

SOBRE A PERMEABILIDADE DAS MURALHAS URBANAS: QUANDO O DISCURSO OFICIAL INSIDE NA FALA OFICIAL

Helder Rodrigues Pereira (UFMG)

Introdução

Pautando-se pela necessidade de constituir-se como espaço privilegiado da realização do ideal humano como animal da civilização, as cidades estabelecem, não importa onde estejam e em que época se erigem, normas para estabelecer limites comportamentais que direcionam a vida de todos aqueles que a elas se submetem. Essas normas, com a evolução das cidades, organizaram-se em *corpora* legislativos e passaram a ter o status de leis, de forma a classificar os homens em duas grandes parcelas: os que se encontram afeitos a elas e os que a elas se mostram adversos. Não obstante este confronto de opostos – que não se excluem – nossa pretensão é organizar uma compreensão das cidades pelo viés simbólico da linguagem que pode ser compreendida a partir das muralhas que se revelam porosas, de uma porosidade tal que permite a criação de um universo de trocas de tal forma construído que é capaz de mesclar urbano e suburbano, configurando-se mesmo como matriz gradiente na qual se confundem homens e costumes.

Estar adverso às leis, no entanto, nem sempre é uma ação do arbítrio individual, mas pode ser uma adversidade imposta pelas condições econômicas. Assim, ao não possuir bens ou trabalho que garantam uma certa estabilidade urbana, o sujeito às leis pode ser considerado, sub-repticiamente, como um componente das chamadas *classes sociais perigosas*. De acordo com Chalhoub (1996), o termo surgiu na primeira metade do século XIX para designar aquelas pessoas que optavam por tirar seu sustento e de seus familiares não pelo meio socialmente aceito do trabalho, mas da contravenção. Em princípio, a expressão referia-se àqueles indivíduos que escolheram uma estratégia de sobrevivência que os colocava às margens da lei. Posteriormente, a expressão passou a designar, por metonímia, aquelas pessoas que, em virtude de sua condição social, estavam continuamente na iminência de romper os limites legais e passar para o lugar simbólico do subúrbio.

Vamos encontrar o conceito de classes perigosas como um dos eixos de um importante debate parlamentar ocorrido na Câmara dos Deputados do Império do Brasil nos meses que se seguiram à lei de abolição da escravidão, em maio de 1888. Preocupados com as conseqüências da abolição para a organização do trabalho, o que estava em pauta na ocasião era um projeto de lei sobre a repressão à ociosidade (CHALHOUB, 1996, p.20).

Haveriam, portanto, que ser afastados para além dos limites tidos como marcas a delimitar espaços concretos ou simbólicos dentro dos quais habitam os urbanos e para além dos quais estão os suburbanos. As leis funcionam como discurso a qualificar os homens, enquadrando-os dentro do ambiente urbano – este realizador do ideal de civilização. As leis urbanas manifestam os limites das muralhas. Não é fortuito: para se constituírem, as cidades fizeram-se cercar de muralhas e estabeleceram limites para que as leis não tivessem quaisquer dificuldades em realizar seu império. O império das leis é, pois, o espaço intramuralhas. Os que se (des)organizam fora dos limites são os considerados sem-leis, numa clara alusão à sua aproximação à bestialidade, como condição infra-humana.

1. Os homens e suas leis: cidade e linguagem

O indivíduo apraz-se no cumprimento das leis. A tradição grega engendrou uma ética passível de ser compreendida a partir de considerações segundo as quais o homem deve se submeter às convenções coletivas. Uma ética assim foi herdada pela civilização ocidental e, de certa forma, configurou a organização da *polis* em torno de um ideal-de-lei que se mirava na organização perfeita da cidade ideal.

Ao personificar as leis eternas no diálogo Críton, por exemplo, Platão lhes conferiu um poder intocável. Esta supremacia legal seria capaz de submeter todos os homens sob um nome genérico de Pátria ou Estado – instituições dignas, por si só, de veneração e de total abandono. Não se trata, todavia, de subestimá-las: a criação das leis e seu fortalecimento não são ações descompromissadas. Já se havia anunciado que o homem, no seu estado natural e primitivo, é violento, sanguinário e brutal, capaz de submeter pela força e pela destruição todos os que interferirem negativamente no seu processo vital particular. Com a expressão *homo homini lupus*, popularizada a partir de Hobbes (1985) na obra *O Leviatã* (de 1652), o homem estaria naturalmente propenso à agressão e à destruição. Para conter tal impulso deveras agressivo, a humanidade julgou por bem constituir o Estado como homem artificial, poderoso, capaz de organizar a manter a ordem e, quiçá, a paz social. É o Estado, portanto, a instituição bastante para conter o homem e suas agressões e para proteger o que seria agredido por ser, naturalmente, mais frágil.

Quer seja idealizado ou metaforizado (a idealização é uma metáfora), o Estado se coloca diante do homem como instância superior e digna de respeito. Sob a égide das leis e da ordem se erigem as cidades. O avesso da *polis* é Babel – metáfora da balbúrdia, da confusão, do lugar onde os homens não se entendem, onde a linguagem não é capaz de uma mínima expressão. Ora, não há lugar onde a linguagem possa repousar em paz, onde significante e significado estejam em harmonia. No entanto, se há uma marca essencial na língua, esta é a marca do mal-entendido. Portanto, pode-se considerar, em princípio, que não há Atenas sem Babel. A confusão das línguas paira sobre qualquer atividade humana e, por isto, as tentativas de comunicação estão fadadas ao fracasso. Não há entre locutor e locutário espaço pacífico. As próprias leis disto atestam: a verdade das palavras não se entrega passivamente à ação do intérprete. Há que delas se aproximar com cuidado, demarcando-lhes local e tempo de enunciação a fim de se chegar a uma sombra de seus dizeres. Nos limites de toda organização urbana jazem as torres de Babel – espaço onde a língua se presta a todo tipo de interpretação, espaço onde a língua desconhece as normatizações urbanas com suas pretensas tentativas de aprisionar a coisa no sentido linguístico a ela atribuído. Babel não é um *topos*, não está demarcada como as muralhas medievais ou como os *grands boulevards* que lhes substituíram na cidade moderna (LE GOFF, 1988). Babel é lugar simbólico que perpassa pela formação urbana. Pode-se afirmar que não há cidade sem Babel, sem um espaço onde os homens não se entendem, onde a comunicação se configura como o mal-entendido, ainda que existam os contínuos esforços por unificar as falas e, em torno delas, os falantes. É por causa da iminência de Babel que abunda na cidade a *obsessão esquadrinhadora*. Pode-se dizer que Babel é o elemento diabólico, aquele que provoca a ruptura na harmonia primitiva. Se antes havia uma simbiose perfeita entre os homens e seus empreendimentos, emerge da própria harmonização um elemento que rompe e que faz surgir um certo obscurantismo que traz em sua ação as rachaduras das relações. Indispensável, o elemento diabólico opera as cisões a partir das quais o cidadão se constitui como tal, ao buscar pautar suas ações a partir do símbolo (σύμβολον) – atitude cuja função é tentar reatar o que se partira de forma definitiva e inexorável.

O agente diabólico exerce sua empreitada contínua de operar rupturas. Ele está presente nos livros das origens (gênesis):

E a serpente¹ era astuta – mais do que qualquer animal do campo feito pelo Eterno Deus – e disse à mulher: Acaso Deus disse ‘Não comereis de toda árvore do jardim’? E disse a mulher à serpente: do fruto da árvore do jardim podemos comer, mas do fruto da árvore que está no meio do jardim – disse Deus – não comereis dele, nem tocareis nele, para não morrerdes. E disse a serpente à mulher: Não morrereis! Pois Deus sabe que, no dia em que comerdes dele, vossos olhos se abrirão e sereis como Deus, conhecedores do bem e do mal. E viu a mulher que a árvore era boa para comer, desejável para os olhos e cobiçável a árvore para entender o bem e o mal, e tomou do seu fruto e comeu, e deu também a seu marido, que estava com ela, e ele comeu. E os olhos de ambos foram abertos e souberam que estavam nus; e coseram folhas de figueira e fizeram para si cintos (BÍBLIA HEBRAICA, 2006, p.12-13).

¹ “A serpente serve aqui de máscara para um ser hostil a Deus e inimigo do homem. Nela a Sabedoria, e depois o Novo Testamento e toda a tradição cristã, reconheceram o Adversário, o Diabo” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1981, p.35).

No Livro, a serpente desafia uma lei anterior de manter a simbiose entre homem e natureza. Uma simbiose paradisíaca – e, talvez, insuportável, impossível – que seria quebrada com a constatação da nudez: fragilidade do homem diante da natureza (jardim) que se abria diante dele. Metaforicamente, a serpente inaugura a consciência e as coisas passam a fazer sentido para o homem. Desde então, o mundo já não pode ser mundo-em-si e se torna mundo-para-a-consciência. A operação diabólica desestrutura do homem sua placidez.

O diabólico é, pois, a ação que instaura Babel, conforme o mesmo livro das origens:

Então toda a terra tinha uma só língua e mesmas palavras. E foi viajando do Oriente que acharam um vale na terra de Shinar, e ficaram ali. E disse cada homem a seu companheiro: Vinde, façamos tijolos e os cozinhemos no fogo. E foi para eles o tijolo por pedra e o barro foi para ele por argamassa. E disseram: Vinde, edifiquemos para nós uma cidade e uma torre, e que seu cume chegue aos céus, e conseguiremos para nós fama, para que não sejamos espalhados sobre a face de toda terra. E desceu o Eterno para ver a cidade e a torre que edificaram os filhos dos homens, e disse o Eterno: ‘Eis um mesmo povo e uma mesma língua para todos eles; foi isto que os fez começar a fazer. E, agora, nada os impedirá fazer tudo quanto intentarem fazer? Vinde, desçamos e confundamos ali sua língua, para que não entenda cada um a linguagem de seu companheiro.’ E os espalhou o Eterno dali sobre a face de toda a terra, e cessaram de edificar a cidade. Por isso, chamou seu nome Babel [Babilônia], pois ali confundiu o Eterno a língua de toda a terra, e dali espalhou-os o Eterno sobre a face de toda a terra (BÍBLIA HEBRAICA, 2006, p.18-19).

Havia, conforme as narrativas, uma capacidade humana de fabricar o que une – tijolos e barro – não o que se encontrava pronto na natureza, mas algo necessariamente fabricado pelo trabalho humano. Este trabalho da consciência tinha, em suma, a intenção de reunir terra e céu (o caos ao cosmo), a fim de estabelecer a união do que fora rompido. Entretanto, esta reunião seria uma ação inexoravelmente fracassada e, por isto, o Eterno interveio como agente diabólico a operar a ruptura que se fez pela confusão das palavras e sua relação com as coisas.

Há, portanto, uma lei que impede a perfeita comunhão. Há uma instância imaginária que impede que as relações simbólicas se concretizem. Elas estão destinadas a permanecerem simbólicas como tais. Esta lei que se caracteriza por produzir rupturas é a lei paterna, uma lei que se instaura nos limites entre mãe e filho, conforme a teoria freudiana, mas que se instaura também nas margens do urbano a fim de impedir a temida junção entre os de dentro e os fora-da-lei.

A lei paterna é diabólica. Não há como manter a harmonia de uma simbiose insuportável para Édipo e Jocasta. Há que se irromper, na voz de Tirésias, o eco que retumba da esfinge morta: “És tu mesmo, ó rei, o assassino que procuras avidamente para defender teu trono em Tebas. És tu o assassino do teu pai e o amante de tua mãe. És tu o pai e o irmão de teus filhos. És tu o que deve ser banido para sempre, cego e sem lar”. Se, em princípio, a esfinge sucumbiu diante da verdade prontamente respondida pelo jovem aventureiro que acabara de adentrar a harmonia da *polis* tebana, o ressoar de sua voz devolve ao *tyrannus* o *banlieu* – suburbano. As cidades, por sua vez, temem o estrangeiro: elas sabem que há neles algo diabólico e, por isto, os mantêm envolvidos sob um olhar de suspeita. Elas sabem que, diante das esfinges protetoras da harmonia, eles se portam audaciosamente e as ludibriam com decifrações imbricadas. No entanto, as cidades anseiam por estrangeiros, ao mesmo tempo em que os temem.

(...) não se entra facilmente à noite em Augsburg. Montaigne, que visita a cidade em 1580, maravilha-se diante da “porta Falsa” que, graças a dois guardas, controla os viajantes que chegam depois do pôr-do-sol. Estes vão ao encontro em primeiro lugar a uma poterna de ferro que o primeiro guarda, cujo quarto está situado a mais de cem passos dali, abre de seu alojamento graças a uma corrente de ferro que, ‘por um caminho muito longo e cheio de curvas’, puxa uma peça também de ferro. Passado esse obstáculo, a porta volta a fechar-se bruscamente. O visitante transpõe em seguida uma ponte coberta situada por cima de um fosso da cidade e chega a uma pequena praça onde declina sua identidade e indica o endereço onde ficará alojado em Augsburg. O guarda, com um toque de sineta, adverte então um

companheiro, que aciona uma mola situada numa galeria próxima ao seu quarto. Essa mola abre em primeiro lugar uma barreira – sempre de ferro – e depois, por intermédio de uma grande roda, comanda a ponte levadiça ‘sem que nada se possa perceber de todos esses movimentos: pois são conduzidos pelos pesos do muro e das portas, e subitamente tudo isso volta a fechar-se com grande ruído. Através dela o estrangeiro tem acesso a uma sala onde se vê encerra, só, e sem luz (DELUMEAU, 1996, p.11).

Ao lançar seu poder por toda a extensão em volta de si, a cidade exerce direitos, como o da coleta de taxas, por exemplo. E este é, segundo Le Goff (1988), o significado do próprio termo: o subúrbio significa, literalmente, aquele *topos* que se encontra sob a administração da *urbs*, ainda que dela fique afastado. Mas é um afastamento salutar que não visa a suprimir o outro diferente. Antes: é um afastamento que visa a conservá-lo e mantê-lo a uma distância que pode ser mantida sob controle – uma distância vital para a própria sobrevivência do centro de onde o poder emana. Foucault (1995) chama de *distância sacramentada* a este afastamento específico que as sociedades executam e que está ligado a uma dupla função, a saber: o outro é produzido e, posteriormente, afastado: “Outrora ele era acolhido porque vinha de outro lugar; agora, será excluído porque vem daqui mesmo, e porque seu lugar é entre os pobres, os miseráveis, os vagabundos” (FOUCAULT, 1995, p. 63).

Há, portanto, uma unidade interdependente entre cidade e subúrbio: disto atestam a porosidade e a permeabilidade das muralhas com suas portas que se abrem e que podem se fechar novamente ao subúrbio. Essas portas dão um ritmo às cidades, pois que lhes garantem a provisão de pessoas, sem as quais não poderiam existir.

A cidade, portanto, não concede seu interior àqueles que se lhes apresentam indignos da civilidade sob quaisquer parâmetros. Esteja ela onde estiver, o controle do fluxo para os centros urbanos se apresenta como uma marca inerente da própria civilidade, que não se mantém senão operando continuamente uma ação excludente que, de forma superposta, cria uma aversão pela construção anárquica das moradias e suas localizações no espaço suburbano – uma desordem que, a seu modo, serve de oposto à organização do centro, onde as decisões são tomadas. Por isto, o chamado *direito à cidade*, para muitos, não vai além de uma choça na periferia. De acordo com Le Goff (1988), a permeabilidade entre cidade e subúrbio, em certo momento da história, foi desempenhada pelas ordens mendicantes:

Jamais se dirá o suficiente quanto à importância das ordens mendicantes, dominicanos e franciscanos principalmente, na história das cidades da Idade Média. Vou contar como os mendicantes utilizaram a unidade, o vaivém entre cidade e subúrbio. No século XIII, parecia essencial a essas ordens fazerem-se aceitas dando às populações o exemplo da pobreza e da humildade; elas extraem as lições dos movimentos sociais que estão emergindo, nos quais as pessoas simples da cidade questionam a atitude dos poderosos e, em particular, a dos senhores, os quais, de seu campo, de suas fortalezas, continuam a dominar o espaço, incluindo o espaço urbano (...). Diante da arrogância dos novos ricos e dos antigos poderosos que estão sempre aí, para convencer o povo, para não deixá-los rebelar contra a ideologia cristã da época (...) essas novas ordens mendicantes querem dar o exemplo (...). Eles chegam a uma cidade, fala-se deles, são novos personagens que provocam uma certa curiosidade. Mas eles ainda não adquiriram prestígio nem poder e, além disso, empenham-se em por em prática os ideais que pregam. Onde vão se estabelecer então? No limite da cidade. E com frequência fora dela, na proximidade de suas portas (...). Os mendicantes, portanto, encontram-se modestamente instalados na periferia, perto da muralha, no interior, mas às vezes também no exterior, da cidade. Eles manifestam assim o caráter subordinado e pobre do subúrbio com relação à cidade e ao centro da cidade (LE GOFF, 1988, p.18-19).

2. A revolta do subúrbio e a aceitação do urbano

Na obra de 1939, Freud estabelece uma compreensão da construção cultural do herói como alguém que “teve a coragem de rebelar-se contra o pai e, ao final, sobrepujou-o vitoriosamente” (FREUD, 1976, p.24)². No *Moisés e o monoteísmo* a formação histórica do herói aparece análoga à construção da personalidade infantil. Nesta obra, Freud (1939) propõe justamente a descoberta do imaginário em torno da mitologia que envolve a criação de um homem cujas qualidades fizeram com que ele estivesse acima de todos os outros e, justamente por causa dessas qualidades, teria o direito de reger a todos ou, pelo menos, de servir-lhes de exemplo. Em princípio, há um deslocamento em torno da *escolha* de um líder que libertaria um povo da escravidão: de Iahweh para Akhenaten. Segundo seus argumentos³, essa *escolha* não teria partido da divindade hebraica, mas do próprio faraó herege que, negando o politeísmo antigo, pretendia inaugurar o monoteísmo, cujo centro seria o deus Aton. Pode-se inferir desta obra que Akhenaten teria visto no povo hebreu uma importante similitude com relação aos seus anseios e, portanto, levou Moisés à libertação deste povo a fim de dar prosseguimento à religião idealizada para o Egito. O que pode ser, ora, evidenciado, é a forma como o herói é retirado do centro e colocado às margens:

Privar um povo do homem de quem se orgulha como o maior de seus filhos não é algo a ser alegre ou descuidadamente empreendido, e muito menos por alguém que, ele próprio, é um deles. Mas não podemos permitir que uma reflexão como esta nos induza a pôr de lado a verdade, em favor do que se supõe serem interesses nacionais; além disso, pode-se esperar que o esclarecimento de um conjunto de fatos nos traga um ganho em conhecimento (FREUD, 1939, p.19).

O herói Moisés estaria satisfatoriamente inserido na essência do heroísmo para o povo judeu. Entretanto, a partir de Freud, ele desaba para um lugar comum (catástrofe), restando-lhe a compreensão segundo a qual não se tratava de um hebreu que descobrira sua origem e que se juntara ao seu povo a fim de sobrepujar o faraó – o pai simbólico. O Moisés freudiano aparece como um aliado de Akhenaten para a destruição dos velhos deuses do panteão egípcio. Era necessário que Aton reinasse soberano, era necessário que vários deuses sucumbissem. Moisés, ao assumir esta tarefa, não seria mais um herói hebraico, dotado de poder sobrenatural, mas um servo fiel do faraó, pronto a executar seu projeto de libertação de um povo e do estabelecimento de uma nova religião. Nesta transição, Iahweh que, em princípio, era um deus vulcânico e beligerante, adquiria progressivamente feições de um pai amoroso, que se acerca de seus filhos a fim de salvá-los e elevá-los à condição de livres, não obstante as adversidades que poderiam encontrar. Se assim se compreende, Moisés perde espaço como herói hebreu. Tal qual Édipo, ele também está condenado ao degredo e torna-se um herói banido pelos desdobramentos que sua história teve na teoria freudiana que, neste instante, está aliada à História e demonstra o caráter cultural em torno da importância concedida à lei paterna. Se, dantes, Moisés desafiava o pai (faraó) com a autoridade de quem fala em nome de Iahweh e que, ao disseminar as pragas feria a autoridade paterna, subitamente foi retirado desse *topos* e passou a inaugurar uma nova cadeia significativa em torno de sua imagem. Doravante, é preciso ver um Moisés fiel e obediente e não mais um herói desafiador do Nome-do-Pai e reintegrador do povo à terra (à mãe). Ao reintroduzir os hebreus em Caná, Moisés realizava plenamente seu ato heróico de matar o pai e sobrepujá-lo. Entretanto, com sua destituição, ele perde a supremacia e, ironicamente, volta ao Nilo onde é conduzido ao sabor das ondas no cesto do olvido. Todavia, nenhum herói permanecerá tempo demais à deriva, pois há uma necessidade nos povos em mirar-se em um homem superior.

Trata-se de um anseio pelo pai que é sentido por todos, da infância em diante, do mesmo pai a quem o herói da lenda se gaba de ter derrotado. E pode então começar a raiar em nós que todas

² FREUD, Sigmund. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, Tradução supervisionada por Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

³ A primeira série argumentativa de Freud (1939) acerca da nacionalidade egípcia do herói hebreu está em torno da compreensão etimológica do nome Moisés. Com o argumento da autoridade, o Autor cita J. H. Breasted, “cuja *History of Egypt* é considerada obra padrão” (FREUD, 1939, p.20). A partir desta autoridade declarada, Freud (1939) prefere a origem etimológica egípcia para Moisés: *mose*, que significa criança, à origem hebraica *Mosheh*, o que tira fora, ou o que é tirado das águas. O descrédito é mesmo qualificado como absurdo e digno de nota para rejeição: “é absurdo atribuir a uma princesa egípcia uma derivação do nome a partir do hebraico” (FREUD, 1939, p.20).

as características com que aparelhamos os grandes homens são características paternas, e que a essência dos grandes homens, pela qual em vão buscamos, reside nessa conformidade (FREUD, 1939, p.131).

A função subjetiva de se constituir como pessoa é tomada como base para se compreender as relações urbanas: dos homens entre si, das relações dos homens com as leis e, por conseguinte, do enfrentamento dos homens com os limites que os afastam e os obrigam a viver alhures, onde a cidade não acontece em sua plenitude simbólica de reintegração primordial das pessoas com seus ideais de compreensão recíproca. Talvez por isto a cidade atrai. Pode ser que a sonhada plenitude tenha um significado importante no conteúdo urbano com suas leis que organizam e produzem um mapeamento do espaço urbano e das emoções. O suburbano subsiste como realidade latente, pronto a irromper e a desempenhar a função diabólica de cisão das harmonias.

3. Argumentações e muralhas

A proibição está nas muralhas. Ela se traveste com seus argumentos retóricos econômicos e sociais e se configura como proibição imposta aos suburbanos. Ousar tocá-la é uma ação impossível, pois que transformará o transgressor em profanador de uma ordem aceita como bastante capaz de organizar o ambiente urbano. As proibições envolvem renúncias que podem ser relacionadas às proibições do tabu. Freud (1913) afirma que a expiação, a penitência, as medidas defensivas e de purificação são da mesma natureza dos atos compulsivos e obsessivos que, como visto, correspondem a um sentimento de culpa, ou a uma má consciência⁴ de si mesmo, haja vista o assassinato do pai. Espreitam, pois, nas muralhas, as ações obsessivas de afastamento de pessoas que, tendo pautado suas existências pela desordem, aventuram-se periodicamente a adentrar a *urbs* como se ela se abrisse a todos como *topos* ideal de civilização, como um lugar para todos, como uma *res publica*. É ainda no *Totem e Tabu* que são encontradas as relações entre a prática do tabu e dos sintomas obsessivos, como se vê: em ambas há uma proibição marcada por uma falta de motivo; ambas são mantidas por uma necessidade interna; o que é proibido ameaça continuamente com um risco de infecção, um risco de passar a outros sua *Weltanschauung*; ambas são capazes de criar atos cerimoniais a fim de, constantemente, atualizar os motivos do afastamento e da rejeição (FREUD, 1913).

Analogamente aos indivíduos, as palavras conseguem estabilizar-se no universo das proibições e criam condições novas para a realização da linguagem. Elas forçam sua entrada ou, simplesmente, insinuam-se pelas brechas constitutivas de toda construção monolítica e criam uma outra organização em torno de si. São palavras proibidas, reprimidas pela ordem urbana mas que conseguiram encontrar espaço para realizar-se no âmago das discussões em prol da cidade. Essa penetração não é fortuita: segundo Freud (1913) haveria um desejo por fazer a coisa proibida. Neste sentido, o temor estaria aliado ao desejo pois, como se verifica, a realização do desejo seria insuportável. Por isto, a instância do outro está revestida por uma membrana que o cerca de estranheza e de terror. O temor é, portanto, estrategicamente acionado quando o desejo se insinua de forma inequívoca no âmbito urbano.

Há, pois, um desejo pela violação das regras e pela desobediência das leis, mas o medo é mais forte do que esse desejo, principalmente porque a violação de um tabu transforma a quem exerceu a violação, ele próprio em tabu, pois que desencadearia a vontade de ser imitado por outros. Por isto, ao transformar o recalcitrante em tabu, a cultura o cerca de sacralidade, isolando-o em suas próprias ações, pois os outros poderiam querer seguir-lhe o exemplo. “Se a violação não fosse vingada pelos outros membros, eles se dariam conta de desejar agir da mesma maneira que o transgressor” (FREUD, 1913, p.53). Seria o fim das muralhas e, quiçá, o fim das cidades.

⁴ Nietzsche (1995) relaciona a má consciência, ou consciência de culpa à psicologia do cristianismo: “o nascimento do cristianismo do espírito do ressentimento, (...) um antimovimento em sua essência, a grande revolta contra a dominação dos valores *nobres*” (NIETZSCHE, 1995, p.97).

Não são raros os mecanismos utilizados para o afastamento do estranho. Uma obsessão pelo que não reflete a imagem ideal tem acompanhado o homem ao longo de sua história e demonstra, não um desinteresse, mas uma constante interdição de suas presenças e de seus costumes. As civilizações bem conhecidas o quanto costumes estrangeiros podem ser perigosos para a manutenção de um estado de coisas. Classificam-se por costumes estrangeiros inclusive aqueles gestados no âmago da própria civilização mas que, por uma atitude convencional qualquer, designou-se considerá-lo como alheio ao bem viver, avesso ao humano, estranho às cidades. Para classificar os cidadãos, os outros haveriam que ser desclassificados, considerados infames, dispostos em fileiras a fim de serem nomeados como a escória, o lixo a ser expulso. Evidentemente, essa desclassificação está submetida a um centro ordenador qualquer. Este centro pode ser os costumes da tradição religiosa, mas pode também ser orientado por um movimento econômico – como o ciclo do ouro nas Minas Gerais, por exemplo. Estando o centro definido, tudo o que combateria contrário a ele passaria a ser ele próprio combatido. O metal precioso, no caso mineiro, teve uma presença tão poderosa que foi capaz de traçar uma órbita a seu favor. Mello e Souza (2004) estabelece uma relação inequívoca entre o esplendor de Vila Rica nos Oitocentos e as festas religiosas que se desenrolavam nesta cidade que crescia tendo como fator originário as minas de ouro e de diamante. As tradições se mesclavam na corrida pelo domínio econômico.

Conclusão

Perversas palavras, são conclamadas pelos normais. Subverteram, dada a ação dos homens, seu fim presumível e último. Perverteram-se e criaram sentidos oblíquos. Por isto foram proscritas. Ora, no neologismo laciano, perversão é uma versão paterna, uma *père-version* e, por assim dizer, uma versão (ou uma aversão?) ao *Non-du-Père*. No seu sentido próprio, perversão é uma versão periférica (uma peri-versão), um ponto de vista desde a periferia (*banlieu*) que demonstra um gosto pelo bizarro. Então, as palavras detestáveis revestem-se deste caráter perverso por sua própria função de desestabilizar os costumes a partir de seus desvarios. Ao se metamorfosearem, as palavras perversas apontam para um negativo da sociedade: aniquilamento, ódio, desumanização, destruição, crueldade; mas também revelam criatividade, superação, grandeza (ROUDINESCO, 2008). Sejam como forem suas manifestações, elas emanam de um lugar encoberto, obscuro, esfumaçado, onde não se tem claras as funções que desempenham, transformam-se e se tornam sublimes ou abjetas. “Seja gozo do mal ou paixão pelo soberano bem, a perversão é uma circunstância da espécie humana: o mundo animal está excluído dela, assim como do crime” (ROUDINESCO, 2008, p.11). A parte obscura da cidade encontra-se na constância do cotidiano em uma certa iminência de manifestar-se: todos sabem que o obscuro persiste, ainda que relegado e escondido sob os símbolos dos esgotos, do subterrâneo e da periferia. Essas palavras detestáveis emergem na língua, paradoxalmente, sob os nobres auspícios das práticas retóricas. Dentre elas estão as práticas argumentativas que, em Perelman (2002) vêm associadas à retórica. Ele próprio se surpreende, no prefácio de *L’empire rhétorique*, como pôde associar duas palavras tão estranhas (argumentação e retórica), uma sublime e outra abjeta:

O homem honesto do século XX, para quem a palavra ‘retórica’ evoca as palavras vazias e enfeitadas, figuras de nomes estranhos e incompreensíveis, poderá se perguntar, não sem razão, por que um filósofo, sobretudo um lógico, demonstra a necessidade de associar argumentação e retórica. Há um século, na França, esta era ensinada nas aulas que tinham este nome, mas foi posteriormente eliminada dos programas, porque estava desprovida do valor educativo.⁵ (PERELMAN, 2002, p.7).

As práticas retóricas dos sofistas já haviam sido expulsas da República por Platão. Em Aristóteles, no entanto, elas são reabilitadas como ações indispensáveis do locutor diante do seu auditório: são mesmo indispensáveis quando se quer fazer uma boa comunicação⁶. A argumentação permeia pelas ruas das cidades pois é preciso

⁵ “L’honnête homme du XX^e siècle, pour qui le mot ‘rhétorique’ évoque des paroles vides et fleuries, des figures aux noms étranges et incompréhensibles, pourrait se demander, non sans raison, pourquoi un philosophe, surtout un logicien, éprouve le besoin d’associer argumentation et rhétorique. Il y a un siècle, en France, celle-ci était enseignée dans la classe que porte son nom, mais elle a été depuis éliminée des programmes, parce que dépourvue de valeur éducative” (PERELMAN, 2002, p.7).

⁶ Reabilita não quer dizer, forçosamente, retomar práticas do passado sem conceder-lhes um novo sentido. Eggs (2005) considera que Aristóteles distancia-se de seus retóricos contemporâneos ao enfatizar a importância do *ethos* como imagem que o locutor faz de si mesmo nas práticas argumentativas.

estabelecer um acordo entre o orador e seu auditório, de forma que haja também uma comunicação plausível de se chegar a um fim proposto: ora a condenação, ora a absolvição daquele que é chamado réu em função de suas ações perniciosas no ambiente da cidade. A adesão do auditório é de tal forma perseguida que, não raro, uma série de expressões são mobilizadas a fim de fazer valer uma verdade que se configura como verdade insofismável. A argumentação não se designa como a capacidade de fazer chegar a uma conclusão a partir do estabelecimento prévio de algumas premissas, mas de uma provocação do auditório de forma a construir um acordo que realize sua adesão às teses propostas como verdadeiras, ainda que seja de uma verdade efêmera. Para isto, é preciso que a palavra esteja sob custódia, é preciso que ela se comporte sob certas circunstâncias para que o orador seja, na verdade, um porta-voz de uma instituição, de uma escola, do Estado, a fim de que seja ouvida. O contrário é a palavra perversa, aquela que obedece às próprias idiosincrasias e que cria um lugar próprio para sua audição. A palavra proscrita não conta com a capacidade argumentativa desde o *banlieu*, para onde foi banida. Não há um auditório pronto a conceder-lhe voz: antes, é preciso que ela se insinue nos liames da tessitura já engendrada pelo discurso oficial que, a seu modo, encontra-se *no verdadeiro* e, por isto mesmo, goza de um espaço respeitável. “Vemos que toda argumentação pressupõe o contato dos espíritos, que as instituições sociais e políticas podem favorecer ou impedir.”⁷ (PERELMAN, 2002, p.29). A liberdade da palavra não é algo inerente a ela, mas uma conquista da democracia. As instituições controlam os discursos e fazem deles falas seguras, desde que observados e obedecidos os limites prévios. Foucault (2003) considera que há três grandes sistemas de exclusão que atingem o discurso: a palavra proibida, a segregação da loucura e a vontade de verdade. Detemos nossa atenção à palavra proibida, submetida a um poder arcântico arquivístico, figuras da pulsão de morte que se regozija nas margens e que trabalham para que os limites não sejam transpostos. É o arquivo que silencia a palavra. Arquivo compreendido como poder de organizar verdades em torno de si. A palavra está sob custódia e se revela na docilidade ao senhor da ordem. O arquivo é análogo à cidade, portanto. As páginas lidas não se entregam inteiramente à leitura, mas precisam ser decifradas para que algo de sua significação possa vir à luz. Tudo é vigiado, toda vigilância é punitiva, pois é a partir da vigilância que se fazem as cidades. “Se tudo está arquivado, anotado, julgado, a história como criação não é mais possível: é então substituída pelo arquivo transformado em saber absoluto, espelho de si” (ROUDINESCO, 2006, p.9).

As margens guardam, portanto, este lugar perverso que não pode ser excluído. Elas demarcam a constante possibilidade de o sublime tornar-se abjeto e vice-versa. A pretensão de um processo jurídico é que ele traga, em sua estrutura, uma consolidação de fatos e ideias de tal forma posta que, de seu estudo, o juiz pudesse emitir um veredicto, haja vista a regularidade e o intercâmbio de suas partes constitutivas. Ocorre que nem sempre isto condiz com a verdade. A verdade acaba por voltar-se para uma questão argumentativa e não necessariamente sobre os fatos. Freud já alertara:

Senhores,

Estamos cada vez mais convictos da falta de fidedignidade das declarações feitas por testemunhas, sobre as quais, entretanto, se apoiam tantas condenações nos tribunais. Esse fato levou-os, futuros juízes e defensores, a se interessarem por um novo método de investigação, que se propõe a induzir o próprio réu a estabelecer sua culpa ou inocência por meio de sinais objetivos (FREUD, 1906, p.105).

Segundo suas considerações, Freud (1906) argumenta que há episódios e falas acerca deles que podem relacionar-se diretamente com o complexo de culpa do indivíduo e, assim sendo, ele se entregaria por estas razões a confessar-se culpado de uma falta que não se refere, necessariamente, ao ato pesquisado, mas a uma falta subjetiva, tornada evidente quando do confronto com um fato objetivo no qual ele se envolve. Ora, sendo as palavras de tal forma camaleônicas, é justo suspeitar de sua veracidade nos processos jurídicos. Freud (1906) propõe uma analogia entre o criminoso e o histérico: em ambos, há um segredo, há algo oculto que, se for revelado, estabelecerá uma ligação qualquer do sujeito com o mundo objetivo em que vive. O criminoso conhece e oculta tal segredo. O histérico desconhece este segredo que, forçosamente, está oculto para ele mesmo. A histeria resulta do êxito que as pessoas têm em reprimir ideias e lembranças fortemente carregadas de afeto para o inconsciente, de forma tal que tais coisas ficam desconhecidas para o próprio sujeito. No entanto,

⁷ “Nous avons vu que toute argumentation présuppose le contact des esprits, que des institutions sociales et politiques peuvent favoriser ou empêcher” (PERELMAN, 2002, p.59).

sendo elas acionadas por qualquer mecanismo externo, existe a possibilidade de virem à tona e retomarem a consciência. Neste instante, o sujeito experimenta um intenso desconforto mental, ocasionado pela rememoração da coisa que estava oculta e, por isto, revela sua dificuldade em ressignificar o insuportável por outros elementos mentais, mais passível de serem elaborados pela consciência e, portanto, menos propensos a causar sofrimento mental. Então, ao ser arguido e sendo impossível a ele uma representação mental do segredo, o indivíduo comporta-se como culpado – como de fato o é. Não do fato criminoso em questão, mas de suas próprias idiossincrasias a se relacionar com o objeto oculto, definitivamente perdido (a representação lacaniana para o fantasma, ou seja, a relação do sujeito com sua falta, é: $S \langle \rangle a$). A investigação jurídica seria, pois, análoga à investigação psicanalítica. A diferença é que, na primeira, estando o criminoso ciente do seu segredo, ele procura ocultar-lhe de todos aqueles que o prescrutam. No caso da psicanálise, o sujeito desconhece o seu segredo mas coopera com o investigador a fim de ajudá-lo a conhecê-lo e a chegar a um bem estar: a cura. Em ambos, há uma relação entre o homem e o que está oculto. A intermediação de um terceiro (o investigador) é que fará a diferença necessária para que algo permaneça oculto ou venha ao conhecimento. Considera Freud aos juízes:

Os senhores, em sua investigação, podem ser induzidos a erro por um neurótico que, embora inocente, reage como culpado, devido a um oculto sentimento de culpa já existente nele e que se apodera da acusação. (...) Muitas vezes uma criança acusada de uma transgressão nega veementemente sua culpa, embora chore como um criminoso desmascarado (FREUD, 1906, p.114).

As palavras se ocultam sob a ação arcôntica de um transgressor. O próprio organizador dá sentidos às palavras ou as envolve numa espécie de simulacro, ao retirar-lhes o sentido e provocar-lhes uma leitura unidirecionada. As palavras por vezes revelam e, por revelarem, são roubadas, extintas, recalçadas. Nos processos jurídicos, as palavras se organizam para descobrirem a verdade. Elas se mesclam no emaranhado previsível das linhas, pois os que são ouvidos não podem falar senão sob certos quesitos que, principalmente, os qualificam. Portanto, todos os falantes nos processos são devidamente qualificados pelo princípio arcôntico da lei e sua forma. A fala é precedida de uma qualificação de quem a pronuncia e, ainda assim, as declarações estão sob o poderio das margens do discurso indireto. A apropriação do discurso pelo aparato jurídico está posta nos documentos,

esse(s) documento(s), quando sabermos lê-lo(s), dá-nos indicações, não sobre os processos subjetivo-psicológicos passageiros e fortuitos que se passam na ‘alma’ do receptor, mas sobre as tendências sociais estáveis características da apreensão ativa do discurso de outrem que se manifestam nas formas da língua. O mecanismo desse processo não se situa na alma individual, mas na sociedade, que escolhe e gramaticaliza (...) (BAKHTIN, 2006, p.152).

Estão sob vigilância, as palavras. No entanto, seus significantes não são aprisionáveis. Eles formam como que substratos linguísticos que fazem relações entre o que é dito e ouvido e o que está desconhecido (o significado)⁸. As palavras submetidas às regras jurídicas permitem que sejam observadas as próprias regras e os mecanismos de exclusão operados no intuito de que seja construída uma verdade qualquer. Uma verdade que não se quer absoluta, mas uma verdade capaz de dar significância à cidade e seu termo.

Referências bibliográficas

BÍBLIA DE JERUSALÉM. A. T. *Gênesis*. Tradução de Samuel Martins Barbosa et al. São Paulo: Paulinas, 1981. cap. 1, p. 35.

⁸ Em sua releitura de Freud e de Saussure, Lacan propõe um deslocamento entre o significante e o significado. Para ele, o significante seria a parte sensível, ao passo que o significado seria o elemento definitivamente oculto e desconhecido. A cadeia de significantes, portanto, é possível unicamente porque estabelece uma relação deles com o sujeito e é, por isto mesma, capaz de dar um significado subjetivo a essas mesmas relações.

BÍBLIA HEBRAICA. *Torá. Gênesis*. Tradução de David Gorodovits e Jairo Fridlin. Baseada no hebraico e à luz do Talmud e das fontes judaicas. São Paulo: Sêfer, 2006. cap. 3, pp. 12-13.

CHALHOUB, Sidney. *Cidade febril: cortiços e epidemias na corte imperial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. 250 p.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. Título original: *La peur en Occident (XIV^e – XVIII^e siècles): une cité assiégée*.

EGGS, Ekkchard. *Ethos aristotélico, convicção e pragmática moderna*. In: AMOSSY, Ruth (org.). *Imagens de si no discurso: a construção do ethos*. Tradução de Dílson Ferreira da Cruz, Fabiana Komesu e Sírío Possenti. São Paulo: Contexto, 2005. pp. 27-56. Título original: *Images de soi dans le discours*.

FOUCAULT, Michel. *História da loucura na Idade Clássica*. Tradução de José Teixeira Coelho Netto. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 1995. Título original: *Histoire de La Folie à l'Âge Classique*.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 9. ed. São Paulo: Loyola, 2003. Título original: *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*.

FREUD, Sigmund. *A psicanálise e a determinação dos fatos nos processos jurídicos* (1906). Tradução de Maria Aparecida Moraes Rego. Rio de Janeiro: Imago, 1976. p. 99-131. (Coleção standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 9). Título original: *Tatbestandsdiagnostik und Psychoanalyse*.

FREUD, Sigmund. *Totem e tabu* (1913). Tradução de Órizon Carneiro Muniz. Rio de Janeiro: Imago, 1976. p. 12-194. (Coleção standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 13). Título original: *Totem und Tabu*.

FREUD, Sigmund. *Moisés e o monoteísmo* (1939). Tradução de Klaus Scheel. Rio de Janeiro: Imago, 1976. p. 13-161. (Coleção standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 23). Título original: *Der Mann Moses und die Monotheistische Religion: drei Abhandlungen*.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Tradução de João Paulo Morais e Maria Beatriz Nizza da Silva. 2. ed. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1988.

LACAN, Jacques. *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*. Versão brasileira de Ari Roitman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992. Título original: *Le séminaire de Jacques Lacan, livre XVII: l'envers de la psychanalyse*.

LE GOFF, Jacques. *Por amor às cidades: conversações com Jean Lebrun*. Tradução de Reginaldo Carmello Corrêa de Moraes. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1988. Título original: *Pour l'amour des villes*.

MELLO E SOUZA, Laura de. *Desclassificados do ouro: a pobreza mineira no século XVIII*. 4. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2004. 323 p.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. Título original: *Ecce homo: wie man wird, was man ist*.

PERELMAN, Chaïm. *L'empire rhétorique: rhétorique et argumentation*. 2. ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2002.

PERELMAN, Chaïm e OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado de argumentação: a nova retórica*. 2. ed. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005. Título original: *Traité de l'argumentation*.

ROUDINESCO, Elisabeth. *A análise e o arquivo*. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006. Título original: *L'Analyse, L'Archive*.

ROUDINESCO, Elisabeth. *A parte obscura de nós mesmos: uma história dos perversos*. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008. Título original: *Le part obscure de nous-mêmes (une histoire des pervers)*.