadas pelos três registros, simbólico, real e imaginário. Segundo Miller (2005 *apud* Salum, 2009) “os crimes do imaginário, ou do eu, seriam aqueles provenientes da agressividade presente no estágio do espelho; os crimes do simbólico seriam demonstrados nos assassinatos de presidentes e monarcas; nestes, também podemos considerar nos crimes em decorrência do supereu, que apresentam um ponto de discordância entre a lei e o ideal. E, por último, os crimes do real, que poderíamos considerar os crimes do isso, ou do gozo, que ele diz se tratar de um misto dos crimes do imaginário e do simbólico. Para exemplificar esse último tipo, ele fez referência aos assassinatos em série, cada vez mais comuns nos nossos dias; todavia, ele vai tomar os crimes nazistas como o apogeu dos crimes do real.” (SALUM, 2009, p. 116)

Miller (1997), “o culto do novo, de modo inexorável, faz do próprio sujeito um objeto obsoleto, um dejetivo”. (MILLER, 1997 *apud* MAGALHÃES, 2005, P. 03)

Sobre a fala de um dos adolescentes, citada no início deste capítulo, em que, ao ser questionado sobre o dia de amanhã, isto é, sobre o futuro, o mesmo responde, “Dia de amanhã eu posso é tá morto.”, aponta - para além da iminência da morte que atravessa a vida desses sujeitos por sua posição econômica e social - para este gozo do instante, onde o corpo próprio, lançado a condição de objeto descartável, é colocado para a morte na direção deste *mais-de-gozar*, pequena fração de gozo, deste instante de gozo que suplante a falta, mesmo que por um instante.

I. anuncia, - apesar dos atos falhos presentes em sua fala - parafraseando a música Vida Loka¹³, dos Racionais Mc's: É preferível viver pouco como um Rei, do que muito como um Zé. É preferível o gozo do instante, ainda que isso elimine o próprio sujeito, do que a vida que se edifica pela falta. Se o gozo apresenta um excesso impassível de significação, e encontramos-nos diante de um declínio do Outro enquanto promessa simbólica que retifique a subtração de gozo originária, é no ato que se irá buscar o aplacamento da angústia de castração, lança-se o corpo para a morte na tentativa de captura do objeto *a*.

¹³ Do original: “Que cê quer? Viver pouco como um rei, ou muito como um Zé?”

6. SOBRE A VIDA QUE NÃO SE OPÕE A MORTE, MAS A AUSÊNCIA DE LIBERDADE

Muitas vezes, o que à primeira vista parece ser a morte, na realidade, observado com atenção, é a vida. E assim, muitas vezes, o que parece ser a vida é a morte (Erasmus de Rotterdam, 1972 apud CASTRO, 2011, p. 1419).

A pergunta que norteou essa pesquisa pode ser resumida através da seguinte questão: *Diante da certeza do risco, quais seriam os fatores políticos e subjetivos que levam os adolescentes a escolha de um destino que marca seus corpos enquanto seres para a morte?* Utilizando-nos primeiramente dos conceitos de vida e morte enquanto puros antônimos, puros opostos entre si, os adolescentes nos invocaram para uma outra relacionalidade, onde, tal como enfatizado no título desse capítulo, o que se opõe a vida não é a morte, mas a ausência de liberdade.

G., ao discorrer sobre o paradoxo inerente ao ato de matar enquanto ato que representa ao mesmo tempo o movimento de lançar-se para a vida e para a morte, diz:

G: Ou eu mato ou eu morro. Ou eu vou pra cadeia ou eu fico vivo, alguma coisa, você tem que escolher.

Aqui o adolescente enfatiza essa dimensão da mortificação do sujeito pela ausência de liberdade. No que diz “*Ou eu vou pra cadeia ou eu fico vivo*”, ressalta essa oposição entre a morte e a liberdade. Ou um ou outro, não há possibilidade de vida sem liberdade, uma vida não-livre é a própria morte.

O adolescente B., ao ser questionado sobre a possível contradição presente entre o desejo de liberdade, para, segundo o mesmo, aproveitar a vida, e o risco à que submete a própria vida fora da internação, responde:

B: Mas, sô mais perder lá fora que perder aqui dentro, perder minha vida toda aqui dentro?

Enquanto o adolescente A., ao discorrer sobre a vida do crime, ressalta:

A: Cê pode perder ou cê pode ganhar.

N: Cê pensava em ganhar.

A: É lógico. Eu só ia com a mente, eu vou ganhar, vou ganhar, nunca vou perder. Das vezes que eu fui roubar, eu ganhei um cado, perdi duas vezes, às vezes que eu perdi eu fiquei preso, mas eu sai no outro dia, a outra vez foi mais de 45.

N: O que que é perder?

A: Perder é quando as policia te pega, ai cê vai preso.

N: Só isso?

A: Perder é só isso...Que fora isso num tem jeito docê perder, qual outro jeito docê perder? Tem jeito não... Só isso mesmo.

N: Pode perder a vida.

A: É ué, perder, é ué. Ou cê vai preso ou eles te mata ocê ali...Ou senão cê ganha e vai embora.(...)

B., ao discorrer sobre qual vida prefere perder, aponta para a esfera na qual localiza a verdadeira vida. A vida que pode ser perdida é apenas a vida livre, pois apenas ela pode ser reconhecida enquanto vida. Já o adolescente A., aponta para uma resignificação do sentido de perder a vida. Aqui perder a vida não encontra equivalência na morte física, orgânica, mas na perda da liberdade. Não há outro jeito de perder.

Já o adolescente M. localiza e repete como todo o seu sofrimento se nomeia a partir da significação atribuída à condição de estar preso. Diz M.:

M: (...) porque a gente escolhe uma vida, escolhendo, escolheu tipo essa vida do crime, achando que é bão, pelo uma parte é boa, a parte ruim é quando cê vai preso.

M: (...) e tipo eu vejo que, esse é o momento deu sair dessa vida e poder levar a diante, ou eu virar um pastor, ou virar um compositor e cantar música, ou eu arrumar um emprego, ou eu recuperar meus estudos, e sair dessa vida, porque essa vida num tá me dando nada não, minha juventude eu tô passando quase toda na cadeia.

M: E tipo eu vejo um ponto que uma hora eu tenho que parar que se eu num parar vou acabar morrendo e tipo assim, cada dia mais eu tô lutando pra ver se eu consigo é, sair dessa vida porque né fácil não dona, ficar preso.

M: (...) porque isso aqui num é a cadeia, isso aqui é uma fábrica de loucos.

Aqui os adolescentes nós mostram que o que se contrapõe a estar vivo não é estar morto, mas estar preso. A vida, enquanto carregada de sentido simbólico, encontra sentido para estes adolescentes em sua liberdade. O oposto da vida não é a morte do corpo, mas a morte do sujeito, que se apaga quando se vê privado da liberdade. A vida se coloca não no sentido da conservação, da ausência de risco, mas se traduz enquanto possibilidade de exercício da liberdade.

Contudo, se a liberdade aparece como condição de vida para os adolescentes aqui entrevistados, procuremos primeiramente definir a qual concepção de liberdade eles parecem remeter.

6.1. A liberdade na era do individualismo

O conceito de liberdade, ainda que se desenhe frequentemente enquanto um tema filosófico, não diz de um conceito que pode ser tomado como algo natural e universal, mas seu sentido ganha atravessamentos históricos, de gênero e de classe, além de apresentar sentidos próprios para os indivíduos. Apontado enquanto um valor central das sociedades democráticas contemporâneas (MATTOS, 2012), a liberdade encontra-se, neste contexto, para além da dimensão do desejo, é tida como um direito de todos.

Mattos (2012) aponta como a idéia de liberdade vigente articula-se aos aspectos contextuais da própria contemporaneidade, tais como o individualismo, a cultura do consumo, a multiplicação dos vínculos pessoais, ou conforme Bauman (2004), a liquidez dessas relações, o declínio das tradições e dos costumes, apontado por Lacan a partir do aforisma do declínio da imago paterna ou em Laurent e Miller (1997), ao tratar do grande Outro que não existe; entre outros.

A autora afirma que, ainda que existam distanciamentos e contradições entre as definições de liberdade na filosofia e nas ciências políticas, a mesma percebe que há muitas aproximações entre o conceito de liberdade do pensamento liberal e a formação discursiva sobre a liberdade nas sociedades democráticas contemporâneas. Tal perspectiva liberal aponta para uma conceituação de liberdade que tem por privilégio a esfera privada, tomando-a como um atributo individual a ser almejado, conquistado e mantido pelos indivíduos isoladamente, o que segundo Mattos (2012), gera um

distanciamento radical entre os campos da liberdade e da política, sendo este último pautado pela vida coletiva.

Elegendo tratar o conceito de liberdade a partir da perspectiva liberal, uma vez que os sentidos de liberdade difundidos em nossa sociedade aproximam-se da noção de liberdade liberal, influenciando, segundo a autora, na maneira como os sujeitos pensam a si mesmos, os outros e o espaço em que estão inseridos, sendo representante do modo de ser contemporâneo – sem, contudo, negar a existência de outras referências disponíveis, assim como a existência de outros modos de subjetivação acerca da liberdade que não pautados na liberdade liberal – Mattos (2012) evoca a definição de liberdade de Isaiah Berlin, denominada como “*liberdade negativa*” e presente em seu texto “*Dois conceitos de liberdade*”.

Consoante Mattos (2012), “a liberdade negativa está relacionada à esfera que o sujeito tem ou recebe para fazer ou ser o que quiser, sem sofrer a interferência de outros sujeitos.” (MATTOS, 2012, p. 46/47) Assim, a liberdade diz da condição de não interferência no próprio agir, exemplificada na equação demonstrada por Berlin (2002 *apud* MATTOS, 2012) onde tanto maior a possibilidade de não-interferência, maior a liberdade.

Para os autores liberais clássicos, tais como Locke e Montesquieu (*apud* MATTOS, 2012), a ideia de liberdade encontra-se intrinsecamente condicionada ao cumprimento da lei, ou seja, a lei é colocada enquanto garantidor da liberdade do cidadão, uma vez que se coloca enquanto moderador da ação do governante sob os cidadãos, evitando assim uma governabilidade despótica; assim como para limitar a própria liberdade individual a fim de garantir a convivência entre os indivíduos, evitando uma situação de anomia social. Dessa forma, o campo da liberdade individual é circunscrito no campo privado, e é a esta esfera privada que concerne garantida o exercício da liberdade enquanto liberdade negativa.

6.2. O exercício da liberdade enquanto negação do Outro: sobre a liberdade que escraviza

Sobre essa possibilidade de exercer a liberdade – na esfera privada – sem a intervenção do outro, Berlin (2002 *apud* MATTOS, 2012) denomina liberdade política. Mattos (2012) aponta como é na relação com o outro que é feita a referência da liberdade ao campo da política, pois, de acordo com os autores liberais, é apenas no exercício de uma liberdade ilimitada ou conforme Berlin, negativa, que o indivíduo pode alçar sua autonomia e realização individual. Aqui, a condição política se desenvolve não enquanto convivência e interação entre os diferentes, ou conforme Arendt (2007), enquanto condição da pluralidade, mas enquanto cerceamento do outro em favor da liberdade individual.

Ainda que os autores liberais tendam a circunscrever seu sentido de liberdade negativa apenas à esfera privada, e que essa ânsia por liberdade encontre sentido no contexto histórico em que tais obras foram escritas, isto é, durante períodos marcados por governos totalitários e absolutistas – a tomada do espaço público pela esfera privada (SENETT, 1999; ARENDT, 2007), ou seja, a ocupação do espaço público pelos interesses privados enquanto marcas da modernidade estende o ponto de inscrição da liberdade negativa.

Diante deste cenário, Mattos (2012) aponta para o seguinte questionamento: “Como pensar a interação entre diferentes indivíduos, em espaços coletivos, se cada um dos indivíduos é movido por seus próprios interesses, e o que mais desejam é realizar livremente suas vidas em uma esfera privada de atuação?” (MATTOS, 2012, p. 52) No que as liberdades individuais eventualmente entrarão em conflito, uma vez que os indivíduos continuamente diferem em seus interesses, como se dá a convivência diante do outro que é tomado apenas enquanto obstáculo a minha liberdade individual?

De acordo com a autora, ainda que a diferença constitua uma característica marcante das sociedades modernas, seu sentido se estabelece pela manutenção das desigualdades. Aqui, a valoração das diferenças se dá não no sentido da responsabilidade pelo outro, conforme Lévinas (2005), ou no sentido político da igualdade perante a pluralidade, conforme Arendt (2007), mas da manutenção da diferença enquanto estímulo ao estabelecimento de uma igualdade, enquanto uma padronização em torno de um modo

de existência ideal. Sobre isso, Mattos (2012) afirma como Friederich Hayek, autor ultraliberal que inspirou o liberalismo norte-americano contemporâneo, não apenas admite como também defende que a desigualdade exista e que deva ser preservada. Para o autor, “é imprescindível que haja indivíduos mais bem colocados social e economicamente para que o progresso se dê.” (MATTOS, 2012, p. 61/62)

Outro desdobramento dessa noção de liberdade liberal seria, segundo Mattos (2012), sua articulação ao individualismo. Segundo a autora, as relações em sociedade baseadas no individualismo seriam reduzidas ao uso do outro enquanto utilitário à produção ou garantia dos próprios interesses individuais. Mais ainda, o outro a ser considerado é apenas o outro pertencente ao próprio círculo privado de relações, ou seja, o outro enquanto semelhante. Tal posicionamento impacta diretamente as noções liberais de ética e responsabilidade presentes em nossa sociedade.

“Para Milton Friedman (1984 *apud* MATTOS, 2012), liberal norte-americano contemporâneo de Hayek, as escolhas individuais e suas consequências dizem respeito exclusivamente aos indivíduos. Ele afirma:” (MATTOS, 2012, p. 62)

Numa sociedade não há nada que dizer sobre o que um indivíduo faz com sua liberdade; não se trata de uma ética geral. De fato, *o objetivo mais importante dos liberais é deixar os problemas éticos a cargo do próprio indivíduo*. Os problemas “éticos” [...] são os que um indivíduo enfrenta numa sociedade livre — o que ele deve fazer com sua liberdade. (FRIEDMAN, 1984 *apud* MATTOS, 2012, p.62)

Ao lançar a responsabilidade exclusivamente para os indivíduos, retira-se a responsabilidade da própria sociedade, afastando assim, segundo Mattos (2012), a noção de liberdade do campo da política. Se há restrição à liberdade, essa encontra sentido na garantia e manutenção de outras liberdades individuais, em detrimento das restrições concernentes a valores sociais ou coletivos. Vemos esta responsabilização individualista presente na fala dos próprios adolescentes ao dizer das consequências dos próprios atos. B., ao discorrer sobre a morte do primo, também envolvido com o tráfico de drogas, diz:

B: (...) Por causa ele sabia do risco que tava correndo... sabia do risco que ele tava correndo. Ninguém chamou ele pra vender não, ele foi porque ele quis.

E ao dizer sobre sua própria escolha, enfatiza:

B: (...) uma coisa que eu escolhi pra mim, que ninguém te obriga a fazer nada não, cê faz pq cê quer, que Deus deu livre arbítrio, ai é uma coisa que eu fiz, vou continuar ai, se eu morrer, se eu morrer quem vai sofrer é minha mãe pq depois que cê morre cê num sente mais nada não uê, quem vai sofrer é só minha mãe, por isso que eu penso nela, pq depois que eu morrer cabo uê, eu morrer já era, vai pro inferno ou vai pro céu, é isso mesmo.

Nisto o adolescente ressalta o sentido da responsabilidade concernente à liberdade liberal contemporânea. A liberdade enquanto possibilidade de escolha é tomada apenas pela perspectiva individual, ignorando os contextos e circunstâncias que atravessam as escolhas dos indivíduos. Tomado enquanto absolutamente livre, a responsabilidade do ser sobre suas escolhas cabe apenas a si mesmo. A própria morte é aqui engendrada neste discurso, dá-se enquanto consequência da ação puramente livre.

Ao circunscrever a responsabilidade ao nível exclusivamente individual, percebe-se como tal sentido corrobora a uma desresponsabilização no nível subjetivo. Ao narrar às próprias histórias de vida, assim como os atos praticados, nota-se certo distanciamento na posição dos adolescentes em relação à responsabilização sobre os atos.

I., ao narrar o ato que resultou em sua presente internação, afirma:

I: Ah, isso ai foi lá na Pampulha, dia que eu peguei o carro lá, tomei interna, eu agredi a vítima, ai matei a vítima lá, ai eles pegaram eu lá no meu bairro, lá em casa, ai eles me pegaram eu, quebraram eu todo, rancou até um dente meu, na época lá, ai eu fiquei 45 lá no CEIP, 45 dias, peguei interna, peguei duas interna de uma vez, ai tô [?] aqui né, nesse sofrimento aqui agora.

Esse discurso se repete em comparação à posição que os adolescentes mantêm em relação aos atos praticados. A responsabilização não se dá pelo ato em si, mas por suas consequências. O sofrimento não está no risco aferido à própria vida ou a vida do outro, mas em sua consequência enquanto privação de liberdade. Tal posicionamento é enfatizado na seguinte fala:

I: Que ele era polícia, que tava com a arma dele. Senão eu tinha morrido também. Melhor minha vida que a dele, [?] tava errado, é shaine, agora tomei de 6 meses a 3

anos, mas é perigoso ficar 3 anos, quase matei o polícia, e agora eu tô aqui marchando.

O outro, localizado na posição de inimigo, é aquele que deve ser eliminado a fim de conservar a própria vida. Partindo de um ideal de liberdade entendido a partir de uma perspectiva individualizante, o outro é visto enquanto impedimento à expressão deste anseio de liberdade plena.

Sobre essa desresponsabilização acerca do ato, B. reitera:

B: Num falo coisa ruim não, pra mim não tem coisa ruim não, coisa ruim é ficar preso.

Tal desresponsabilização sobre o ato reflete na própria efetividade da medida. O adolescente B. nos informa:

B: Eu tenho três cursos já, na internação.

N: Cê tá gostando, de gastronomia?

B: Ah, gostar num tô gostando não, faço pra mim ir embora ai.

N: É? Ajuda a ir embora?

B: Lógico que ajuda ai. Eu já tô pra ir embora já, fico muito tempo não.

N: Cê é comportado então, pra ir embora.

B: Sô, eu num tenho nenhuma punição não, em um ano de internação. Sou um dos adolescentes mais tranquilos dessa unidade aqui. Minha meta é a rua, quero só ir embora, ir embora pra minha pista.

Enfatizamos ainda que, embora a liberdade liberal evoque certa restrição à própria liberdade em benefício da liberdade do outro, tal restrição está condicionada ao lugar ocupado por este outro, localizado apenas na condição de semelhante. Sobre isso, Hayek afirma como a idéia de um altruísmo geral seria “uma concepção sem sentido, pois ninguém pode efetivamente preocupar-se com o próximo, abstratamente.” (HAYEK, 1983 *apud* MATTOS, 2012, p.65).

É-nos bastante clara essa dimensão do laço articulada pelos adolescentes, o outro reconhecido é apenas aquele circunscrito pelos vínculos afetivos, e no caso dos

adolescentes entrevistados, ressalta-se principalmente o vínculo com a família. Questionado acerca do risco à própria vida que o crime engendra, o adolescente M. responde:

N: Você pensava no perigo?

M: Num pensava no perigo não, pra mim aquilo era tudo diversão, ainda eu era criança quando eu entrei. Quando meu pai morreu, eu entrei na vida do crime foi com 10 anos. Já tem completamente quase 6 anos que eu tô na vida do crime. E tipo, quando eu entrei, pra mim tudo era divertido. Ah, roubar é bão, traficar é bão. Aí depois que eu caí na cadeia e fiquei dois anos preso, agora que vai completar, se já não completou, que eu parei e refleti muito, falei: O que? Isso tá me dando nada não, tem dois anos que perdi da minha vida lá fora. Tipo, quem tá aqui dentro lembra de quem tá lá fora e quem tá lá fora não lembra de quem tá aqui dentro não.

Aqui, o adolescente transmite essa dimensão da vida que ultrapassa sua condição biológica, mas que se realiza no laço, na relação com o outro. Lévinas (2005), ao discorrer sobre o tempo, aponta que este “não é a obra de um sujeito isolado e só, mas a própria relação do sujeito com outrem.” (LÉVINAS, 2005, p. 159). Se para Lévinas a solidão diz da própria unidade do existente, condição da liberdade do existente sobre o existir, isto é, condição de existência do existente, a solidão comporta uma contrapartida, o definitivo do eu preso a si mesmo.

Ser no tempo só é possível na relação com o outro. Diz Lévinas (2005): “A solidão é uma ausência de tempo” (LÉVINAS, 2005, p. 169), é o encadeamento de si em si mesmo; é preciso ultrapassar a própria materialidade, desatar o laço entre o si e o eu. Contudo, se o Ser no tempo só é possível na relação com o outro, este outro que se anuncia não se apresenta enquanto semelhante, mas na condição de pura alteridade.

A relação com o outro não é uma idílica e harmoniosa relação de comunhão, nem uma simpatia na qual nos colocamos no seu lugar, reconhecêmo-lo como semelhante, mas exterior a nós: a relação com o outro é uma relação com um Mistério. A sua exterioridade, ou melhor, a sua alteridade - uma vez que a exterioridade é uma propriedade do espaço e reconduz o sujeito a si mesmo através da luz - é aquilo que constitui o seu ser. (LÉVINAS, 2005, p. 179)

A relação com o outro é a relação com o porvir enquanto aquilo que não se apreende, que não se domina, diz de uma exterioridade absolutamente surpreendente. Diz Lévinas:

“O porvir é o outro”. (LÉVINAS, 2005, p. 180). A relação encadeada no si é a relação do instante, do sujeito que existe apenas no presente. O tempo da duração, conforme Bergson, citado aqui por Lévinas, não pode ser o tempo do sujeito só, mas o tempo da relação com o outro. Mais ainda, a própria “condição do tempo encontra-se na relação entre humanos ou na história.” (LÉVINAS, 2005, p. 182)

Sobre a dimensão do laço, M. reforça:

M: (...) porque, o tempo que eu tô preso aqui, eu tô perdendo, tô perdendo [...] da minha vida, porque eu fiquei dois anos preso, passei dois natal direto, longe da minha família, preso, dia das mães agora, eu e meu irmão preso, pensa que humilhação que minha mãe num passou [...?], e tipo, dia das mães nenhum dos meus dois filho tá aqui perto de mim aqui pra me dar um abraço, me dá um carinho.

O tempo da vida é o tempo da relação com o outro. A cadeia mortifica a vida ao restringir a liberdade porque retira do sujeito a possibilidade de convivência com seus pares. Contudo, o sentido da relação com o outro expressa aqui pelo adolescente não porta o mesmo sentido presente em Lévinas. Se em Lévinas (2005) o outro apresenta o sentido da pura alteridade, isto é, aquilo que se apresenta inapreensível de todo o conhecimento e se anuncia enquanto mistério, o laço evocado pelos adolescentes apresenta-se apenas da dimensão da relação com o semelhante. Ao outro que se apresenta enquanto alteridade é destinada a condição de inimigo, aquele que deve ser eliminado como condição de manutenção da minha existência e garantia da minha liberdade.

Sobre isso, Lévinas (2005) aponta como a relação com o outro não deve se pautar pela liberdade, pois não pode haver outro tipo de relação com a liberdade senão o da submissão e da servidão, onde uma das liberdades sempre é destruída. Segundo Lévinas (2005), não é a liberdade que caracteriza o outro, mas seu mistério enquanto alteridade. A relação com a alteridade não diz de uma relação de poder, fusão ou mesmo de conhecimento, mas da relação com o mistério, com o porvir, com o que não está dado. Diz Lévinas (2005), “se fosse possível possuir, apreender e conhecer o outro, ele não seria o outro.”(LÉVINAS, 2005, p. 187)

Se retomamos aqui a questão do tempo, isso se deve a íntima relação que o tempo estabelece com o sentido de liberdade aferido pelos adolescentes. Conforme explicitado

pelo adolescente G., “*muito tempo que cê vai ficar preso é pouco tempo que cê vai viver ué.*” O tempo, para os adolescentes, é a condição da própria liberdade, é condicionado, mensurado a partir dessa condição de liberdade.

A fragilidade do laço também aparece na própria dinâmica do tráfico, onde os adolescentes demonstram essa apatia em relação ao outro.

B: [...] Tem que pensar nos outros não. Porque querendo ou não, um dia vai ser sua vida, um dia vai ser você. Um dia vai ser você. Patrão não morre? Um dia alguém vai morrer. Que também amizade é amizade, esquema é esquema.

N: Como assim?

B: Amizade é amizade, negócio é negócio. Cê pode conhecer o cara e ser amigo dele. Você faz negócio com ele, tipo... como é se fala? Empr...

N: Empreendedor.

B: Empreendedorismo.

N: Empreendedorismo?

B: É uai. Cê passa pra ele, ele pode ser seu amigo, mas se ele não te pagar, você tem que matar ele. Que cê tem que pagar gente acima docê, por isso que amizade é amizade, esquema é esquema ai.

N: O esquema tá acima da amizade.

B: É uê, num pode confundir amizade com esquema não, por isso que nunca é bom é...como é que fala...como é que é o negócio? É...envolver, envolver amizade com esquema, isso acaba ficando assim...por isso que cê num tem amizade no crime não, por isso que eu falei com cê no começo que num tem amigo no crime não, por causa que amizade é amizade, esquema é esquema.

Se o sentido de liberdade aqui exposto, no que convoca a dimensão do laço, ultrapassa o sentido de liberdade enquanto exercício ilimitado do desejo e da vontade própria, esse sentido de liberdade para além do eu, isto é, que se articula à relação com o outro, é vivida apenas no domínio da intimidade, com o outro do vínculo, da semelhança, da

parceria, excluindo o outro da alteridade, da diferença, ou conforme Lévinas (2005), do mistério. Por conseguinte, afirma Mattos (2012), em tempos de conflitos urbanos vivamente violentos e de problemas sociais profundos, torna-se urgente repensarmos este ideal de liberdade essencialmente individualista.

Diz Mattos (2012):

Se tomarmos as relações que se estabelecem com o outro a partir de um referencial não liberal, que não se pauta pela individualidade dos sujeitos em relação, mas pela constituição subjetiva atrelada inerradicavelmente ao outro, veremos que a noção de liberdade ganha nuances até então impensáveis (como, por exemplo, os sentimentos de angústia e mal-estar que podem acompanhar a ação livre). Essa direção nos oferece outro entendimento para o campo do político que não uma arena (representativa) para a defesa de interesses individuais. Proponho que a dimensão política envolve uma atividade que necessariamente convoca diferentes posições para a interação, movidas pelo conflito, isto é, pelas diferenças de posições nem sempre negociáveis ou redutíveis umas às outras. (MATTOS, 2012, p. 54)

Mattos (2012) marca como, para os autores liberais, o sujeito livre, e, portanto, político, encontra referência no protótipo de sujeito autônomo, independente e racional, tal como concebido pela psicologia do desenvolvimento, e como a vida política pauta-se pela idéia de consenso¹⁴ e obediência às leis, negando o conflito enquanto parte constitutiva da política. Citando Rancière, Mattos (2012) aponta para a impossibilidade do entendimento na política, pois é exatamente por não haverem valores, idéias e noções comuns a todos os homens que há conflito, e, portanto, que há política. Para Rancière, o conflito, o desentendimento e o embate encontram-se do seio do campo político, pois são inerradicáveis. Para o autor, defender a política do consenso é aniquilar a tensão que origina a própria política.

¹⁴ De acordo com Mattos (2012), a teoria liberal não necessariamente nega a existência do conflito gerado pelo embate entre as liberdades individuais, mas aponta que a dimensão do conflito é teorizada enquanto um conflito regulado, que ocorre em condições ideais de respeito às leis, às regras e aos acordos, em que, diante do conflito de interesses, os cidadãos livres, enquanto sujeitos racionais, devem buscar chegar a um consenso. Sobre isso, Rancière alerta: “o consenso quer suprimir a política, seu povo e seus litígios arcaicos. Quer substituí-los pela população, suas partes e os simples problemas de repartição dos esforços e das riquezas. Mas o povo político e seu litígio não desaparecem sem resto. Quando se quer suprimir o povo dissensual da política pela população consensualmente gerida, vê-se aparecer em seu lugar um outro povo, mais antigo, mais intratável, o povo da etnia que se declara incompatível com a etnia vizinha. Quando se quer substituir a condução política dos litígios pelo tratamento gestonário dos problemas, vê-se reaparecer o conflito sob uma forma mais radical, como impossibilidade de coexistir, como puro ódio do outro. (RANCIÈRE, 1996a *apud* MATTOS, 2012, p. 75)

Tal condicionamento do exercício da liberdade ao protótipo de sujeito autônomo, independente e racional, aponta ainda para uma dimensão de exclusão em relação à liberdade daqueles que a ela não se adequam, nomeando-os enquanto não-sujeitos e portanto incapazes de participação na vida comum. Se na concepção liberal o sujeito racional é aquele considerado apto à liberdade, tal concepção de racionalidade não diz de um princípio universal aferido a todos os homens, mas, assim como o próprio conceito de liberdade, encontra sentido nos atravessamentos históricos, de gênero e de classe, assim como também encontra referência no período da vida em que o sujeito se encontra, sendo aqui excluída a infância, a adolescência e os idosos, representando uma liberdade acessível apenas aos adultos.

Contudo, ainda que crianças e adolescentes sejam tomados pela perspectiva de sujeitos em desenvolvimento, ou seja, sejam tomados enquanto sujeitos aquém das capacidades de racionalidade e autonomia condicionantes da vida livre e política, a marca do consumo presente na contemporaneidade tem alterado essa condição. Mattos (2012) enfatiza como, com a predominância da cultura de consumo, a juventude ganha um novo status social: o de produtora de valores e de bens, e principalmente agente consumidor. Conforme Kehl (2004), ser jovem virou imperativo categórico – é a juventude que se coloca como padrão ideal, e é também à juventude que passa a ser articulada a idéia de liberdade. No que a condição da liberdade passa a se articular a condição do consumo, Mattos (2012) aponta como a apropriação do consumo feita pelos jovens se afirma, para eles, enquanto possibilidade de exercício de suas liberdades e construção de suas identidades.

Vemos como a escolha pelo crime possibilita uma vivência deste ideal liberal de liberdade. No que a concepção de sujeito livre presente em nossa sociedade se edifica a partir dos ideais de independência e autonomia – traduzindo-se especialmente pelo ideal da independência financeira enquanto principal aferidor de liberdade ao sujeito – a estruturação hierárquica e a dependência financeira da família se coloca como um entrave a essa aspiração por liberdade expressa pelos adolescentes. Dentre as motivações para a entrada no crime, é recorrente o desejo pelo consumo como motivador nas falas dos adolescentes.

Contudo, este desejo por independência e conseqüentemente, por liberdade, porta uma particularidade para os adolescentes oriundos das periferias. Aqui, a independência,

principalmente financeira, ultrapassa a dimensão do desejo e se inscreve na esfera do imperativo. Gouveia (1993), ao discorrer sobre os sentidos da escola para as crianças e adolescentes oriundos da periferia demonstra como a escolarização encontra-se associada, para estes atores, à uma vivência infantil, período da vida caracterizado pela dependência e por uma menor responsabilidade, enquanto a adolescência convoca os sujeitos à assumir uma postura adulta, em que “ser adulto, para os sujeitos investigados, significa gozar de um lugar social dotado de maior legitimidade perante o grupo, tornar-se independente e responsável pelos próprios atos na medida em que o indivíduo se mostra capaz de garantir a própria sobrevivência e contribuir para a manutenção do núcleo familiar.” (GOUVEIA, 1993, p. 53) Assim, as responsabilidades ditas como concernentes à vida adulta são colocadas para os adolescentes oriundos das periferias enquanto um imperativo. Para além da dimensão do imperativo, este processo de “*adultização precoce*” (FRIGOTTO, 2004) se configura enquanto um processo de socialização e subjetivação característico das periferias, refletindo na própria construção identitária desses sujeitos.

Tal processo de “*adultização precoce*” (FRIGOTTO, 2004) transparece no discurso dos adolescentes entrevistados.

M, ao discorrer sobre suas motivações para a entrada na criminalidade, afirma:

M: Entrei pra ser diferente, sem depender da minha mãe, sem depender da minha família, sem ajuda da minha família.

M: [...] e queria tipo, num depender da minha mãe, que eu já num tinha pai, pra mim meu pai e minha mãe ia me dar tudo que eu queria, mas só que eu vi que minha família num tinha aquela condição, ai eu queria adquirir aquilo ali sozinho, e foi o que cabou gerando consequência.

G., ao justificar porque não deseja mais morar com a mãe após o desligamento da internação, diz:

G: Tipo que já tem 18 anos né, já vou ficar de maior, tem que seguir minha vida. Eu penso assim, eu tenho que ter minhas coisas, vou ficar morando com a minha mãe? Eu sou homem, eu tenho que ter minhas coisas, arrumo uma namorada, tô morando com a minha mãe, num dá, tenho 18 anos já, daqui uns dia eu já vou fazer 19, 20, já vou tá 22, já vou ser adulto já, é assim que eu penso.

Já I. anuncia seu lugar enquanto provedor na dinâmica familiar:

N: Cê ajuda sua família?

I: Ajudo, tudo que ela precisa, tem que fazer, correr atrás né, que, minha família num pode sofrer não né, e é isso mesmo.

(...)

I: Minha mãe trabalha de diarista, meu pai trabalha ele é tipo negócio de, de obra. Eu vejo, eu vejo que eles sofre muito né zé, [?], ai eu tenho ajudar também né, dar um dinheiro, ai tem que correr atrás né zé. Por isso que eu falo, eu gosto de pegar é coisa grande sô, uma coisa que dá, dá muito dinheiro, eu pego uma coisa que num dá dinheiro, como é que eu vou ajudar minha família?

Assim como reforça este lugar de provedor na relação com a namorada:

I: Ela [a mãe] também tá precisando dum dinheiro lá fora, [...] ela ligou pra mim, é pra mim vir dar um dinheiro minha mulher também né, que ela precisa, eu tô aqui num tenho nem como dar o dinheiro dela ué, é “shaine”.

I: Nó, ela manda carta pra mim direto, tem umas 20 cartas ali só dela, quase toda semana ela manda pra mim, “tô com saudade docê”, um cado de coisa, falo pra ela, “cê ela tá precisando de alguma coisa”, ela fala que ainda não né, mas eu respondo “pq se precisar cê pode me dar uma ideia ai, que eu corro atrás”, que eu posso tá aqui dentro, mas eu tenho os mano lá fora né, que pode me ajudar eu né, arruma um dinheirinho, para minha esposa lá, tenho certeza que um arruma.

I: E eu respeito ela né, que que ela precisar de mim, eu dou ela.

I: Não, ela mora com a mãe dela, mas hora que eu ficar de boa, vou levar ela pra morar comigo né, ficar de boa nós dois, trabalhar, dá tudo que ela merece, isso mesmo.

Todavia, assinala Mattos (2012), essa apropriação do consumo enquanto condição da liberdade não é sem consequências, sobretudo para as relações com o outro, que tendem a ser objetificadas.

(...) ao convidar os jovens para esse exercício coletivo de reflexão e discussão, percebemos como os valores agregados à vivência da liberalização

pelo consumo, tais como a independência exacerbada dos sujeitos, o imperativo do consumo e a obsolescência das escolhas, por vezes, atropelam os estranhamentos e as perplexidades que surgem quando se discute a liberdade de uma perspectiva que inclua o outro no debate. Nesse sentido, percebemos também que os sujeitos estão tendo dificuldades em assimilar, ou mesmo em discutir essas questões, como o preconceito, por exemplo, que provocam tantos conflitos e embates no cenário urbano. (MATTOS & CASTRO, 2008 apud MATTOS, 2012, p. 126)

Enfatiza-se aqui como o conceito de liberdade liberal, focalizado em seu caráter individual e íntimo, exclui a dimensão do outro. Entretanto, afirma Mattos (2012), é impossível um exercício da liberdade que se dê exclusivamente na esfera individual, o exercício da liberdade implica necessariamente a relação com o outro, uma vez que a ação livre se dá no mundo, produzindo estranhamento e evidenciando o mal-estar. Diz Mattos (2012)

(...) ao agir livremente, o indivíduo se vê diante de constrangimentos à sua ação que derivam de sua convivência com outros indivíduos. O conflito, portanto, surge na relação com o outro, no exercício da liberdade. Entretanto, a relação com o outro é justamente a dimensão da liberdade que é minimizada, subvalorizada na teoria liberal. Ao enfatizar as características e potencialidades do indivíduo, o liberalismo dá pouca ênfase aos conflitos intersubjetivos e supõe que estes irão se resolver no respeito às regras sociais e às leis, no debate racional, na utilização do bom senso e no respeito mútuo. Estas seriam as características de um cidadão normal, que a psicologia do desenvolvimento fomenta por meio do processo de socialização. (MATTOS, 2012, p.130)

No que o outro, na tradição liberal, encontra-se contemplado apenas na dimensão do semelhante, isto é, daquele que, tomado como igual, apresenta as mesmas motivações, capacidades e necessidades que as minhas, ignora-se a dimensão do outro enquanto alteridade, enquanto desconhecido, imprevisível, incontrolável, o outro enquanto “*limite de minha liberdade*”. (SARTRE, 2005 apud MATTOS, 2012) Se o outro enquanto *limite de minha liberdade* é representado enquanto obstáculo à liberdade individual na teoria liberal, na teoria existencialista de Sartre ela aponta para o limite intrínseco a própria liberdade; aponta, segundo Mattos (2012), para “a impossibilidade de domínio completo, por parte do sujeito livre, de sua ação e de suas consequências.” (MATTOS, 2012, p. 137) É apontar para o inapreensível da ação livre, ou conforme Lévinas (2005), para a dimensão do outro enquanto mistério.

O outro enquanto alteridade diz, em Lévinas (apud MATTOS, 2012), deste terceiro elemento que ultrapassa a relação a dois da intimidade e se estabelece pela condição do

mistério, do desconhecido, aquele sob o qual não se tem conhecimento ou domínio; é o que engendra a ética e a responsabilidade na ação livre, pois lança a relação com o outro no campo da imprevisibilidade.

Com a figura do terceiro a idéia de liberdade individual se complexifica. Sem dúvida, ao agir livremente o sujeito não pode vislumbrar e antecipar todos os desdobramentos de sua ação: “minha intenção não mede mais exatamente o sentido de meu ato” (Lévinas, 2004:42). O terceiro, o outro não previsto inicialmente na intenção do ato, interfere, equivoca o sujeito, produz resultados não antecipados. (MATTOS, 2012, p. 146)

Lévinas (*apud* MATTOS, 2012) aponta como o outro limita a liberdade do sujeito na medida em que é no outro que se constitui o próprio sujeito. Se o outro suscita essa relação de estranhamento e angústia, é porque perturba a coesão imaginária que o sujeito tem de si. O outro aponta para esta dimensão do sujeito que escapa a si mesmo, desvela que seu próprio fundamento não lhe pertence. O sujeito não apenas se relaciona com o outro, mas está fundamentado neste, daí o imperativo ético na relação com o outro. Esta é a ação política para Lévinas, um agir que se pauta pela responsabilidade para com o outro.

A questão do Outro enquanto alteridade exposta em Lévinas nos convoca imediatamente à noção de sujeito e sua constituição presentes na obra de Lacan. Assoun (1997), em seu artigo *O sujeito e o outro em Lévinas e Lacan*, pontua como tanto Lévinas quanto Lacan conduzem a questão da alteridade a partir do conceito do “Outro”, e como em ambos a questão do Outro aparece como aquela inversa a questão do sujeito, o que não significa que se trata das mesmas noções de Outro e de sujeito, assim como não se inscrevem no mesmo lugar, sendo o Outro evocado por Lévinas no campo da Ética, enquanto Lacan o introduz na psicanálise.

Contudo, diz Assoun (1997), ainda que em esferas distintas, Lévinas e Lacan se encontram nessa idéia de que o sujeito – tanto do inconsciente, em Lacan, quanto ético, em Lévinas – conduz a questão do Outro, e apontam, em ambos os autores, a um apelo teórico que convoca uma mudança no entendimento vigente – pois no que inserem a dimensão do Outro – desloca-se, com Lévinas, o pensamento filosófico, submetido à lógica da racionalidade identitária, da centralidade do Mesmo, e com Lacan, descentra-se o lugar previamente atribuído ao Eu, diferenciando-o do sujeito.

Assoun (1997) marca como, tanto em Lacan quanto em Lévinas, é a reflexão sobre o tempo que tornou possível, em ambos, o advento de um pensamento acerca da alteridade, assinalado em Lévinas em *O tempo e o Outro* e em Lacan em seu texto *Tempo Lógico e a Asserção da Certeza Antecipada: Um Novo Sofisma*, marcando, em ambos, uma temporalidade que se realiza a partir da relação com o Outro.

No que em Lévinas o tempo é apreendido a partir da “relação do sujeito com outrem” (LÉVINAS, 1983 *apud* ASSOUN, 1997), não se trata aqui da relação com o outro conforme na dialética do reconhecimento presente em Hegel, em que a relação com o outro é entendida enquanto condição do surgimento da consciência-de-si, isto é, em que a dimensão do absoluto recai novamente no sujeito isolado, mas diz da relação com o Outro enquanto fundamento da própria dimensão ética. A ética, para Lévinas, não diz de uma ética do Ser, mas da própria relação com o Outro. Esse Outro, absolutamente Outro, que se apresenta enquanto puro mistério – metaforizado por Lévinas através da figura da morte - e que inscreve uma falha na coesão absoluta que se julga o eu, afronta sua suposição de totalidade. Face ao Outro, “O eu, assim entregue ao ser, é lançado para fora de si, para os lugares de um eterno exílio, perde seu domínio sobre si, é superado por seu próprio ser.” (LÉVINAS, 1997b, p. 77 *apud* TEIXEIRA; MOREIRA, 2013)

Diz Lévinas (1946 *apud* ASSOUN, 1997): “É porque o *há* nos toma totalmente que não podemos considerar levemente o nada e a morte e que trememos diante deles.” É por sermos fundados no seio da alteridade que o absoluto do Ser aparece como impossível, algo do Ser ultrapassa o próprio Ser, algo escapa ao sujeito, e o que lhe falta concerne ao Outro.

Em Lacan, o sujeito, constituído no campo do Outro - temporalidade que realiza o ponto de sua significação, tesouro do significante -, encontra aí os elementos significantes que determinam e nomeiam o sujeito, revelando a dimensão da dependência entre esses elementos, inerente à constituição subjetiva. Diz Lacan (1964/2008), “O Outro é o lugar em que se situa a cadeia do significante que comanda tudo que vai poder se presentificar do sujeito, é o campo desse vivo onde o sujeito tem que aparecer” (LACAN, 1964/2008, p. 200). O campo do Outro, assim, emerge enquanto o lugar de nascimento do sujeito, como sutura impossível de sua falta estrutural. “Que o Outro seja para o sujeito o lugar

de sua causa significativa só faz explicar, aqui, a razão por que nenhum sujeito pode ser causa de si mesmo.” (LACAN, 1964/1998, p. 855)

No que a dimensão do ser¹⁵ aponta para a totalidade, o sujeito só pode existir enquanto incompletude, se funda pela falta. Lacan (1964/2008) convoca Hegel para elucidar a justificativa deste *vel*¹⁶ alienante; diante da escolha que se impõe pela afirmação *A liberdade ou a vida!*, se se escolhe a liberdade, perde-se as duas imediatamente, na medida em que se se escolhe a vida, tem-se uma vida amputada de liberdade. Constituímo-nos enquanto sujeitos falantes e, portanto, faltantes; ou como não-sujeitos, a dimensão da completude é para sempre perdida.

Na ânsia por uma liberdade absoluta, os adolescentes tomam a liberdade enquanto um imperativo. Se a criminalidade aparece como possibilidade de exercício ilimitado da vontade, no que garante o acesso ao dinheiro, à visibilidade e as mulheres, articulando-se aos ideais de autonomia e independência consoantes à liberdade negativa, os adolescentes fazem uma escolha que os aprisiona ao se submeterem ao mandatório do crime. No que o tráfico apresenta uma lógica despótica, estruturado por uma lei totêmica, erradica-se a dimensão do desejo enquanto possibilidade de manifestação da liberdade.

Sobre isso, o adolescente B. ilustra:

N: Cê já questionou alguma vez, assim, alguém já te mandou matar alguém, e ocê falou assim, nossa,[...] porquê? Pra quê? Num quero, pensar assim...

B: Eu já uê, uma vez que eu ia matar um cara [?], num matei não, quem matou foi os cara, eu num quis matar ele não, causa que, ele foi criado junto com a minha mãe né, cara era velho né, tipo, ele fumava pedra né zé, mas ele tipo, os cara falou que ele ia

¹⁵ Acerca da constituição do sujeito, Lacan aponta, no nível da alienação, para dois elementos, o ser e o sentido. Escolhendo o ser, o sujeito desaparece, cai no não-senso; escolhendo o sentido, este só subsiste decepado dessa parte de não-senso que é propriamente a realização do sujeito, o inconsciente.

¹⁶ O processo de alienação, diz Lacan (1964/2008), edifica-se como um *vel*, palavra latina que significa *ou*, e aponta para três destinos: (1) da exclusão, no qual se escolhe um lado em detrimento do outro; (2) da indiferença, no qual é indiferente o lado para o qual o sujeito vá, e (3) o da escolha forçada, onde, independente da escolha, um dos termos é sempre perdido. Ao impor uma escolha, o processo de alienação exige sempre a eliminação de um termo, seja qual for a escolha.

roubar droga lá, ai eu falei que num ia matar ele não, pq cara viu eu crescendo né véi, ai os cara foi e matou ele.

N: Num deu nada procê falar que num ia matar não?

B: Num deu não, cê é doido fi, num sô obrigado a matar ninguém não.

N: Ah não?

B: Eu mato porque eu quero.

N: Achei que, tipo, se alguém manda sabe, tipo, alguém acima, tal...

B: Ah, quando o Paizão manda eu faço né zé, ganhar conceito né, cê tá ligado.

Ainda que o adolescente evoque uma posição de sujeito livre aferida pelo exercício ilimitado do querer, a exigência de absoluta submissão ao pai totêmico requirida no tráfico acaba por cercear sua liberdade. Subordinados a uma ordem que os aliena e os submetem, os adolescentes tomam-se como livres exatamente no ponto em que, como escravos, cedem seu gozo a uma forma dominante e tornam-se servos dela.

Recordando *a dialética do senhor e do escravo* de Hegel, lembramos que o senhor que domina seu servo não pode se dizer livre, pois no que necessita que o escravo realize seu próprio agir, acaba tornando-se escravo do escravo. Se o senhor nada sabe, acaba tornando-se escravo daquele que supõe deter o saber. Assim os adolescentes, no que supõem que a liberdade encontra-se no crime, acabam por tornarem-se servos deste.

Recusando-se a uma vida amputada de liberdade, aos adolescentes resulta perder a vida.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A questão norteadora desta pesquisa se deu no sentido de investigar os determinantes políticos e subjetivos que levam os adolescentes, diante da certeza do risco, a escolha de um destino que marca seus corpos enquanto seres para a morte, assim como indagar as significações dos adolescentes envolvidos com a criminalidade violenta acerca conceitos de vida e de morte.

Entendemos primeiramente que o ato de colocar o corpo para morte é atravessado pelas dimensões política e subjetiva, mas que, tal como a banda de *moebius*, tais dimensões inscrevem-se em uma superfície infinita que figura pela impossibilidade de representar o dentro e o fora como espaços antagônicos. Se em uma face temos o sujeito do inconsciente e na outra o sujeito político, a ação sobre uma das faces interfere na outra de modo não equivale, mas operatório; (GUERRA *et al*, 2014) pois trata-se aqui não de espaços avessos, mas de espaços intrinsecamente articulados.

Expomos a hipótese de que é enquanto *homo sacer*, aquele que têm como condição de sua existência a *matabilidade*, que é construída a figura do jovem infrator pela sociedade, pois são vidas desnudadas de seus direitos políticos e de sua própria humanidade, reduzidos a corpos biológicos a serem eliminados. No que resistem a uma inclusão social apenas enquanto mão-de-obra descartável e barata, (CARMO, 2011), sua inclusão se afere negativamente, servindo a funcionalidade ideológica do inimigo.

Contudo, ainda que a escolha pela criminalidade possa se inscrever enquanto uma tentativa de resistência a esta posição de exceção que coloca os sujeitos em posição de *homo sacer*, a escolha pelo crime ultrapassa a dimensão política, se inscrevendo também pela dimensão pulsional dos sujeitos que se dispõem a envolver-se nele.

Nisto, desvelam-se as determinações da ordem do inconsciente, do pulsional e do gozo que deste lançar o corpo para a morte porta para os adolescentes. No que a criminalidade é apontada enquanto um sistema de vida para os adolescentes, a escolha pelo crime inscreve-se, tal como em Lacan, a partir dos três registros: Real, Simbólico e Imaginário.

O registro simbólico é aqui entendido enquanto essa dimensão política que coloca os adolescentes em uma posição de *homo sacer* e a qual estes respondem, pela transgressão, a negação deste lugar de exceção. O registro imaginário concerne a dimensão da negação da alteridade, no que expõe a lógica da rivalidade, da vingança e de eliminação enquanto forma de relação com o outro; este mesmo registro também evoca a alienação dos adolescentes na tentativa de responder ao que é ser um homem; pois, fixados sob um semblante de guerreiro, respondem ao enigma do real do sexo identificando-se à um imaginário de hipermasculinidade, e articulam com a identidade fornecida pelo crime respostas às inquietudes próprias da adolescência.

Por fim, no registro do Real, o ato criminoso é entendido aqui enquanto uma exigência de gozo que ultrapassa a dimensão simbólica, uma tentativa de apreensão de um gozo absoluto fora da norma fálica. Lança-se o corpo para a morte na tentativa de captura do objeto *a*.

Todavia, se Hannah Arendt e Giorgio Agamben nos mostram que o conceito de vida e morte não tratam de conceitos ontológicos, mas de conceitos políticos, os adolescentes nos mostram que tais conceitos, frequentemente medidos enquanto antônimos, portam para os mesmos uma outra relacionalidade, a de que o que se opõe a vida não é a morte, mas a ausência de liberdade.

Se a hipótese inicial que embasou essa pesquisa encontra-se referenciada em nosso primeiro capítulo, e estrutura-se a partir da pergunta: Seria o colocar o corpo para a morte um *fazer viver* enquanto negação de uma *vida nua* e a afirmação da vida enquanto *amor fati*? Entendemos que sim, o ato de colocar o corpo para a morte diz de um *fazer viver*, mas um *fazer viver* que, ainda que enquanto negação de uma *vida nua*, traz uma afirmação da vida enquanto supostamente livre.

Contudo, no que o sentido de liberdade aqui aferido - condizente ao conceito de liberdade liberal - diz de um sentido de liberdade entendido enquanto exercício ilimitado da potência e do querer, na ânsia por uma liberdade absoluta, os adolescentes tomam a liberdade enquanto um imperativo. Se a criminalidade aparece como possibilidade de exercício ilimitado da vontade, no que garante o acesso ao dinheiro, à visibilidade e as mulheres, articulando-se aos ideais de autonomia e independência consoantes à liberdade liberal, os adolescentes fazem uma escolha que os aprisiona ao

se submeterem ao mandatório do crime. No que o tráfico apresenta uma lógica despótica, estruturado por uma lei totêmica, erradica-se a dimensão do desejo enquanto possibilidade de manifestação da liberdade. Recusando-se a uma vida amputada de liberdade, aos adolescentes resulta perder a vida.

Rancière (1996) ao realizar a distinção entre política e polícia, aponta como normalmente designamos pelo nome de política o conjunto dos processos que organizam os poderes e distribuem as funções e os lugares de forma legítima dentro da coletividade, e propõe denominar a esta forma de organização por polícia. A polícia, diz Rancière (1996), é uma ordem dos corpos que define as divisões entre os modos do fazer, os modos de ser e os modos do dizer, estabelecendo a ordem do dizível e do indizível, do visível e do invisível. A polícia, segundo o autor, se configura não tanto pela disciplinarização dos corpos, mas pela distribuição dos mesmos, fazendo com que alguns corpos possam ser, ocupando a ordem do discurso, enquanto outros são saturados pela própria invisibilidade, tendo suas palavras transformadas apenas em ruídos.

A política, por seu contrário, se determina como fenômeno antagônico à polícia, e se configura pelo ato de rompimento da distribuição prévia do sensível. A política, diz Rancière (1996), desloca os corpos dos lugares previamente designados, reconfigura os espaços, torna visível o que antes era invisível, faz discurso da palavra que antes era tida apenas como ruído. O ato político é sempre o ato que desfaz as divisões sensíveis da ordem policial, reconfigura as próprias relações. A democracia representativa, característica da modernidade, configura-se portanto não como política, mas enquanto polícia, onde a única liberdade defendida é a liberdade de mercado e a única igualdade reconhecida é a mercantil.

Se a escolha pela criminalidade pode ser entendida como um modo particular de subjetivação destes sujeitos, na medida em que os inscrevem em uma lógica de reconhecimento entre seus pares, podendo assim, sair da lógica do apagamento e da exclusão social, fazendo resistência a condição de *homo sacer* que lhe é imposta; enfatiza-se que tal modo de resistência não se exprime pela oposição a lógica estruturante, mas ao contrário, se exprime pela obstinação em inserir-se nesta. Assim, reafirma-se a ordem policial, e portanto, não se ascende à ordem política e discursiva.

Se o discurso capitalista se constitui pela égide do gozo sem limites, trazendo a ilusão do tamponamento da falta pelos objetos mais-de-gozar, é sabido que a falta (re)existe por seu estatuto de objeto *a*. Assim, frente a falta insuportável, o sujeito assente a uma lógica que o mortifica, ofertando o próprio corpo ao sacrifício.

Ressalta-se a impossibilidade em aprofundar as possibilidades de discussão deste novo achado neste trabalho, assim como, em vista dos argumentos apresentados, adverte-se acerca da necessidade e possibilidade de aprofundamento teórico em outras futuras pesquisas. Esperamos que o percurso teórico e os resultados apresentados nesta pesquisa possam levantar novas questões e possibilidades de estudos acerca do tema do adolescente infrator, assim como auxiliar as pesquisas sobre o tema.

Almejamos ainda que os resultados dessa pesquisa possam beneficiar tanto os adolescentes enquanto sujeitos singulares quanto às políticas públicas. Propomos que, através da escuta destes sujeitos, possam-se construir novas formas de intervenção que faça girar o discurso de violência e morte a qual estes jovens encontram-se submetidos, e assim possibilitar novas formas de existência distintas da violência e da criminalidade. Além disso, a compreensão do fenômeno a partir da experiência do próprio sujeito que a vivencia apresenta-se como de importância fundamental às políticas públicas, pois acreditamos que uma política verdadeiramente efetiva não pode ser construída senão articulada a escuta de seu público-alvo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEN, G. *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua I*. Tradução de Henrique Burigo. 2ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- ARAÚJO, F. M. O tempo em Lacan. *Ágora*, Rio de Janeiro, v.19, n.1, p. 103 – 114, 2016.
- ARENDT, H. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. 10ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- ARENDT, H. *O Que é Política?* Tradução de Reinaldo Guarany. 6.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.
- ASSOUN, P. L. O sujeito e o outro em Lévinas e Lacan. *Cadernos de Subjetividade*, v.5, n.1, 91 – 116, 1997.
- AZEREDO, V.D. Um senão diante da justificação ética: Amor fati em Nietzsche. *Dissertatio*, v.33, p. 113 – 145, 2011.
- AZAMBUJA, M.A. Henri Bergson e seus Conceitos de Duração, Inteligência e Intuição para problematizar a Psicologia. In: XV Encontro Nacional da Associação Brasileira de Psicologia Social, 2009, Maceió. *Anais do XV Encontro Nacional da Associação Brasileira de Psicologia Social*, 2009.
- BAUMAN, Z. *Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.
- BAUMAN, Z. *Modernidade Líquida*. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

- BAUMAN, Z. *Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadorias*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.
- BAUDRILLARD, J. *A sociedade de consumo*. Rio de Janeiro: Elfos, 1995.
- BISPO, F. S. *A morte violenta [manuscrito] : uma abordagem psicanalítica sobre seus diferentes modos de apresentação no laço social*. 2015. 242f. Tese (Doutorado em Psicologia) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Minas Gerais, 2015.
- BRAUNSTEIN, N. *Gozo*. São Paulo: Escuta, 2007.
- BUTLER, J. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
- CALLIGARIS, C. *A adolescência*. São Paulo: Publifolha, 2000.
- CANCLINI, N. G. *Consumidores e Cidadãos*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006.
- CARVALHO, D.B. Nietzsche e a aceitação trágica da vida. In: “*Existência e Arte*”- *Revista Eletrônica do Grupo PET -Ciências Humanas, Estética e Artes da Universidade Federal de São João Del-Rei*, Ano III, nº III. Janeiro a Dezembro de 2007.
- CARMO, V. S. *Anonimato de vida e de morte: contemporaneidade e laço social na adolescência*. 2011. pp. 217 Tese (Doutorado) – Programa de Pós Graduação em Psicologia Social – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP. São Paulo, 2011.

- CASTRO, J. C. L. A palavra é a morte da coisa: simbólico, gozo e pulsão de morte. *Revista Mal-estar e Subjetividade*, Fortaleza (CE), v. 11, n. 4, p. 1405-1428, dez. 2011.
- CHIZZOTTI, A. *Pesquisa em ciências humanas e sociais*. 6ed. São Paulo: Cortez, 2003.
- COELHO, J. G. Ser do tempo em Bergson. *Interface - Comunic., Saúde, Educ.*, v.8, n.15, p.233-46, mar/ago. 2004.
- DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. Tradução de Luiz Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 1999.
- DUARTE, A. M. De Michel Foucault a Giorgio Agamben: a trajetória do conceito de biopolítica. In: Ricardo Timm de Souza; Nythamar Fernandes de Oliveira. (Org.). *Fenomenologia Hoje III - Bioética, biotecnologia, biopolítica*. 1ed. Porto Alegre: Editora da PUCRS, 2008, v. 3, p. 63-87.
- DUARTE, A. M. Hannah Arendt, Biopolitics and the problem of violence: from animal laborans to homo sacer. In: Dan Stone; Richard King. (Org.). *Hannah Arendt and the uses of history: imperialism, nation, race and genocide*. 1ed. Londres: Berghahn Books, 2007, v. 1, p. 21-37.
- DUNKER, C.I.L. *Mal-Estar, Sofrimento e Sintoma - uma psicopatologia do Brasil entre muros*. São Paulo: Boitempo, 2015.
- O que é o tempo lógico para Lacan? | Christian Dunker | Falando n'Isso 64*. Autor: Christian Dunker. Produção: Lucas Buli e Júlia Bulhões. 7min19s. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=20remXCZdl4>>. Publicado em 30 outubro de 2016.

- ENDO, P. A ressurgência da tirania como elemento originário da política. In: *entreAto: o poético e o analítico*. Nina Virgínia de Araújo Leite, J. Gullhermo Millán-Ramos (org). Mercado das Letras: Campinas- SP, 2011.
- FIGUEIREDO, A. C.; NOBRE, L.;VIEIRA, M. A. Pesquisa Clínica em psicanálise: a elaboração de um método. In: FIGUEIREDO, Ana Cristina (ORG). *Psicanálise: Pesquisa e Clínica*. Rio de Janeiro: Edições IPUB/CUCA, 2001.
- FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 21 ed. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1988.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*, Tradução de Maria Ermantina Galvão. 2ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- FREUD, S. (1905). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: *Obras psicológicas completas: Edição Standard Brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- FREUD, S. (1913). Totem e tabu. In: *Obras psicológicas completas: Edição Standard Brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- FREUD, S. (1915). O Inconsciente. In: *Obras psicológicas completas: Edição Standard Brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- FREUD, S. (1919) O Estranho. In: *Obras psicológicas completas: Edição Standard Brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

- FREUD, S. (1920) Além do princípio de prazer. In: *Obras psicológicas completas: Edição Standard Brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- FREUD, S. (1923). O Ego e o Id. In: *Obras psicológicas completas: Edição Standard Brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- FREUD, S. (1930). O Mal-Estar na civilização. In: *Obras psicológicas completas: Edição Standard Brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- FREUD, S. (1937). Análise terminável e interminável. In: *Obras psicológicas completas: Edição Standard Brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- FRIGOTTO, G. F. Juventude, trabalho e educação no Brasil. In: NOVAES, Regina; VANNUCHI, Paulo. *Juventude e sociedade trabalho, educação, cultura e participação*. São Paulo: Instituto Cidadania/ Perseu Abramo, 2004. p. 180-206.
- GARCIA, C. *A vítima, sua vez, sua voz*. Disponível em http://ebp.org.br/wp-content/uploads/2012/08/Celio_Garcia_A_v%C2%A1tima_sua_vez_sua_voz1.pdf
- GARCIA-ROZA, L.A. *Acaso e repetição em psicanálise: uma introdução à teoria das pulsões*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.
- GARCIA-ROZA, L.A. *Introdução a metapsicologia freudiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- GARCIA-ROZA, L.A. *O mal radical em Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

- GUERRA, A. M. C. *A incidência do pai na subjetividade de jovens envolvidos com a criminalidade - Projeto de Pesquisa*. Belo Horizonte, Universidade Federal de Minas Gerais/FAPEMIG, 2010.
- GUERRA, A. M. C. A lógica da clínica e a pesquisa em psicanálise: um estudo de caso. *Ágora*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 85-101, jun. 2001.
- GUERRA, A. M. C. Crítica de uma morte enunciada. In: GARCIA, Célio. *Interfaces*. Belo Horizonte: Ophicina de arte & prosa, 2011.
- GUERRA, A.M.C. & FRANÇA NETO, O. Laço social e adolescência. *PSICO*, Porto Alegre, PUCRS, v. 43, n. 4, p. 490-499, out./dez. 2012.
- GUERRA, A. M. C.; CUNHA, C. F.; COSTA, M. H.; SILVA, T. L. Risco e Sinthome: A Psicanálise no Sistema Socioeducativo. *Psic.: Teor. e Pesq.* [online], v.30, n.2, p.171-177, 2014.
- GONDAR, J. Winnicott, Bergson, Lacan: Tempo e Psicanálise. *Ágora*. Rio de Janeiro, v. IX, n.1. jan/jun. 2006.
- GONZÁLEZ, M.E. Reseña: El psicoanálisis y la investigación en la universidad. Héctor Gallo & Mario Elkin Ramírez. Buenos Aires: Grama Ediciones. Serie TRI, 2012. *Affectio Societatis*, v. 10, n.18, jun. 2013.
- GOUVEA, M.C.S. A criança de favela em seu mundo de cultura. *Cad. Pesq.* São Paulo, n.86, p. 48-54, ago. 1993.
- HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003.

- KELH, M.R. Repetição e História. In: Dominique Fingermann. (Org.). *Os paradoxos da repetição*. 1 ed. São Paulo: Annablume, 2014.
- KEHL, Maria Rita. (2004). A juventude como sintoma da cultura. In: Novaes, R., & Vannuchi, P. (Orgs.), *Juventude e Sociedade: Trabalho, Educação, Cultura e Participação*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004, p. 89-114.
- LACADÉE, P. *O despertar e o exílio: Ensinamentos psicanalíticos da mais delicada das transições, a adolescência*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2011.
- LACAN, J. *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente (1957-1958)*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1999.
- LACAN, J. *O seminário, livro 10: a angústia (1962-1963)*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2005.
- LACAN, J. *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1964)*. 2. ed. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2008.
- LACAN, J. (1993). *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise (1969-1970)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- LACAN, J. O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada. In:_____. *Escritos (1901-1981)*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998.
- LAVILLE, C; DIONNE, J. *A construção do saber: manual de metodologia da pesquisa em ciências humanas*. Porto Alegre, UFMG/Artmed, 1999.
- LE BRETON, D. O risco deliberado: sobre o sofrimento dos adolescentes. *Política & Trabalho*. Revista de Ciências Sociais, n. 37, p. 33-44, out. 2012.

- LE BRETON, D. *Conduitas de risco: dos jogos de morte ao jogo de viver*. Campinas, SP: Autores Associados, 2009.
- LÉVINAS, E. O tempo e o outro. *Rev. Phainomenon.*, Lisboa, n. 11, p. 149-190, 2005.
- LUSTOZA, R. Z.; CARDOSO, M. J. d'Escragnolle; CALAZANS, R. "Novos sintomas" e declínio da função paterna: um exame crítico da questão. *Ágora*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, p. 201-213, dec. 2014.
- MACHADO, L. Z. Masculinidades e Violências. Gênero e mal-estar na sociedade contemporânea. Brasília, 2001. Disponível em <http://dan.unb.br/images/doc/Serie290empdf.pdf>
- MAGALHÃES, E.K. Dos novos sintomas ao sintoma analítico. *Latusa digital*, Ano 2, n. 14, mai. 2005.
- MALVASI, P.A. Entre a frieza, o cálculo e a "vida loka": violência e sofrimento no trajeto de um adolescente em cumprimento de medida socioeducativa. *Saude soc.*[online]. 2011, vol.20, n.1, pp. 156-170.
- MARTINI, A.; COELHO JR, N. E. Novas notas sobre "O estranho". *Tempo psicanalítico*, Rio de Janeiro , v. 42, n. 2, p. 371-402, jun. 2010 .
- MARTINS, A. S. *Por que a guerra? Política e subjetividade de jovens envolvidos na guerra do tráfico de drogas: um ensaio sem resposta*. 2014. 211f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Área de Concentração: Psicologia Clínica) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

- MARTINS, A. S.; CANUTO, L. GUERRA, A. M. C. & NEVES, C. N. A guerra do tráfico como sistema de vida para adolescentes autores de ato infracional. *Cultures-Kairós* [En ligne], Les numéros, Anthropologie et psychanalyse : débats et pratiques, Mis à jour le 08/09/2015. URL: <http://revues.mshparisnord.org/cultureskairos/index.php?id=1092>
- MARTINS, T. P. A. A precarização da vida e o homo sacer brasileiro: o alastramento da vida nua na sociedade brasileira e a biopolítica. In: *Âmbito Jurídico*, Rio Grande, XIV, n. 94, nov. 2011.
- MARTON, S. Nietzsche e a celebração da vida: A interpretação de Jörg Salaquarda. *Cadernos Nietzsche* 2, p. 07-15, 1997
- MATTOS, A. R. *Liberdade, um problema do nosso tempo: os sentidos de liberdade para os jovens no contemporâneo*. Rio de Janeiro: FGV, 2012.
- MILLER, J.-A.; LAURENT, É. L'Autre qui n'existe pas et ses comités d'éthique. Curso n° 18, aula de 21/05/97.
- MILLER, J. A. Uma fantasia. *Opção Lacaniana*, n. 42, p. 7-18, 2005.
- MILLER, J. A. Os seis paradigmas do gozo. *Opção Lacaniana Online*, Ano 3, n.7, mar. 2012.
- MILLER, J.-A. Em direção à adolescência. Intervenção de encerramento da 3ª Jornada do Instituto da Criança. 10 de Junho de 2015. Disponível em: <<http://minascomlacan.com.br/blog/em-direcao-a-adolescencia/>>.
- MINAYO, M. C. S. et al. *Pesquisa social: teoria, método e criatividade*. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

- MIRANDA, M. P.; VASCONCELOS, R.N.; SANTIAGO, A. L. B. Pesquisa em psicanálise e educação: a conversação como metodologia de pesquisa. In: *Proceedings of the 6th Psicanálise, Educação e Transmissão*, 2006.
- MONTE, J. B. *Considerações metodológicas sobre a pesquisa em psicanálise na universidade*. 2002. 93f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2002.
- MOREIRA, J. O.; KYRILLOS NETO, F.; ROSARIO, A. B. “Amor só de mãe”: os filhos e seus pais na luta pela reconhecimento em uma sociedade de consumo. In: MOREIRA, J. O.; KYRILLOS NETO, F (Org.) ; ROSARIO, A. B. (Org.); SOUZA, J. M. P. (Org.); DRAWIN, C. R. (Org.). *Análise do discurso de adolescentes em privação de liberdade: reflexões sobre a luta pelo reconhecimento*. 1. ed. Curitiba: CRV, 2015. v. 1. 130p.
- MOREIRA, J.O. A-temporalidade do inconsciente. *Psique*. Belo Horizonte: Unicentro Newton Paiva, ano 10, n. 16, p. 26-40, mai. 2002.
- NIETZSCHE, F. *Ecce Homo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. Tradução de Márcio Pugliesi; Edson Bini; Norberto de Paula Lima. São Paulo: Hemus, 1981.
- NIETZSCHE, F.. *Assim falou Zaratustra: Um livro para todos e para ninguém*. Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

- NOBRE, L. Sobre o ato de pesquisar em psicanálise: algumas considerações. *Âgora*, v. II, n. 2, Julho/Dez 1999.
- OLIVEIRA, M. V. X. Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua. In: *Âmbito Jurídico*, Rio Grande, XIII, n. 74, mar 2010.
- PELLEGRINO, H. Pacto edípico e pacto social. In: PY, L. A. et al. *Grupo sobre grupos*. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.
- PIMENTA, A.C. O tempo em Freud. *Estudos de Psicanálise*. Belo Horizonte. n.41. p. 59–66. Julho/2014
- PINTO, J. M. A instituição acadêmica e a legitimação da vocação científica da psicanálise. *Psicol. Reflex. Crit.*, Porto Alegre , v. 12, n. 3, 1999.
- PINTO, J. M. Uma Política de Pesquisa para a Psicanálise (A Research Policy for Psychoanalysis). *Revista Clinicaps*, Porto Alegre, v. 07, art 02, 2009.
- RANCIÈRE, J. *O desentendimento: política e filosofia*. São Paulo: Ed.34, 1996.
- REICH, E.E. O Reconhecimento em Hegel. 2012. 155f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação de Filosofia, do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.
- ROSA, M. D. A Pesquisa Psicanalítica dos Fenômenos Sociais e Políticos: Metodologia e Fundamentação Teórica. *Revista Mal-Estar e Subjetividade*, v. IV, n. 2, p. 329-348, 2004.

- ROSA, M. D.; DOMINGUES, E. O método na pesquisa psicanalítica de fenômenos sociais e políticos: a utilização da entrevista e da observação. *Psicol. Soc.*, Florianópolis, v. 22, n. 1, p. 180-188, Abril 2010.
- RUBIM, F.P.O. *Adolescência, criminalidade e semiliberdade: processos de subjetivação diante da perspectiva de uma morte anunciada*. 2009. 173f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Minas Gerais, 2008.
- RUBIRA, L. O amor fati em Nietzsche: condição necessária para a transvaloração? *Polymatheia – Revista de Filosofia*. Fortaleza, v.IV, n.6, p.227-236, 2008.
- SALUM, M. J C. *A psicanálise e o crime: causa e responsabilidade nos atos criminosos, agressões e violência na clínica psicanalítica contemporânea*. 2009. pp. 174 Tese (Doutorado) – Programa de Pós Graduação em Teoria Psicanalítica – Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ. Rio de Janeiro, 2009.
- SANTIAGO, J. A sessão lógica: extrair o tempo de sua duração. Opção Lacaniana Online. In: IV Congresso da AMP, Comandatuba, Brasil, 2004.
- SANTOS, A.P. *POR QUE MATARÁS? Sobre o processo de subjetivação de jovens membros de gangues que cometem o crime de homicídio doloso*. 2011. 133f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Minas Gerais, 2011.
- SANTOS, T.C; ZEITOUNE, C.M. Amor, impasses da sexualização e ato infracional na adolescência. *Tempo Psicanalítico*. Rio de Janeiro, v.43.1, p.85-108, 2011.

- SAURET, M. J. A pesquisa clínica em psicanálise. *Psicologia USP*, v. 14, n. 3, p. 89-104, 2003.
- SENNETT, R. *O Declínio do Homem Público: as tiranias da intimidade*. Tradução: Lygia Araújo Watanabe. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- SILVA, E.R; GUERESI, S. Adolescentes em conflito com a lei: situação do atendimento institucional no Brasil. Brasília, Agosto de 2003.
- STEVENS, A. Adolescência, sintoma da puberdade. In: Clínica do contemporâneo. *Revista Curinga*. Escola Brasileira de Psicanálise. Seção Minas, 2004, n.20, p. 27-39.
- TELLES, S. Amor só de mãe. In: *Psychiatry online Brasil*. v.11, n.2, Fevereiro de 2006. Disponível em < <http://www.polbr.med.br/ano06/psi0206.php>>
- TEODORO, R.B; LIMA, C.V e PARAVIDINI, J.L.L. Adolescentes em conflito com a lei: função materna e a transmissão do nome do pai. *Revista Mal estar e Subjetividade*. Fortaleza, v. XI. n.1. p. 41- 64, mar. 2011.
- TEIXEIRA, A. M. R. As bodas sintomáticas do obsessivo com a histérica. *Ágora*. Rio de Janeiro, v. 13, n. 1, p. 51-61, Junho 2010.
- TEIXEIRA, C. J. *O fenômeno da morte na adolescência sob o olhar de jovens em conflito com a lei*. 2009. 185f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Área de Concentração: Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

TEIXEIRA, L. C.; MOREIRA, J. O. O Eu e o Outro no mito freudiano da fundação da cultura. *Psicol. rev.* Belo Horizonte, v.19, n.2, p. 187-202, 2013.

VICENTIN, M. C. G. Violência-Resistência: o que as rebeliões dos adolescentes em conflito com a lei nos ensinam. *Impulso*, Piracicaba, v.15, n.37, p. 35-48, 2004.

VORCARO, A.; MAZZINI, C. A.; MONTEIRO, J. P.. Ato infracional e metáfora paterna. *Psicologia: Teoria e Prática*, v.10, n.2, p. 135-146, 2008.

WASELFISZ, J. J. *Mapa da Violência 2013: Homicídios e Juventude no Brasil*. Brasília: 2013. Disponível em: <http://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2013/mapa2013_homicidios_juventude.pdf>

ZALUAR, A. Agressão física e gênero na cidade do Rio de Janeiro. *Rev. bras. Ci. Soc.*, São Paulo, v. 24, n. 71, p. 9-24, Oct. 2009.

ZANOTTI, S.V. O adolescente e seus enlacs: considerações sobre o tempo. *Opção Lacaniana online nova série*. Ano 7, n.20, Julho 2016. Disponível em <http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_20/O_adolescente_e_seus_enlacs.pdf>

ZENONI, Alfredo. Versões do Pai na psicanálise lacaniana: o percurso do ensinamento de Lacan sobre a questão do pai. *Psicol. rev.*, Belo Horizonte, v. 13, n. 1, p. 15-26, jun. 2007 .