tempopsicanalítico

54
Nº 2

Dossiê

Multidão de Minorias: criação, resistência e minoração em artigos transdisciplinares

TEMPO PSICANALÍTICO
54.2, 2022

Publicação da Sociedade de Psicanálise Iracy Doyle
Filiada a International Federation of Psychoanalytical Societies (IFPS)
Rua Visconde de Pirajá, 156, salas 307/310 - Ipanema - 22410-001 - Rio de Janeiro - RJ - Brasil.
Telefone: (21)2522-0032
E-mail: spid.adm@gmail.com - Homepage: http://www.spid.com.br

Editores Científicos:
Pedro Sobrino Laureano
Auterives Maciel Junior

Editor gerente:
Hudson Augusto Rodrigues Bonomo

Editores adjuntos:
Alexandra de Gouvêa Vianna
André Soares Pereira Avelar
Daniela Teixeira Dutra Viola
Eduardo Name Risk
Rodrigo Sanches Peres
Véronique Donard

Editoras assistentes:
Eloísa Aparecida de Castro
Karin Yasmin Veloso Müller

Comissão Executiva:
Adelina Helena de Freitas
José Durval C. Cavalcanti de Albuquerque

Revisão:
Karen Gomes da Rocha

Diagramação:
Marco Aurélio Costa Santiago

Conselho Editorial
Ana Cleide Guedes Moreira - UFPA
Ângela Maria Resende Vorcaro - UFMG
Anna Carolina Lo Bianco - UFRJ
Antônio Márcio Ribeiro Teixeira - UFMG
Edilene Freire de Queiroz - UNICAP
Francisco Moacir de Melo Catunda Martins - UNB
Fuad Kyrillos Neto. UFSJ
Luiz Augusto Monnerat Celes - UNB
Luiz Eduardo Prado de Oliveira - Paris 7, França
Marco Antônio Coutinho Jorge - UERJ
Marta Gerez Ambertín - UNT, Argentina
Nelson da Silva Júnior - USP
Octavio Almeida de Souza - Fiocruz
Raul Albino Pacheco Filho - PUC - SP
Ricardo Salztrager - Unirio

Tempo psicanalítico. - V54.2 (2022) Rio de Janeiro. - Rio de Janeiro: Sociedade de Psicanálise Iracy Doyle, 1978 -
570 p.; 21-28 cm

Semestral (1978-1989), anual (1990-2007), Semestral (2008-)

ISSN 0101-4838

1. Psicanálise - Periódicos. I. Sociedade de Psicanálise Iracy Doyle
CD:616.8917

Linha Editorial
A revista Tempo Psicanalítico é uma publicação semestral de trabalhos originais que se enquadrem em alguma das seguintes categorias: estudos teórico-clínicos, relatos de pesquisa, revisões críticas da literatura, relatos de experiência profissional, notas técnicas e resenhas na área da Psicanálise e áreas relacionadas. Excepcionalmente serão publicados artigos não originais, de difícil acesso e/ou traduções.

Versão online: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_serial&pid=0101-4838&lng=pt&nrm=iso

Periódico indexado nas bases de dados:
PEPSIC - http://pepsic.bvs-psi.org.br/scielo.php/lng_es
SSCI - Social Sciences Citation Index - scientific.thomsonreuters.com
PsycINFO - American Psychological Association - http://www.apa.org/pubs/database/psycinfo/index.aspx
IndexPSI - www.bvs-psi.org.br
LILACS/BIREME Literatura Latino-Americana e do Caribe das Ciências da Saúde, da Organização Pan-Americana da Saúde-OPAS e da Organização Mundial da Saúde - http://regional.bvsalud.org/php/index.php
CLASE - www.dgbiblio.unam.mx/clase.html
PSICODOC - http://www.psicodoc.org/
QUALIS da CAPES - http://qualis.capes.gov.br/webqualis (A2)

tempopsicanalítico

54
Nº 2

Dossiê

Multidão de Minorias: criação, resistência e minoração em artigos transdisciplinares

SPID
Sociedade de Psicanálise Iracy Doyle
Julho/Dezembro - 2022

Sumário

Apresentação 6

Volume 1 10

Gênero: (re)politizando a psicanálise
José Antonio Stona da Silva 11

Cinemar a vida: clínica e capitalismo
Cezar Migliorin
Iulik Lomba de Farias 28

Como fazer carreira em publicidade com Massumi, Shaviro e Whitehead
Cinema e acontecimento comunicacional
Wilson Roberto Vieira Ferreira 46

Desrostificação e nomadopolítica em bla bla bla (1968), de Andrea Tonacci
Amanda Souza Ávila Lobo
Milene de Cássia Silveira Gusmão 61

"Meu tio o Iauareté", de João Guimarães Rosa
Maria Cristina Franco Ferraz 91

Metateatro (?) E genocídio na trilogia do confinamento, de aldri anunciação
Luiz Henrique Costa de Santana 102

Tramas do racismo e das violências na infância brasileira:
a obra de arte "amnésia"
Letícia Teles de Sousa
Mériti de Souza 130

A multidão das dissidências de gênero e a clínica psicanalítica
Transidentidades, clínica e multidão
Eduardo Leal Cunha 161

Mestrias antigas e posições analíticas: a psicanálise à luz de Michel Foucault
Mestrias antigas e psicanálise
Samuel Iauany 181

O paradoxo da escuta analítica
Angela Coutinho 209

Sobre o conceito de inconsciente: entre filosofia e psicanálise
Bruna Soalheiro 229

O rizoma de Yuggoth: modular Deleuze
Nelson Job 250

Midiatização e linguagem: poesia, pensamento e resistência na era do
capitalismo informatizado
Eduardo Francelino de Carvalho 275

Volume 2 296

"Eu quero uma psicóloga preta" - prática clínica, racialização e identificações no contemporâneo
Tainá Valente Amaro
Amana Rocha Mattos 297

Arquivo do modernismo e brasilidade em Mário de Andrade
Joel Birman 326

Corpo feminino e sexualidade: gordura, feiura e exclusão social
Joana de Vilhena Novaes 357

Corpo próprio e próprio corpo
Aproximações entre psicanálise e psicomotricidade
Cleuber Cristiano de Sousa
Joana de Vilhena Novaes 381

Desigualdades, desamparo e solidariedade na clínica on-line
Ana Cleide Guedes Moreira 395

Não sou um psicanalista? Negritude e antinegritude na psicanálise
Érico Andrade 405

O nordeste e os nordestinos representados no Rio de Janeiro: Uma análise em torno das produções de memória e identidade presentes na feira de São Cristóvão e na feira de Caxias
Rodrigo Sampaio Pinto
Ricardo Salztrager 419

Por uma visada clínico-política da homossexualidade
Ricardo Salztrager 441

A variante menor em Deleuze: uma minoração da linguagem
Wes Viana 457

Criações e devires em filosofias e teatros menores: intercessões teatrais com Gilles Deleuze & Felix Guattari
Auterives Maciel Júnior 483

Exu e a psicanálise: da culpa à ilusão
Thais Klein 514

Imperio – Imperialismo. Una dimensión humana
Oscar Alfredo Elvira 535

Utopias e a produção do comum
Luiz Fuganti 553

Apresentação

Dossiê: Multidão de Minorias: criação, resistência e minoração em artigos transdisciplinares

A atual coletânea de artigos reúne trabalhos heterogêneos de produções que investigam procedimentos clínicos, artísticos e filosóficos por meio de pensamentos que tratam das multidões de diferenças, das práticas de liberdade por elas implementadas e dos devires minoritários decorrentes das criações dos seus pensadores. Sendo a coletânea reunida na transversalidade de tais pensamentos, talvez a melhor maneira de justificarmos a reunião de tais artigos consista na explicitação do título e dos problemas que ele engendrou. Neste caso, *Multidão de Minorias* é um título que reúne uma multidão de diferenças resistentes, que praticam a liberdade para afirmarem suas diferenças e inventam os mais diversos devires por intermédio de procedimentos minoritários. Convém acrescentar que a noção de multidão é retirada de uma inflexão desenvolvida por Antônio Negri e Michael Hardt, que as práticas de resistências são aqui desenvolvidas com ideias que foram trabalhadas por Michel Foucault e a Psicanálise, e as minorias e os devires minoritários são noções extraídas da filosofia desenvolvida por Gilles Deleuze e Felix Guattari.

Além disso, o título faz valer uma transversalidade entre tais criações, permitindo, assim, uma abordagem panorâmica reunida em torno de problemas diversos, mas conectados por certas afinidades. Neste caso, *Multidão de Minorias* é a coletânea que reúne uma diversidade de problemas que abordam criticamente o presente, pela explicitação dos elementos normativos que habitam a história e pela consecução de políticas que resistem a tais normatizações.

Sendo assim, uma diversidade de questões deve, desde já, constar na nossa introdução: como as diferenças podem empreender políticas díspares de práticas de liberdades alcançadas na contrapartida da crítica endereçada aos componentes normativos e majoritários que habitam a história? É possível pensarmos diversidades éticas construídas nas abordagens críticas

do presente histórico? Podem as diferenças de uma multidão ganharem estatutos políticos de subjetividades não identitárias? Como criar um devir minoritário por meio de uma minoria que inventa as condições da liberdade para fugir das opressões majoritárias existentes no campo social? É possível uma clínica da diferença pelo trabalho da resistência? Quais são as condições políticas da Multidão? E como as criações e os devires minoritários são possíveis na arte, na clínica e nas filosofias?

Ora, os problemas aqui apresentados por tais questões não serão resolvidos através de uma resposta universal. Afinal, são as estratégias problematizadoras das diferenças que constroem o vetor desta coletânea heterogênea e, prioritariamente, plural. Sendo assim, *Multidão de Minorias* intitula procedimentos pluralistas traçados no viés de práticas de resistências e de liberdades que se conjugam sem anularem suas diversidades. Ao entendermos que tais procedimentos podem se flexionar pela vizinhança dos problemas que inventaram as suas consecuções, cabe, agora, determinar tal vizinhança pela explicitação da questão que criou tal coalizão. Nesse sentido, *Multidão de Minorias* é o dossiê que reúne uma pluralidade de diferenças aptas a traçarem invenções minoritárias com atitudes éticas e políticas avaliadas nas suas diversidades. Ou seja, são as diferenças da multidão e os seus devires minoritários que aparecerão nas diversidades das situações dramatizadas pelos escritores.

Finalmente, *Multidão de Minorias* é o dossiê que busca entender como as práticas de liberdade que motivaram os seus escritores podem entrar em ressonâncias que admitam afinidades sem anularem suas diferenças. Estando consolidada na ideia de que uma democracia plena só seja possível pela reunião de uma multidão e de diferenças criadoras, o dossiê consolida, na sua diversidade, a ideia de uma multidão de diferenças implicadas na consecução de devires minoritários que promovam o advento de novas maneiras de existir, por meio de práticas variadas de liberdade.

Dito isso, convém agora explicitarmos brevemente a nossa vetorização pela apresentação dos problemas que motivaram a divisão em 8 áreas temáticas, distribuídas em dois volumes, a saber:

Volume I

Área 1 – Minorias *Queer* e necropolíticas: as práticas de liberdade da teoria *Queer* e as políticas inerentes aos movimentos negros só demonstram suas contundências revolucionárias quando criam as condições de possibilidades de suas diferenças pelas construções de novas formas de viver na multidão.

Área 2 – As artes como expressão da multidão – o que pode uma obra de arte?: existe na arte a criação de blocos de sensações que se erige concomitantemente a uma multidão construída pela contemplação estética de um artista. Assim, ao evocar uma raça nômade, revolucionária e irremediavelmente menor, o artista cria as condições revolucionárias de um novo tempo na potência entreaberta pela obra de arte.

Área 3 – As clínicas das multidões de minorias: a clínica levada aos errantes, aos nômades e de devires imperceptíveis para uma clínica maior. É neste contexto que uma clínica foucaultiana, psicanálise e hibridez etc. trarão reflexão e espaço de escuta diferenciados.

Área 5 – Os Transaberes: quando um clínico, um filósofo e um cientista constroem novas maneiras para os homens se pensarem em um universo inacabado, uma revolução se deflagra-se entrecruzamento dos saberes inventados por um pensamento anômalo plasmado no devir.

Área 8 – Multidão de Minorias – Conferências cruzadas entre Negri, Hardt, Deleuze e Guattari: traça a transversalidade entre os dois conceitos, procurando explicar a proposta do dossiê pelos integrantes que construíram as minorias e seus devires minoritários na multidão.

Volume II

Área 4 – Psicanálise e Transversalidade: quando pensamos a política na prática da psicanálise, torna-se necessário investir pela clínica uma nova maneira de habitar o campo social. Há, contudo, uma certa prudência a ser adotada: que a militância simples e a autoajuda não se confundam com a transversalidade desencadeada no *setting* analítico.

Área 6 – Multidão de micropolíticas – Movimentos sociais e devires minoritários: a proposta é, a partir de uma visão transdisciplinar, mostrar

como os mais diversos grupos minoritários possuem o potencial de questionar e problematizar algumas das estruturas socioculturais há muito instituídas e naturalizadas a respeito do sexo, gênero, raça e classe.

Área 7 – Transversalidades entre filosofias, psicanálises, clínicas e práticas sociais: traçar a diagonal entre pensamentos filosóficos, psicanálises, clínicas e práticas sociais é encontrar os aspectos revolucionários e democráticos implicados em tais pensamentos. Neste caso, o conceito de transversalidade talvez seja o operador político do nosso procedimento.

Deixamos os mais sinceros agradecimentos aos escritores que prestigiaram este dossiê e desejamos a todos uma ótima leitura!

Dossiê

Multidão de Minorias: criação, resistência e minoração em artigos transdisciplinares

Volume 1

Gênero: (re)politizando a psicanálise

José Antonio Stona da Silva[*]

Resumo

Este texto tem por propósito, em primeiro lugar, construir uma reflexão acerca da ideia de que gênero, além de ser um problema de todos, inclusive da psicanálise e dos/das/des psicanalistas, é um conceito imprescindível para a escuta clínica no contemporâneo. Em segundo lugar, tem por objetivo apontar tarefas teóricas e clínico-políticas para que possamos, coletivamente, desobstruir a nossa escuta e ampliar o nosso horizonte ético e político, mas, mais do que isso, para que possamos perder o medo de abrir mão de velhos conceitos e criarmos coragem de escutar as demandas do nosso tempo, inventando novos rumos e, consequentemente, novos conceitos para as psicanálises.

Palavras-chave: psicanálise; gênero; escuta clínica

Gender: (re)politicizing psychoanalysis

Abstract

The purpose of this text is, firstly, to build a reflection on the idea that gender, in addition to being a problem for everyone, including psychoanalysis

[*] Psicólogo e psicanalista. Doutorando em Psicologia no Programa de Pós-Graduação em Psicologia (UFS) na linha de Pesquisa de Psicanálise e Cultura Contemporânea (Bolsa CAPES) com período sanduíche de doutorando em Psychanalyse et Psychopathologie pela Université de Paris (Bolsa CAPES-PDSE). Mestre em Psicanálise: Clínica e Cultura (UFRGS). Especialista em Problemas do Desenvolvimento da Infância e Adolescência (Lydia Coriat). Coautor do livro "O Cis no Divã" (2021). Organizador dos livros "Relações de Gênero e Escutas Clínicas" (2021), "Remonta: a escuta clínica da população LGBTTQIAP+" (2022) e "Relações de Gênero e Escutas Clínica vol. 2". Psicanalista Clínico e Supervisor no Projeto Remonta (Clínica LGBTTQIAP+). Coordenador da Pós-Graduação em Psicanálise e Relações de Gênero: Ética, Clínica e Política (FAUSP/FORTIORI). Coordenador do Grupo de Estudos em Psicanálise e população LGBTTQIAP+ (UFS). Criador do projeto Roda de escuta LGBTTQIA+ (UFS). em como principal área de atuação e interesse a psicanálise, com enfoque nos temas: Diversidade Sexual, Relações de Gênero e Teoria Queer. Orcid: https://orcid.org/0000-0002-2188-5691. E-mail: jstona@icloud.com

and psychoanalysts, is an essential concept for clinical listening in the contemporary world. Secondly, it aims to point out theoretical and clinical-political tasks so that we can collectively clear our listening and broaden our ethical and political horizons, but more than that, so that we can lose the fear of giving up old concepts and create the courage to listen to the demands of our time, inventing new directions and, consequently, new concepts for psychoanalysis.

Keywords: psychoanalysis; gender; clinical listening

Genre: (re)politiser la psychanalyse

Résumé

L'objet de ce texte est, dans un premier temps, de construire une réflexion sur l'idée que le genre, en plus d'être un problème pour tous, y compris la psychanalyse et les psychanalystes, est un concept essentiel pour l'écoute clinique dans le monde contemporain. Deuxièmement, il vise à souligner les tâches théoriques et clinico-politiques afin que nous puissions collectivement éclaircir notre écoute et élargir nos horizons éthiques et politiques, mais plus que cela, afin que nous puissions perdre la peur d'abandonner les vieux concepts et créer le courage écouter les exigences de notre temps, inventer de nouvelles directions et, par conséquent, de nouveaux concepts pour la psychanalyse.

Mots clés: psychanalyse; genre; écoute clinique

Género: (re)politizando el psicoanálisis

Resumen

Este texto tiene por propósito, en primer lugar, construir una reflexión acerca de la idea de género, além de ser um problema de todos, inclusive da psicanálise e dos/das/des psicanalistas, é um conceito imprescindível para a escuta clinic no contemporâneo. Em segundo lugar, tem por objectivo apontar tarefas teóricas e clínico-politicas para que possamos, coletivamente, desobstruir a nossa escuta e ampliar o nosso horizonte ético e político, mas, mais do que isso, para que possamos perder o medo de open mão de Velhos conceitos e criarmos coragem de escutar as demanded do nosso tempo, inventando novos rumos e, consequentemente, novos conceitos para as psicanálises.

Palabras clave: psicoanálisis; género; escucha clinica

"Só há duas psicanálises, a da mímica e a do risco"
Laurie Laufer

A epígrafe diz muito sobre o interesse deste trabalho, que é o de colocar a psicanálise no divã, a favor e contra si mesma, para que possamos entender que uma psicanálise da mímica concerne àquela prática que repete constantemente a mesma coisa (Sigmund Freud e Jacques Lacan). Já uma psicanálise do risco é aquela que se liberta, para, paradoxalmente, fazer ouvir melhor a extensão de sua invenção. Portanto, para que a psicanálise consiga escutar as suas potências e os seus limites, o gênero pode ser uma das categorias de análise da própria psicanálise.

Nesse contexto, uma pergunta recorrente que tenho feito nos eventos de psicanálise dos quais participo, sejam em instituições de formação, sejam em cursos de pós-graduação, é: levanta a mão quem aqui trabalha com gênero. É impressionante a resposta (inclusive, recomendo a você, querido/a/e leitor/a/e, que faça o experimento). Majoritariamente, o que eu recebo são mãos abaixadas. Aqui, surge um primeiro ponto: o que seria trabalhar com gênero na concepção dos/das/des psicanalistas? Gênero é algo que só pessoas lésbicas, *gays*, bissexuais, transexuais, travestis, *queers*, intersexuais, assexuais, pansexuais etc. têm? Ou gênero é um problema de todos?

Este texto, pois, tem por propósito, em primeiro lugar, construir uma reflexão acerca da ideia de que gênero que, além de ser um problema de todos, inclusive da psicanálise e dos/das/des psicanalistas, é um conceito imprescindível para a escuta clínica no contemporâneo. Em segundo lugar, o objetivo é apontar tarefas teóricas e clínico-políticas para que possamos, coletivamente, desobstruir a nossa escuta e ampliar o nosso horizonte ético e político, mas, mais do que isso, para que possamos perder o medo de abrir mão de velhos conceitos e criarmos coragem de escutar as demandas do nosso tempo, inventando novos rumos e, consequentemente, novos conceitos para as psicanálises.

O antídoto é o próprio veneno

Para iniciar a minha argumentação, gostaria de situar a maneira como eu compreendo o que é gênero, para, depois, passar a subverter as lógicas que, do meu ponto de vista clínico, já não servem mais.

Gênero é um conceito tóxico que veio para contaminar as clínicas, as análises e as formações de psicanálise, deixando os analistas atordoados,

tontos, desesperados, com ânsia, com dores de cabeça, enjoados, confusos, com irritação nos olhos e, principalmente, com irritação nas orelhas. É um conceito surgido na década de 1950, dentro do campo da medicina, pelo sexólogo John Money, que o criou para distinguir aquilo que era compreendido como sexo, já que, até então, não havia sido estabelecida uma diferença entre o que era do campo da biologia e o que era do campo social na leitura dos corpos (tudo estava associado tão-somente às condições biológicas).

A partir dos trabalhos de Money, começamos a diferenciar sexo biológico[1] de gênero como um papel social. Antes desses trabalhos, era raro o uso do termo "gênero" para menção a qualquer elemento que não se referisse a categorias gramaticais. Depois de Money, o conceito se expandiu e passou a ser importado, em diversos continentes, por diferentes disciplinas, de modos muito díspares. Embora tenham sido criadas, em cada território, determinadas formas e meios para abordá-lo, a mais conhecida, que se deu por uma maior relação colonial, é a apropriação do feminismo ocidental, a partir da segunda "onda", que tornou o gênero uma categoria analítica, por volta da década de 1980. Essa incorporação, feita pelos feminismos, possibilitou uma virada política no uso do conceito, que, agora, não é mais pensado apenas na dualidade "determinação biológica" *versus* "construcionismo social", mas, também, e principalmente, pela via das relações de poder e das tecnologias de subjetivação, segundo Lauretis (1987).

No entanto, a partir dos usos feministas do conceito de gênero, surge, em especial com a obra magistral *Problemas de gênero: feminismo e subversão da indentidade*, de Judith Butler (2003), na terceira onda, um uso do gênero como problema, como algo que aprisiona e enjaula as subjetividades em limitações binárias. O gênero, assim, passa a ser compreendido como uma normatividade na forma de interpretar as sexualidades, os sexos e, então, agora, os gêneros (que seriam infinitos, abertos e constantemente dispostos a reinvenções). O gênero, nesse cenário, transforma-se em uma maneira de decodificarmos a organização social das relações de poder sobre os indivíduos, servindo como uma forma de classificação, distinção e categorização especialmente pautada em uma lógica dualista – homem/mulher, masculino/feminino etc.

Segundo Butler (2003), o que organiza a maior parte do pensamento ocidental no modo de pensar gênero está articulada a uma matriz de inteligibilidade cisgênera (colonial[2]) e heterossexual (compulsória)[3] como modelos de regulação. Ou seja, a maneira como compreendemos o que é humano e o que não o é se dá a partir dessas duas categorias.

A referida autora, ao resgatar o pensamento de Beauvoir, Freud e Foucault, tenta nos mostrar como o gênero é fabricado, cotidianamente, por meio de dispositivos de poder-saber-ser que tentam, a todo custo, manter, pela reiteração e pela repetição, a estabilidade do gênero. De tanto repetirmos, ao longo da história, o que são coisas de homem ou coisas de mulher (colocando essas duas categorias, inclusive, como únicas possibilidades de subjetivação), criamos uma falsa ontologização, como se ser homem ou mulher fossem "essências", fatos dados, imutáveis, estáveis e instantaneamente produzidos. O que Butler aponta é que esse mecanismo indica senão o caráter ficcional do gênero: o gênero não seria algo que alguém é, nem algo que alguém tem, mas algo que alguém faz – não por livre e espontânea vontade, mas pela compulsão e coerção a ter que fazer, desde muito cedo e ao longo de toda vida.

Todavia, independentemente da abordagem utilizada para justificar o que é gênero, o mais importante é sabermos que não há um consenso ou uma teorização que dê conta de explicar o conceito por completo. Existem ramificações e interseccionalidades[4] – e, por isso, a depender do nosso lugar situado e das lentes que escolhemos para olhar a questão (feministas, transfeministas, *queers*, dos estudos de gênero, das relações raciais, da psicanálise etc.) –, as respostas serão, sempre, diversas.

Neste texto, por escolha política, adotarei a terminologia de Judith Butler para pensar gênero, principalmente como um problema e, também, como algo *fake*/falso (construído cotidianamente mediante repetições forçadas), pois é a que, no momento, parece fazer maior sentido. A adoção dessa terminologia, afinal, ajuda a entender que a norma não existe, pois ela se sustenta por meio da reiteração. De tanto citacionalmente enunciarmos que homem é uma coisa e mulher é outra, acabamos por criar categorias que se cristalizam ao longo do tempo, por múltiplos discursos que tentam, a todo custo, garantir essa instabilidade.

Gênero é uma maneira de reconhecermos os limites impostos a nossa existência, aos nossos corpos e aos nossos desejos. Gênero é um problema de todos, já que ninguém escapa às suas artimanhas de exclusão (por mais bem-enquadrado que o sujeito possa estar, irá, inevitavelmente, em algum momento, deparar-se com algo que não funciona para ele: um homem cis que não quer ser provedor; uma mulher cis que não quer ser mãe; um homem trans que não quer deixar de amar a poesia para "ser homem"; uma mulher trans que não quer passar por nenhum tipo de modificação corporal para "ser mulher de verdade"; pessoas que não têm interesse em se enquadrar em apenas duas categorias, mas querem inventar uma categoria para si, e assim por diante).

Portanto, acredito, tal como aponta Scott (1995), que "os que se propõem a codificar os sentidos das palavras lutam por uma causa perdida, porque as palavras, como as ideias e as coisas que elas significam, têm uma história". Tanto Butler quanto Scott são enfáticas em mostrar que há, sempre, uma outra história possível a ser contada; há sempre uma fissura, uma falha na repetição que abre espaço para que algo novo surja a todo instante. Entendo, então, que, para nos livrarmos da toxicidade do gênero, fazendo com que a importância desse conceito não fique restrita às pessoas LGBTTQIAP+, é necessário que nos aproximemos dele, paulatinamente, cada um ao seu tempo e ao seu modo, em nossas práticas, leituras e formações. Caso contrário, a luta pela sua desconstrução será mais lenta, e os efeitos das regulações de gênero ainda provocarão efeitos danosos para todos/todas/todes Butler (2004).

A psicanálise a sua relação com o campo da política

A partir dessa rápida passagem pelo conceito de gênero, meu interesse, agora, é pensar a relação da psicanálise com o campo da política (sempre tendo o gênero no horizonte). Essa questão, afinal, vem ganhando força após um longo período de adormecimento, marcado pelos privilégios dos psicanalistas de não precisarem se preocupar com o tema – tanto por estarem protegidos em seus consultórios de bairros nobres quanto por serem, até há pouquíssimo tempo, sobretudo brancos, cisgêneros e heterossexuais (não por acaso, mas por escolha das instituições de não

permitirem pessoas LGBTTQIAP+ dentro das suas formações), como bem aponta Bulamah (2016).

Pensar psicanálise e política pode parecer, em um primeiro momento, algo estranho, em especial no Brasil, dada a ausência de letramento político do brasileiro, que é ensinado, desde muito cedo, que "em briga de marido e mulher, ninguém mete a colher", e que "religião e política não se discutem". Isso, conforme ensina a psicanálise, não é sem efeitos, na medida em que todo desmentido produz consequências, queira o sujeito ou não.

O tema, portanto, é mais próximo da psicanálise do que os psicanalistas imaginam, considerando que o próprio Freud foi muito ativo em sua observação política, principalmente em textos sociais e culturais como *Considerações atuais sobre guerra e morte* (1915), *Psicologia das massas e análise do eu* (1921), *O futuro de uma ilusão* (1927), *O mal-estar na cultura* (1930), *Análise terminável e interminável* (1937) *Moisés e o monoteísmo* (1939). Nesses e em outros escritos, segundo refere Sassi (2019), Freud propôs pensar as afetações entre as dimensões social e individual, transformando aquilo que permeava o laço social de seu tempo em objeto de pesquisa e indagação acerca da inserção do sujeito no meio do qual participava, ou seja, mostrando perfeitamente a relação da psicanálise com o campo da política.

A psicanálise, nos termos de Birman (2006), é tributária do discurso da ciência e da democracia, especialmente por ter, como fundamento ético, um pacto a favor da palavra e contra o silenciamento, contra qualquer fixidez, cristalização e essencialismo do sujeito. Já os psicanalistas, nem tanto, na medida em que, segundo Quinet (2016), a psicanálise é subversiva, mas os analistas são conservadores.

Freud, ao explorar o eixo do mal-estar na cultura como marca fundamental do seu percurso de pesquisa, faz, por meio dessa leitura, a crítica da modernidade e dos impasses do sujeito na relação consigo mesmo e com o outro, o que surge como um primeiro aspecto fundamental que atravessa as relações entre subjetividade, política e inconsciente.

Um segundo eixo organiza-se a partir do texto "Psicologia das massas e da análise do eu", em que o autor argumenta que a psicanálise não é apenas uma psicologia do indivíduo, mas é, também, uma psicologia

coletiva e social, de modo que os processos de subjetivação passariam, sempre, entre as práticas narcísicas e as práticas alteritárias, entre o eu e os laços sociais.

Um terceiro eixo que podemos encontrar para relacionar psicanálise e política é a crítica de Freud sobre as duas grandes instituições sociais de seu tempo: a igreja e o exército. Tal análise mostra perfeitamente que a subjetividade é formada e constituída por aquilo que Foucault (2021 [1978]) chamará, mais tarde, de o campo da micropolítica.

Um quarto eixo, que já está presente em *Moisés e o monoteísmo*, mas que Freud desenvolveu anteriormente, no texto *Futuro de uma ilusão* ([1927] 2014), é a relação entre psicanálise e religião. O autor explica que a religião é uma visão de mundo constitutiva da subjetividade e que alguns sujeitos aderem à religião como uma maneira de não viver a sua condição desamparada, como se a figura de Deus pudesse dar proteção ao seu desamparo fundamental, conforme situa Birman (2006).

Um quinto eixo é a marca final do pensamento de Freud de mostrar como existe uma parcela fundamental da nossa condição humana que não é passível de ser massificada e domesticada, ou seja, o autor alerta que existe algo, na nossa existência, que resiste ao processo de disciplinarização e que fica como resto. Segundo Freud, esse resto não é passível de ser inteiramente regulado pela política, não é passível de ser inteiramente terapeutizado e também está nas práticas da pedagogia como aquilo que impede uma criança de ser totalmente normatizada pela escola. Nessa medida, é o conceito de pulsão que aparece nas linhas e nas entrelinhas da formulação freudiana como aquilo que faz com que psicanalisar, educar e governar sejam práticas impossíveis.

Os cinco eixos apresentados acima não deixam nenhuma dúvida sobre como a obra freudiana tinha relação direta com o campo da política, principalmente ao evidenciar como a repetição não ocorre apenas no plano de um sujeito na sua singularidade, mas também no plano da história.

Embora a relação entre a psicanálise e a política inicie com Freud, certamente não acaba nele. Múltiplos foram os autores que utilizaram essas temáticas para pensar os seus trabalhos, cada um marcado pelas circunstâncias de seu tempo. Freud produziu a elaboração da sua teoria a

partir dos limites da sua subjetividade e pelos elementos da cultura de sua época. Muitas coisas "ficaram sem ser analisadas", a exemplo das questões de classe, raça, gênero etc. Portanto, cabe a nós darmos seguimento ao pensamento freudiano, saindo de uma posição de queixa, e partindo para uma posição de ação, invenção, criação. Assim, aqui, neste texto, escolho, com todas as minhas limitações, usar o gênero como um campo que pode e deve articular psicanálise e política, mas, a despeito disso, é mais do que urgente que pensemos em articulações interseccionais.

Desse modo, a relação que estabeleço entre psicanálise, gênero e política é para começarmos a notar que a psicanálise é uma fábrica de subjetivação. Assim como tantos outros discursos, ela ajudou e ainda ajuda a criar, com a sua epistemologia, uma certa noção do que é o humano e do que não o é, como percebemos no mal uso de conceitos, relacionados ao Complexo de Édipo, à castração, à inveja do pênis e à sexuação, a título exemplificativo, para justificar uma associação direta entre homossexualidade e perversão e entre transexualidade e psicose, assunto muito bem-discutido por autores como Porchat e Santos (2021), Ayouch (2019) e Cunha (2021).

A aproximação entre esses campos (psicanálise, gênero e política) é imprescindível, na medida em que, hoje, no contemporâneo, a psicanálise tem se relacionado a outras temáticas, a exemplo do gênero, por meio de uma curiosidade etiológica, e não por meio de uma escuta singular investigativa. Um modo de ilustrar essa situação é a preocupação excessiva dos analistas sobre "a questão trans", entendendo que há uma "crise trans" que está sobre nós, como vemos por aí. Talvez, antes de nos perguntarmos sobre o outro, deveríamos começar nos questionando sobre perguntas dirigidas a nós mesmos: qual é a "questão dos analistas"? Qual "crise dos analistas" está sobre nós? O que querem os analistas? Onde vivem? Quem são eles?

Afinal, quando se trata de pensar o campo das dissidências sexuais e de gênero, muitos parecem estar mais preocupados em encontrar uma resposta antes mesmo de começar a escutar. Estão produzindo suas práticas por meio de uma psicanálise aplicada (colocando os conceitos antes da escuta), e não implicada (priorizando a escuta e o reconhecimento das estruturais sociopolíticas que envolvem aquela história), como aponta Debieux (2006) – o que, por si só, já compreendo como antipsicanalítico.

Mapear as respostas a tais perguntas pode nos ajudar a refletir sobre um certo tipo de analista que é formado por uma instituição que tem classe, raça, gênero e sexualidade, e que interfere diretamente na forma como vamos nos escutar e escutar o outro. Se fizermos tais perguntas sistematicamente, conforme refere Butler (2016), podemos acabar compreendendo que a norma não cessa de se inscrever de forma imediata e que a deixar de lado é um exercício diário. Talvez, se começarmos agora, consigamos perceber que incorremos, ainda em 2022, em um mesmo erro, o erro comum dos psicanalistas de caírem na armadilha de tornar objeto toda experiência fora do quadro branco, cisgênero e heterossexual.

Essa discussão faz-me lembrar da fala de Preciado (2019), em *Eu sou um monstro que vos fala*, e os efeitos causados por ela nos analistas. O texto de Preciado é fundamental, pois, em certa medida, é um guia sobre o nosso dever de casa. Porém, com toda potência que o texto traz, em 2019 e nos anos seguintes, o que não faltaram foram respostas de psicanalistas sobre a audácia de Preciado, sob o principal argumento de que ele "não teria entendido bem" a psicanálise. Mas e nós? A entendemos bem? Se a psicanálise sempre foi subversiva; e se ela, desde o princípio, apresentou conceitos que nos ajudam a pensar um sujeito que não se assimila (e, se o faz, faz pagando o preço de seu sintoma) e um inconsciente que resiste a qualquer normatização, mas, principalmente, uma pulsão que não tem objeto e um projeto teórico-político, a exemplo das fórmulas de sexuação, que colocam, de um lado, o gozo do um e, do outro, o gozo do múltiplo, justificando, assim, uma leitura não binária em Lacan; o que aconteceu/está acontecendo? Por que tanta resistência? Por que tantas respostas defensivas? Por que tanto desmentido diante das dissidências sexuais e de gênero? Onde essa potência se perde quando ela é usada para violentar e enquadrar previamente um sujeito em um determinado diagnóstico?

Para a psicanálise manter a sua vitalidade, quais são as nossas tarefas políticas?

Nos eventos de psicanálise dos quais participo, outra situação acontece de forma recorrente: existe uma tradição instaurada pelo pensamento/movimento psicanalítico nos psicanalistas, que é falar do agora a partir de

conceitos antigos. Por óbvio, muitos conceitos são atemporais e instituem uma ética de trabalho do analista. Contudo, alguns, se não se mostram agora inservíveis, precisam de revisão, ampliação e rearticulação a partir da nossa cultura.

Por exemplo: uma das coisas que parece produzir equívoco é a tentativa insistente de pensarmos (ou falarmos de) pessoas trans a partir de um Édipo ou de uma teoria da sexuação como se esses conceitos fossem fixos e imutáveis, em uma insistente tentativa de "como vou encaixar uma travesti no Édipo" ou em qual estrutura está a não-binaridade (neurose – psicose – perversão?), relembrando um passado não tão distante em que as homossexualidades ocupavam a mesma lógica. Sem nos darmos conta da historicidade que atravessa a produção desses conceitos e, mais ainda, o que nos atravessa como analistas, acredito que tais questões sejam uma das nossas principais fraquezas: esquecer de situar o debate.

Tudo isso está a exigir talvez uma nova ética, uma forma de sensibilidade, uma estratégia de empatia que consiga colocar a psicanálise contra ela mesma e, por que não, uma sensibilidade que decorre da possibilidade de contar com novos interlocutores. O que nos faz perguntar, conforme aponta Laufer (2022), em que estado epistemológico está a psicanálise hoje, portanto, quase cento e cinquenta anos após sua invenção por Freud e setenta anos após o retorno da leitura de Freud por Lacan? O que é a psicanálise hoje em relação ao sexo (ferramentas de análise das relações sexuais), ao sexual (disposição e discurso), aos gêneros (produção de corpos múltiplos) e às sexualidades (práticas e invenções do prazer)? Ou seja, se quiser se reinventar e se reconectar com suas origens subversivas, a psicanálise precisa, hoje, dialogar com teorias feministas, estudos *queer* e movimentos trans, e se deixar instruir por outras experiências eróticas e políticas. É voltando a ser uma teoria crítica e inventiva, em busca de novos saberes e práticas, que a psicanálise pode se reconectar com a sua emancipação, tal qual aponta Laufer (2022).

Recentemente, no lançamento do livro *Psicanálise para todes*, de Debora Tajer, a psicanalista Patrícia Porchat referiu que, atualmente, aos debates, às questões e às críticas dos estudos de gênero à psicanálise, os psicanalistas têm respondido, muito rapidamente, pela via do susto e pela via do medo, mas não pela via do diálogo. Essa referência é excepcional, e é a partir dela

que gostaria de começar o "diálogo", propondo o mapeamento de tarefas. A intenção não é esgotar o assunto, mas dar continuidade às investigações iniciadas no texto *Ativista analista* (Stona, 2022).

Em primeiro lugar, entendo fundamental resgatarmos o pensamento metodológico da teoria freudiana (que me parece perder força no contemporâneo, principalmente quando se trata de pensar questões das dissidências sexuais e de gênero na escuta clínica de psicanalistas) por meio da pergunta: o que não estamos escutando em nosso tempo? Pistas para essa resposta podem estar nos discursos e nas denúncias dos movimentos feministas, de gênero, *queers* (Saez, 2004) etc.

Em segundo lugar, também quando se trata de pensar questões das dissidências sexuais e de gênero na escuta clínica, acredito que o momento, ultrapassando a necessidade do "entender", nos convoca, de uma vez por todas, a "agir". Um agir guiado, diariamente, pelo exercício de transreferenciar a clínica, "enviadecer" a escuta, "lesbificar" o consultório, e assim por diante. Ou seja, precisamos começar a ler, conviver e conversar com pessoas trans, travestis, *gays*, lésbicas, *queers* etc. sobre como eles/elas/elus estão reivindicando as suas demandas e pensando o seu próprio modelo de cuidado, para que possamos nos aproximar de uma escuta que seja tanto acolhedora quanto interessada, e não patologizante. No meu ponto de vista, se uma aproximação direta e aliada não for feita, são grandes as chances de repetirmos violências estruturais em nossos consultórios.

Em terceiro lugar, precisamos aprender com as propostas dos pensamentos feministas sobre a importância de não falarmos de forma universal, generalizante e hegemônica sobre nenhum assunto. Conforme propõe Haraway (2009), temos que falar de uma forma local e situada, localizando-nos enquanto território, geografia, continente, cor, gênero e sexualidade, para que possamos sair do movimento colonizador de tornar o outro sempre outro, como Spivak (2014), e o analista como neutro, benevolente, que consegue ser totalmente abstinente e que é capaz de escutar tudo apenas recorrendo a Freud e Lacan. É necessário lembrarmos, aqui, que uma geração de psicanalistas foi subjetivada na modernidade em um mundo com aspirações binárias e uma matriz de pensamento específica, quase esquecendo que o inconsciente, sempre, tem a ver com o laço social.

Em quarto lugar, precisamos parar de desmentir a herança psiquiátrica que ajudou a forjar um modo de pensar os conceitos centrais da psicanálise (a exemplo da histeria, perversão, psicose etc.) e o quanto essa lógica ainda opera com muita força nas instituições e nos debates de psicanálise.

Em quinto lugar, devemos insistir na análise frequente da contratransferência, não somente aquela da escuta analítica, por meio de um sentimento anti-LGBTTQIAP+[5] por parte do analista, mas também a contratransferência institucional dos espaços de formação em psicanálise, que se estrutura a partir da manutenção das regulações de poder sobre raça, classe e gênero (dentre outros marcadores sociais) – afinal, praticamente não existem pessoas trans, travestis e negras nesses espaços, sobretudo no Brasil, porque poucos dispõem de condições financeiras de pagar um salário mínimo mensal para se tornar psicanalista.

Em sexto lugar, é importante reconhecermos a dimensão sociopolítica do sofrimento psíquico em ação quando vamos pensar a escuta clínica a partir do gênero. Assim, conseguiremos considerar que o sofrimento de muitos sujeitos não diz respeito a uma questão intrapsíquica, uma falha no desenvolvimento, na constituição subjetiva, um percurso mal feito pelo Édipo e pela castração, mas como um sofrimento depositado sobre o sujeito e reiterado, ao longo de toda sua vida, por uma estrutural social que é violenta.

Em sétimo lugar, é essencial levarmos a sério as argumentações de Freud (1905), nos *Três ensaios para uma teoria da sexualidade*, quando diz que, diante do inconsciente, há uma sexualidade e, por que não, um gênero (singular, único) que nunca se estabiliza, que nunca se fixa por completo, mas é produzido por um movimento constante, um fluxo interminável da pulsão, que é sempre sem um objeto pré-determinado, conforme apresentam Santos e Polverel, (2016). A partir disso, poderemos parar de estabelecer lógicas antipsicanalíticas frente à diversidade sexual e de gênero, permitindo-nos sustentar uma escuta que aguente habitar a contradição e suporte a indefinição daquele que pede para ser escutado.

Em oitavo lugar, também é imprescindível investigarmos, mais cautelosamente, as raízes profundas da subordinação e da violência de gênero no Brasil e as cicatrizes que elas deixaram/deixam como consequência, fazendo uma reflexão entre as formações inconscientes e as formações histórico-sociais.

Em nono lugar, acredito que passou da hora de interseccionalizarmos a clínica, na medida em que necessidades sociais constroem certos tipos de subjetividade que estarão, sempre, relacionadas à classe, raça, gênero etc. Assim, perceberemos, como aponta Tajer (2022), que os papéis sociais construíram modos de viver e de construir a feminilidade e a masculinidade que acabaram por criar representações e ideais de gênero que os sujeitos, além de assumirem para si, incorporaram como expectativas em relação aos outros.

Em décimo lugar, é urgente levarmos em conta os debates sobre colonialidade e como ela tem produzido, sistematicamente, um regime de inaudibilidade nos psicanalistas, que, por todas as razões acima, mas, principalmente, pela ausência de diversidades dentro das formações em psicanálise, não estão preparados para escutar o racismo, a branquitude, o cissexismo, o machismo, o elitismo, o capacitismo, e assim por diante. Nós, psicanalistas, estamos sendo preparados para escutar um sujeito vazio, desligado de qualquer identidade, embora esses dois conceitos – "sujeito" e "identidade" – talvez devessem adentrar na psicanálise justamente para reconhecermos o silenciamento que é corroborado pela nossa teoria.

Em décimo primeiro lugar, devemos tomar cuidado quanto à apropriação semântica pouco implicada dos psicanalistas, quando utilizam o jargão do nosso tempo "a psicanálise é branca, cisgênera e heterossexual", como se só dizer isso bastasse. Essa apropriação é cada vez mais comum, mas o reconhecimento da dimensão dela ainda é precário, bastando vermos a dificuldade que as instituições têm na abertura de vagas afirmativas nas formações clássicas de psicanálise ou observarmos que, por mais que existam muitos outros autores além de Freud de Jacques Lacan, as instituições ainda insistem no mesmo, mantendo seu pacto narcísico e a sua violência estrutural.

Por fim, mas não menos importante, é fundamental não esquecermos da nossa tarefa política enquanto analistas, que é analisar a época na qual estamos inseridos e, a partir daí, nos responsabilizarmos pelo nosso lugar. Se continuarmos a pensar com as mesmas categorias, e sob a mesma lógica, nada de novo será feito ou dito, e isso não tem nada a ver com a proposta política de Freud, que era fazer a psicanálise estar imbuída da tarefa de proporcionar um mundo melhor.

Referências

Ayouch, T. (2019). *Psicanálise e hibridez*: Gênero, colonialidade e subjetivações Calligraphie.

Birman, J. (2006). *Arquivos do mal-estar e da resistência*. Joel Birman. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Birman, J. (2021). *Ser justo com a psicanálise*. (1ª ed.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. (Vol. 1, 433p.).

Bulamah, L. C. (2016). *História de uma regra não escrita*: a proscrição da homossexualidade masculina no movimento psicanalítico. São Paulo: Annablume.

Butler, J. (2003). *Problemas de Gênero*: Feminismo e subversão da identidade. (3ª ed.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Butler, J. (2004). *Undoing Gender*. (pp. 40-56). New York, London: Routledge.

Butler, J., David-Menard, M., Santos, B., Crevier-Goulet, S.-A., Debs, N., & Polverel, E.

(2015). Judith Butler et Monique David-M.nard: D'une autre l'autre. *L'evolution Psychiatrique*, 80(2), 317–330.

Butler, J. (2016). Corpos que ainda importam. In Colling, L. *Dissidências Sexuais e de gênero*. Salvador, EDUFBA.

Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: a Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *The University of Chicago Legal Forum*, 140, 139-167.

Cunha, E. L. (2021). *O que aprender com as transidentidades*: psicanálise, gênero e política. (1ª ed.). Porto Alegre: Criação Humana. (Vol. 1, 160 p.).

De Lauretis, T. (1989). *Technologies of Gender*: Essays on Theory, Film and Fiction. Bloomington: Indiana University Press.

Foucault, M. (2021). *Microfísica do poder*. (12ª ed.). Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Freud, S. ([1905] 2016). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: *Obras Completas*. Tradução e notas Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

Freud, S. ([1921] 2016). *Psicologia das massas e análise do eu*. Porto Alegre: L&PM.

Freud, S. ([1925] 2012). Prefácio à Juventude Desorientada, de Aichhorn. In *Obras completas*, O eu e o id, "autobiografia" e outros textos (1923-1925) (Vol. 16, pp. 347-349). São Paulo: Companhia das Letras.

Freud, S. O futuro de uma ilusão ([1927] 2014). In FREUD, S. *Obras Completas*. (Vol. 17). Tradução Paulo César de Souza. Rio de Janeiro: Companhia das Letras.

Freud, S. ([1930] 2011). *O mal-estar na cultura*. Porto Alegre: L&PM.

Freud, S. ([1933] 2010). Por que a guerra? In *O mal-estar na civilização e outros textos* (pp. 417-435). São Paulo: Companhia das Letras.

Freud, S. ([1937] 1980). Análise terminável e interminável. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 23, pp. 239-287). Rio de Janeiro: Imago.

Haraway, D. (2009). Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, Campinas, (5), 7-41.

Hansbury, G. (2017). Countertransferences. *TSQ: Transgender Studies Quarterly*. 4(3-4).

Laufer, L. (2022). Vers-und psychanalyse émancipée: renouer avec la subversion. La Découverte. (330p).

Porchat, P., & Santos, B. (2021). Are We Safe Analysts? - Cisgender Countertransferential Fantasies in the Treatment of Transgender Patients. *Psychoanalytic Review* (1963), 108, 411-431.

Porchat, P. (2018). Barulhos de gênero. In *Psicanálise e gênero:* narrativas feministas e queer no Brasil e na Argentina. Curitiba: Calligrafie.

Preciado, P. (2020). *Je suis un monstre qui vous parle*. Editions Grasset et Fasquelle, Paris.

Rosa, M. D. (2016). *A clínica psicanalítica em face da dimensão sociopolítica do sofrimento*. São Paulo: Escuta/Fapesp, 200.

Saez, J. (2004). *Teoría queer y psicoanalisis*. Madrid: Editorial Sintesis.

Santos, B., & Polverel, E. (2016). Procura-se psicanalista segurx. Uma conversa sobre normatividade e escuta analítica. *Lacuna: uma revista de psicanálise*, 1(3). Recuperado em 25/10/22 em: <https://revistalacuna.com/2016/05/22/normatividade-e-escuta- analitica/>.

Scott, J. (1995). *Gênero*: uma categoria útil de análise histórica. Educação & Realidade, Porto Alegre, 20(2), 71-99.

Sassi, K. (2019). *Do paradoxo político às subjetividades contemporâneas:* costuras psicanalíticas sobre o sequestro da palavra na mediação das diferenças. Dissertação (Mestrado em psicanálise clínica e cultura) - Departamento de psicologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Rio Grande do Sul – RS.

Spivak, G. C. (2014). *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte, Editora UFMG.

Stona, J. (2021). Ativista Analista. In Carvalho, M & Stona, J. (Orgs.). *Remonta:* a escuta clínica da população LGBTTQIAP+. (1ª ed). Salvador, BA: Devires, 184p.

Vergueiro, V. (2015). *Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade*. Dissertação de mestrado, Universidade Federal da Bahia, Salvador, Brasil.

Wittig, M. (2001). *The Straight Mind and other Essays*. Boston: Beacon.

Notas

[1] Termo hoje em desuso. É politicamente mais interessante usarmos o termo "sexo designado", que coloca mais ênfase na compulsoriedade discursiva que captura um corpo antes mesmo do nascimento, do que na biologia – a exemplo do médico que, a partir da nomeação é "menino" ou "menina", inicia uma série de atos que vão tentar garantir que aquele corpo será um ou outro, evidenciando que a biologia nada garante.

[2] Para uma discussão mais específica sobre o tema, veja: Vergueiro. V. (2015). *Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes:* uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade.

[3] Para uma discussão mais específica sobre o tema, veja: Wittig (2001) em *The Straight Mind and other Essays*.

[4] Para uma discussão mais específica sobre o tema, veja: Crenshaw, K. (1989). *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex*.

[5] Para uma discussão mais específica sobre o tema, veja: Hansbury, G. (2017). Countertransferences. *TSQ: Transgender Studies Quarterly*. 4(3–4).

Cinemar a vida: clínica e capitalismo

Cezar Migliorin[*]
Iulik Lomba de Farias[**]

Resumo

Neste artigo, retomamos uma trajetória que Gilles Deleuze e Félix Guattari fizeram, sobretudo em *O anti-édipo* (1972), para mostrar como o capitalismo opera axiomatizando os fluxos desejantes de maneira a centrar na propriedade privada toda a desterritorialização dos processos subjetivos. A reterritorialização única, no caso, no familismo, é também o modo de operar da psicanálise que tem édipo como estrutura, indicam os autores. Aqui, trazemos o cinema como um terceiro acontecimento do final do século XIX, em que uma ordem linguageira e representacional vem a conter as invenções de espaços e tempos de seus primeiros anos. Por fim, voltamo-nos à prática artística e aos processos clínicos que, com o cinema, retomam modos de fazer imagens e fazer a si, e que colocam o cinema como *forma que pensa*. Apresentamos e discutimos o cinema na clínica retomando os fluxos desejantes e suas possibilidades de encontrar reterritorializações múltiplas, em obras e territórios existenciais.

Palavras-chave: cinema; clínica; cinema de grupo; capitalismo

Movie life: clinic and capitalismo

Abstract

In this article we resume a trajectory that Gilles Deleuze and Félix Guattari followed, especially in The anti-Oedipus (1972), to show how

[*]Doutor em Comunicação e Cultura pela ECO/UFRJ e Cinema pela Sorbonne Nouvelle - França, Pós-doutorado na Universidade de Roehampton – Inglaterra. Foi presidente da Socine – Sociedade Brasileira de Estudos de Cinema e Audiovisual. Coordena o Laboratório Kumã - UFF e faz parte do coletivo clínico Casa Jangada. Atualmente, desenvolve pesquisa sobre arte e esquizoanálise. ORCID: https://orcid.org/0000-0002-0212-0749, Email:migliorin@gmail.com

[**]Doutorando em Cinema e Audiovisual pela UFF (Universidade Federal Fluminense), Mestre em Antropologia Social pela UFGD (Universidade Federal da Grande Dourados) e Bacharel em Cinema e Audiovisual pela UFF (Universidade Federal Fluminense). Tem interesse por Cinema Indígena, Cinema de Vanguarda, Antropologia, Xamanismo, Práticas de Cuidado e Etnologia Ameríndia. Realiza filmes autorais já premiados em festivais/mostras nacionais e internacionais. ORCID: https://orcid.org/0000-0002-4827-8736, Email: iulikdefarias@gmail.com

capitalism operates by axiomatizing desiring flows in a way that centralizes on private property all the deterritorialization of the subjective processes. Unique reterritorialization is also the modus operandi of psychoanalysis which has Oedipus as its structure, indicate the authors. Here we bring cinema as a third event of the late 19th century in which a linguistic and representational order comes to contain the inventions of spaces and times of its early years. Finally, we turn to artistic practice and clinical processes which, with the cinema, take up the ways of making images and oneself, which place cinema as a form that thinks We present and discuss cinema in the clinical processes, retaking the desiring flows and their possibilities of finding multiple reterritorializations in artworks and existential territories.

Keywords: cinema; clinic; group cinema; capitalism.

Filmer la vie: clinique et capitalisme

Résumé

Dans cet article nous reprenons une trajectoire de Gilles Deleuze et Félix Guattari, notamment dans L'Anti-Œdipe (1972), pour montrer comment le capitalisme opère en axiomatisant les flux désirants afin de centrer toute la déterritorialisation des processus subjectifs sur la propriété privée. La reterritorialisation unique est aussi le mode opératoire de la psychanalyse qui a Œdipe pour structure, indiquent les auteurs. Nous pensons ici le cinéma comme un troisième événement de la fin du XIXe siècle dans lequel un ordre linguistique et figuratif vient calmer les inventions d'espaces et de temps de ses premières années. Enfin, nous nous tournons vers la pratique artistique et les processus cliniques qui, avec le cinéma, reprennent les manières de faire des images et de se faire et qui placent le cinéma comme image qui pense. Nous présentons et discutons le cinéma dans la clinique, reprenant les flux désirants et leurs possibilités de trouver de multiples reterritorialisations, dans des œuvres et des territoires existentiels.

Mots clés: cinéma; clinique; cinéma de groupe; capitalisme.

1.

Em *O Anti-édipo* (1972), Gilles Deleuze e Félix Guattari fazem uma montagem entre a economia política e os processos psíquicos. No final do século XVIII, Adam Smith e David Ricardo percebem que a produção de riqueza no capitalismo precisava ser entendida, não pelos objetos que produzia ou pelos estoques que guardava, mas pelo modo como o

trabalho é colocado na produção. Em curso sobre o *Anti-édipo*, Deleuze mostra-nos que a produção e o trabalho se despregavam da objetividade dos produtos para se tornarem a essência da produção de valor.

> Quando Marx busca a ata de batismo da economia política burguesa, sua resposta é muito clara: foi fundada no momento em que a essência da riqueza já não se relaciona com o elemento objetivo exterior, extrínseco, se não com a atividade subjetiva enquanto tal. Ou seja, já não com uma objetividade determinada, se não com atividade subjetiva e indeterminada (Deleuze, 2021, p. 147 tradução nossa).

A essência da atividade produtora de riqueza torna-se a própria produção e desterritorializa-se de qualquer objeto. As consequências disso não param de ganhar novas feições no capitalismo contemporâneo e com os modos como a própria criação e produção humana passam a ser parte do que as empresas "possuem" como valor. Toda a atenção que pensadores como Maurízio Lazzarato e Antonio Negri darão aos processos subjetivos passa, justamente, pela necessidade de entender, como dizia Guattari ainda nos anos 1970, que o capitalismo não está mais interessado em formas de fazer, mas formas de ser.[1] Facebook®, Google® etc. estão aí para nos provar isso. Essas empresas entenderam que a subjetividade talvez seja mais importante do que qualquer outro tipo de produção. Tais forças não podem ser mapeadas a partir do que Foucault chamou de "hipótese repressiva", pois os poderes capitalistas precisam deixar que a criação desterritorializada possa acontecer, uma vez que é daí que o valor se produz.

Como escreveu André Gorz (2003), no início dos anos 2000:

> O que as empresas consideram "seu" capital humano é então uma fonte gratuita, uma "exterioridade", que se produz ela mesma e continua a se produzir, e a qual as empresas não fazem mais do que captar canalizar a capacidade de se produzir […], tornando-se a base da produção de valor fundada na inovação, na comunicação e na improvisação contínua, o trabalho imaterial tende finalmente a se confundir com o trabalho de produção de si. (Gorz, 2003, p. 20).

E continua: "o trabalho imaterial tende a convocar as mesmas capacidades e os mesmos dispositivos pessoais que as atividades livres fora do trabalho" (Gorz, 2003, p. 22). Essa mobilização total das

forças subjetivas marca um radical aprofundamento do que Smith e Ricardo apontavam. O capitalismo contemporâneo faz da produção desterritorializada sua maior potência. No início dos anos 1970, Deleuze coloca esse movimento da seguinte maneira: "quando a essência da riqueza é buscada junto a uma atividade subjetiva, além dos objetos, dos fins, das entidades, da objetividade, não faz mais do que receber o efeito do movimento mais profundo do mundo capitalista: a desterritorialização" (Deleuze, 2021, p. 148 tradução nossa). Note que o conceito de produção presente em *O Anti-édipo* guarda diálogo com o materialismo marxista, como aponta Rodrigo Gueron (2022). Essa noção de produção, tanto para a economia política como para a própria noção de inconsciente dos autores, é inseparável da ideia de que a vida e os processos desejantes são, em potência, formas de transformação e diferenciação, ou seja, produtivas.

O processo desterritorializante no capitalismo é simultâneo a um processo de reterritorialização. Ao mesmo tempo em que o capitalismo é a primeira organização social que não funciona por codificação, mas por desterritorialização de todos os fluxos – trabalho, matérias, processos vitais –, o capitalismo encontra um único meio de reterritorizá-los. Encontra um meio de alienar das forças produtivas desterritorializadas o valor comum de suas produções acentradas: a propriedade privada. Se os modos de vida e as forças vitais são eles mesmos a essência da produção de riqueza, essa produção reencontra um centro, uma objetividade e um poder modulador na propriedade privada.

2.

Deleuze (2021) mostra-nos que Freud traz uma sintonia com os pensadores liberais Smith e Ricardo:

> O que surpreende nos primeiros livros de Freud? Uma invenção ao nível do desejo, totalmente análoga à economia política. E talvez, o caráter fundamentalmente inconsciente do desejo não poderia ser descoberto à condição de relacioná-lo com a atividade subjetiva em geral, uma produção em geral ao qual Freud dará um nome, para assinalar a originalidade de sua descoberta: libido (Deleuze, 2021, p. 148 tradução nossa).

Produção sem fim, sem objeto, excessiva, sem falta, sem origem. Voltemos a essa passagem dos "Três ensaios sobre a sexualidade", de 1905, em que Freud explicita que a atividade pulsional é autônoma aos objetos e existe enquanto tal.

> A diferença mais surpreendente entre a vida erótica da antiguidade e a nossa própria sem dúvida reside no fato de que os antigos enfatizavam a própria pulsão, enquanto que nós enfatizamos o objeto. Os antigos glorificavam a pulsão e eram capazes de exaltar mesmo um objeto inferior; enquanto que desprezamos a atividade pulsional nela mesma, e achamos uma desculpa para ela apenas nas qualidades do objeto (Freud, 2016, p. 40).

Nessa linha freudiana antes de teoria edipiana, voltando ao que Guattari chamou de "os anos loucos da psicanálise" (2012, p. 126), Deleuze e Guattari escrevem que o desejo é "da ordem da produção, toda produção é ao mesmo tempo desejante e social" (2010 p. 390). Com a invenção da noção de libido, Freud faz então um movimento análogo ao que Smith e Ricardo haviam percebido nos movimentos do capitalismo, liberando a produção desejante de qualquer objeto, fim, princípio ou objetividade. A libido como produção geral e desterritorializada. "Freud, portanto, foi o primeiro a destacar o 'desejo tal qual', assim como Ricardo destacou o 'trabalho tal qual' e, por conseguinte, a esfera da produção que transborda efetivamente a representação" (Deleuze & Guattari, 1997, p. 395).

Entretanto, no mesmo movimento, Freud recentra e reterritorializa a libido, esvaziando sua dispersão social e fazendo da formação familiar origem e objeto da libido. A centralidade de édipo como estruturante do desejo para a psicanálise clássica é assim lida por Deleuze e Guattari, como análogos à privatização das forças do trabalho no capitalismo. Essa reterritorialização da libido pela psicanálise é parte fundamental da crítica que Deleuze e Guattari fazem a ela em o *Anti-édipo*. Tendo a ordem familiar como origem do desejo, a psicanálise não pode fazer outra coisa senão promover a castração e, consequentemente, o desejo como falta. Para a psicanálise criticada pelos autores, toda máquina social, por onde transitam e se produzem as forças desejantes, é reconduzida à ordem familiar. Para Freud, dizem os autores, "não é o pai que remete às máquinas, mas justamente o contrário" (Deleuze & Guattari, 1997, p.

392), ou seja, todo o campo social é reorganizado, lido e representado a partir da ordem familiar.

> Tento resumir todo esse movimento: os economistas ou os psicanalistas rompem com a representação objetiva e restauram uma nova forma, a representação subjetiva. Apenas descobriram uma essência desterritorializada - que já não está em relação com uma objetividade – a religa, quer dizer, a reterritorializa, não por um simples retorno, mas sob uma nova forma: nas condições da família burguesa e da propriedade privada burguesa (Deleuze, 2021 p. 152 tradução nossa).

Esse paralelismo entre o capitalismo e a psicanálise feito pelos autores acontece no início dos anos 1970 e dará origem a uma proposta "prático-teórica": a esquizoanálise, em que uma de suas marcas mais importantes é justamente um não desmembramento da economia subjetiva da economia política. Ou seja, a produção desejante atravessa o campo social e as forças vitais em ressonâncias de produção. Não há produção de valor que não passe por uma produção libidinal e vice-versa. A dimensão política do desejo parece evidente, uma vez que toda singularização é uma alteração do todo. Nesse movimento, trata-se de problematizar o universo de valor privatista, tanto da psicanálise freudiana quanto do capitalismo.

3.

No início dos anos 1980, Deleuze (1983/1985) dedica pelo menos quatro anos de trabalho a pensar o cinema e, desse trabalho, dois livros são publicados: *Imagem-tempo* (1985) e *Imagem-movimento* (1983). O cinema como forma que pensa. A imagem como coisa, como movimento em si, como tempo em si, e não como representação. Poderíamos traçar diversas pontes entre o que se delineava nos escritos dos anos 1970 com o que chega nesses livros através dos filmes. David Lapoujade (2015), quando relê a obra de Deleuze a partir da noção de movimentos aberrantes, por exemplo, pode encontrar no cinema um intenso interesse por esses movimentos sem fundamento que o cinema criou. Movimentos que se esquivam do bom-senso. Entretanto, gostaríamos de desdobrar o paralelo entre economia política e psicanálise e, assim, incluir o cinema.

A invenção do cinema, contemporânea à psicanálise, foi marcada em seus primeiros 20, 25 anos, por experiências com as imagens que

desenhavam um mundo em que as coordenadas espaço-temporais que sustentavam o que entendíamos como nosso mundo pareciam desfeitas. Foi apenas tardiamente que a história do cinema deixou de olhar para esses anos iniciais como uma mera preparação para o que viria a se consolidar a partir de 1915, aproximadamente, com os traços principais da "linguagem cinematográfica".

Em artigo de 1971, por exemplo, Jean Louis Comolli (1971) enumera os principais problemas da história oficial do cinema:

> Linearidade causal, reivindicação de autonomia é um duplo título de 'especificidade' do cinema e de modelo de história idealista 'da arte', preocupação teológica, ideal de um 'progresso' ou 'aperfeiçoamento' não somente das técnicas mais das 'formas', em suma, identificação, submissão da prática cinematográfica a uma massa de filmes feitos, já existentes, finalizados, concretos, 'obras' iguais em direito a fundar e escrever essa história, mesmo se mais ou menos 'belas' (Comolli, 1971, p. 55 tradução nossa).

A crítica de Comolli apontava para a necessidade de olharmos para aqueles primeiros anos como constituindo um cinema que não era a preparação para algo, mas como uma linha experimental que poderia ser seguida durante toda a história do cinema. Autores como Jean Mitry, por exemplo, falam do nascimento do "verdadeiro cinema" apenas a partir de 1914, quando os códigos de verossimilhança, organização e continuidade espaço-temporal estavam estabelecidos, fazendo uma leitura histórica em que a teleologia e o desejo de codificação cegam os historiadores, para os acontecimentos disparados pelos primeiros anos de experimentação.

De certa maneira, o cinema vinha a intensificar uma relação com as imagens que marcava a virada do século. George Simmel, por exemplo, em 1903 fala do "rápido agrupamento de imagens em mudança, a descontinuidade acentuada no alcance de um simples olhar e a imprevisibilidade de impressões impetuosas" (Charney & Schwartz, 2004, p. 317). Nesse artigo, Leo Charney retoma a discussão sobre o instante, próprio à modernidade e à sua potência acontecimental (ele não usa esse termo). Nesse momento, diferentes pensadores dedicam-se a pensar esses eventos artístico-imagéticos que nos colocavam diante de acontecimentos fugazes, mas com forte efeito sobre os indivíduos, eventos não pautados por uma história, por uma narrativa ou mesmo por uma representação.

Nos primeiros tempos do cinema, um dos traços principais é a experimentação dos movimentos desterritorializados. Vejamos o caso daquilo que, com frequência, foi chamado de pré-cinema. Étienne-Jules Marey, por exemplo, inventa um instrumento, uma proto-câmera de cinema, capaz de tirar algumas fotos por segundo e interromper o movimento. Ou seja, nós estamos "quase no cinema", mas o que Marey faz e o que lhe interessa era não reproduzir o movimento, e no sentido que Deleuze usa a noção de movimento, começar um outro. Isto é, no momento em que desconstrói o movimento realista, ele abre a percepção e nos permite ver o que não era possível sem a sua "câmera". Marey rejeita a ideia de recompor o movimento, isso seria realista demais, argumenta ele. O método de Marey abstrai o movimento realista para chegar a outros movimentos. Uma atenção aos pequenos desvios dos gestos, aos movimentos ínfimos. Com diz ele, "a ilusão dos sentidos desaparece, dando lugar à satisfação do espírito" (Deslandes, 1966 citado por Machado, 1997, p. 17)

Marey, antes do cinema, apontava para um dos gestos que habitaria as imagens cinematográficas durante toda a sua história: a alteração de velocidade. Acelerar, ralentar, parar a imagem: três artifícios que deslocam a imagem do mundo conhecido para abri-lo para formas de percepção estranhas, desviantes, singulares. A relação com as velocidades infinitas, como chamaram Deleuze e Guattari, essas velocidades que perderam a relação com o espaço percorrido, é muito presente no início do século XX. *Nú descendo a escada*, de Marcel Duchamp, por exemplo, é de 1912 e guarda forte relação com as experiências de fragmentação do movimento, como a de Marey. Fragmentação e recomposição. Análise e síntese. Mas, no caso, a síntese não é um retorno ao realismo, mas um corpo em que os membros se sobrepõem, se desfazem, ocupam múltiplos lugares ao mesmo tempo.

Marey, Duchamp e Muybridge abrem todo um caminho que nunca mais vai parar de voltar no cinema, em que uma transgressão, uma subversão da realidade é o gesto fundamental. Essa subversão da realidade é operada a partir de uma desterritorialização do movimento. Como escreveu Arlindo Machado,

> E mesmo depois do seu enquadramento civilizante, sob o ferro de certa ética protestante, nas mãos de Griffith e de seus conterrâneos, o cinema ficará para sempre marcado pelas suas obsessões iniciais e nunca se fará capaz de as exorcizar ou sublimar inteiramente. (Machado, 1997, p. 25).

Podemos questionar se se trata, realmente, de um enquadramento pela ética protestante ou, antes, uma codificação linguageira que contém as forças desterritorializantes dessas primeiras experiências, codificação esta mais ligada ao capitalismo mesmo, do que a uma ética de uma religião específica. De certa maneira, Deleuze acompanha as marcas desse cinema esquizo em seus livros. Os movimentos desterritorializantes, a equivocidade espacial, o desvio das enunciações centradas no sujeito, a indecidibilidade entre real e imaginário, atual e virtual etc. Todas essas marcas dos movimentos aberrantes do cinema aparecem nos estudos de Deleuze. O filósofo, entretanto, não faz um certo movimento que tem consequências. A filmografia dos trabalhos de Deleuze está centrada nos Cahiers du Cinema. Uma cinematografia cinéfila, artística, legitimada pela crítica, apesar de, certamente, ser uma cinematografia *menor*, distante dos grandes funcionamentos industriais, na maioria dos casos. O movimento que Deleuze não faz é pensar o cinema mais colado no corpo, mais próximo ao cotidiano de quem realiza. A imagem como parte de uma performance do ser, indivíduo ou grupo. Ao se distanciar dessa cinematografia, presente à época no cinema experimental, nos pequenos formatos e já no vídeo; Deleuze perde uma marca do cinema que será gigantesca nas décadas seguintes, e que faz com que o cinema se capilarize não somente como forma que pensa, como ele coloca tão certeiramente, mas como forma que vive na relação com os processos subjetivos; forma que estará presente na educação, em comunidades indígenas, militantes e, como nos interessa nesta pesquisa, no trabalho clínico.

O paralelo que Deleuze e Guattari fazem entre capitalismo e psicanálise nos ajuda a entender as consequências ético-políticas dos processos de codificação e axiomatização das forças vitais e desejantes. Ou seja, sua redução e modulação privatista, com graves consequências individuais e coletivas. Se o que produzo é trabalho imediatamente coletivo, mas a regra é a privatização, uma forte dose de narcisismo paranoico me é demandada. O cinema sofre o mesmo processo. No último século, grande parte dos processos subjetivos é atravessada pelo consumo e pela produção de imagens e sons. Hegemonicamente, essa produção voltou-se à territorialidade da ordem codificada e à hipercentralidade do consumo (propriedade privada). Quando acompanhamos as críticas à psicanálise e ao capitalismo,

é justamente porque, também nas relações dos sujeitos com as imagens, um processo de criação não afeito à centralidade da representação e do consumo pode ser imaginada.

Se entendemos a história do cinema entre forças desterritorializantes expressas pela montagem descontínua (Vertov, Godard), pelos gestos esquizos (Chaplin, Tati, Sganzerla), pelos espaços quaisquer (Ivens, Mélies, Antonioni, Akerman), pela câmera como forma de experimentação do mundo (Lumière, cinema indígena, Deligny, Cao Guimarães, Varda) precisamos, com a ajuda da esquizoanálise, colocar ênfase em um processo de criação que não passa pela ordem linguageira, codificada ou de centralidade familiar. Ou seja, enfatizar as formas que o cinema inventa, e inventou, de operar uma singularização com o que há.

O paralelismo que Deleuze e Guattari traçam entre a psicanálise e o capitalismo nos aponta para algo no método de pensar a produção subjetiva – no trabalho, na libido ou na criação artística. Trata-se de desfazer o fundamento que centraliza a produção: propriedade privada, familismo, representação linguageira e codificada.

Percebe-se, assim, que tanto a psicanálise criticada por Deleuze e Guattari, quanto o cinema hegemônico, operam um mesmo sequestro das forças desterritorializantes. Quando aproximamos o cinema da clínica, essa dupla crítica precisa se efetivar como uma práxis: 1) crítica dos processos terapêuticos centrados no desejo como falta e, consequentemente, uma crítica ao familismo capilarizado na sociedade, inclusive como forma de gozo; 2) crítica aos processos criativos pautados pela lógica da linguagem, da representação e da expressão individual, como formas de contenção dos "movimentos aberrantes".

É essa noção que David Lapoujade destaca em Deleuze e a usa para ler toda sua obra. Os movimentos aberrantes podem nos guiar se quisermos pensar os modos de como é possível olhar para processos subjetivos e não os avaliar a partir de um ideal ou de um código. Em *O que é a filosofia?* (1997), Deleuze e Guattari escrevem algo que retorna com frequência em seus escritos. A aposta político-filosófica de que é preciso acreditar no mundo. Uma crença "não propriamente na existência do mundo, mas em suas possibilidades em movimentos e em intensidades, para fazer nascer ainda novos modos de existência, mais próximos dos animais e dos rochedos" (Deleuze & Guattari, 1997, p. 99).

Notem que a crença no mundo está ligada ao movimento, movimento que não tem relação com o deslocamento, mas com a variação do todo, com a mudança, com o nascimento de novos modos de existência, em seu perspectivismo quase ameríndio, "mais próximos dos animais e dos rochedos". Esses são movimentos aberrantes, justamente porque deles operam algum desfazimento no funcionamento conhecido, automático ou, como escreve Deleuze nos livros sobre cinema, do sensório-motor. O movimento para Deleuze é aberrante, faz cindir alguma coisa, algo se quebra, algo se dá a ver e ouvir que não é controlado nem mesmo pelo artista. Marey não era um artista; mas não é ali, entre uma técnica – fuzil fotográfico –, uma decisão de artista e a realidade vivida que algo se faz? Há uma força estética e sensível que não podemos perder de vista e que aponta para uma aposta em processos subjetivos pautados por algo aberrante, estranho, desviante, no limite, irracional. Lapoujade chama isso de uma lógica Deleuziana. Uma lógica que é do acontecimento e o acontecimento sempre tem algo de aberrante e irracional. Em Deleuze, diz ele, "a lógica sempre tem algo de esquizofrênico" e completa: "Veremos que, em determinadas condições, os movimentos aberrantes constituem a mais alta potência de existir, enquanto que as lógicas irracionais constituem a mais alta potência de pensar" (Lapoujade, 2015, p. 13).

4.

Esse trajeto pareceu-nos necessário para expormos de que cinema estamos falando. E, ao apontarmos para um certo cinema, estamos também marcando as formas como ele, em potência, nos permite uma relação com a criação; um trabalho que investe a história, o campo social e a cosmologia sem uma codificação. Um cinema que pode ser pensado em sua potência esquiza e clínica. É com esse cinema que temos experimentado o que temos chamado de *Cinema de grupo.*[2]

Para que a abertura ao descontrole, à irracionalidade e aos movimentos de intensificação do desejo opere como modos de relação com a criação; o cinema de grupo aparece para nós como uma práxis atravessada por imagens esvaziadas de centralidade. Linguagem, narrativa e representação são deslocadas do centro, assim como um eu-criador ou um indivíduo-autor que emana das imagens. Os encontros dos grupos ocorrem na modalidade

online ou presencial, e acolhem uma multiplicidade de agentes: professores, terapeutas, pacientes, artistas, estudantes, profissionais da saúde etc., que semanalmente criam imagens e sons destituídos de autoria. Metodologia que nos têm colocado a possibilidade de habitar outros corpos, outros modos de ver, ouvir e criar com o cinema.

Partimos sempre de fios e nós mais ou menos frouxos que promovem uma abertura ao desejo de criar e fornecem pistas potenciais em comum a todos, para que o gesto criativo se dê. Para além de um especialismo técnico e/ou uma relevância temático-conteudista, esse conjunto de coordenadas que chamamos *dispositivos*[3] fazem chegar ao grupo criações em imagens e sons, a que assistimos e ouvimos juntos anonimamente nos encontros. Menos que obras fechadas, o que se criam são mapas sensíveis heterogêneos, que vêm à superfície e nos fazem percorrê-los. Em cada encontro, pensamos um disparador comum, de que todos os participantes compartilham, para devolver algo que criaram ao grupo.

Um plano fixo, sem movimento, feito com o celular na horizontal de um lugar qualquer na cidade, *o minuto Lumière*, dispositivo muito presente em nossas práticas. Não se trata, pois, do mais belo plano ou do mais importante discurso por trás de uma intencionalidade autoral, individual ou plástica, mas de modos de fazer circular imagens, sons e palavras, que desterritorializam as individualidades imbricadas, para potencializar o acolhimento coletivo dos processos subjetivos de *não sei quem*. Os dispositivos podem ser realizados no próprio encontro ou ao longo da semana, no dia a dia dos participantes, o que convoca o fora do grupo para agir no momento em que estamos juntos e, na contramão, coloca o grupo para agir no cotidiano de quem participa.

Uma via de mão dupla que produz afetações incessantes de uma *exterioridade*. Ao retornarem ao grupo para serem vistos/ouvidos coletivamente sem a revelação da autoria, os dispositivos já não são de ninguém e são de todos ao mesmo tempo. O fora e o dentro do grupo não param de se imbricar em uma circulação afetada pelo acaso, que coloca em movimento um circuito de forças criativas infinitas, incomensuráveis, que alteram o todo relacional que compartilhamos, por meio de uma zona de indiscernibilidade; o par eu/outro dá lugar a uma espécie de nós sem mim. Apostamos que nessas experimentações se

fabrica um território comum de relação e criação, em que a emergência de fissuras no racionalismo, na inteligibilidade e na hegemonia do sujeito, convoca e acolhe sensibilidades desviantes, não-enquadradas em padrões comportamentais, produtivistas e capitalísticos, mas que, justamente, fazem passagens para as aberrâncias, para as estranhezas, para as desmesuras de processos subjetivos não domesticados.

Grupo, para essa prática, conquanto, não se trata de um conjunto de indivíduos, mas como nos inspira belamente Lapoujade (2017) ao ler Bergson, é antes um ajuntamento de "vibrações, efeitos de ressonância, 'tonalidades' de diferentes frequências" (p. 11), durações, intensidades e potências, que mais circunscrevem uma monstruosidade, um território aberrante, em que criar e se diferenciar é possível. Menos que um coletivo de sujeitos, o que se agencia é um campo de captação, montagem e acoplamentos de forças, em que a experimentação com o cinema e os processos subjetivos se dá em afetação e atravessamentos sensíveis para a produção de um comum, a partir da heterogeneidade.

Múltiplos corpos que criam, a partir de suas diferenças, um novo corpo coabitável quando se encontram. Imagens sem centralidade, encontros sem objetivo-fim, sem funcionalidade prévia, sem um projeto para filme, mas que se deixam afetar para que algo aconteça. Não é porque não se fazem filmes que não exista cinema operante, e não é porque se fazem filmes que eles são o propósito dos encontros. Se alguma coisa se corporifica como um filme, isso não se dá de modo proposital, mas acontecimental; a abertura à imanência provocada pelos dispositivos atua como furos na realidade para o acontecimento, para a atualização de virtualidades.

Desse fundo anamórfico aberto pelos dispositivos, pode saltar um filme ou não. Do mundo e suas entradas nos encontros a partir das imagens, novos mundos são experimentados em devir. Em um dispositivo frequentemente realizado nos grupos, "A câmera não é olho": plano de 1 minuto, sem som, mobilizado pela ideia; somos inspirados por cineastas que se distanciaram do cinema como ponto de vista humano, para fazer a imagem entrar em ressonância com ventiladores, sapatos, trens, gangorras etc., fazendo surgir desse agenciamento imagens em que um devir-outro (animal, rochedo) e um modo de ver *mosquital* se instauram, e os corpos dos participantes experimentam essa atualização perspectiva como uma

outridade. Um acontecimento que se dá como "*guinada perspectiva"*, que desestabiliza a centralidade do *eu,* já que "a aparição dessa nova perspectiva desloca seu centro de gravidade", e introduz "um ponto de vista novo no psiquismo" em "efervescência de virtualidades" (Lapoujade, 2017, p. 65). O cinema de grupo, portanto, traduz-se como prática clínica de abrir novas visadas, de experimentar novos corpos e mundos que pulam do virtual e produzem dobragens, passagens e transformações dos processos subjetivos via acontecimento.

Por intermédio dessas portas abertas pelos movimentos aberrantes de um certo cinema que nossa prática se conecta. Fazemos imagens para estarmos em risco, instáveis e desconfortáveis com o que sabemos, com o que conhecemos e com os modos como percebemos as agências dessas imagens. Permitimo-nos um não-saber, uma ausência de domínio de técnicas e semânticas. Preferimos estar equivocados *a priori* a nutrir alguma certeza da eficácia de nossos aparatos; todavia, uma intuição tem nos movido e com ela estamos arriscando – transformações sensíveis nos processos subjetivos que acompanhamos ao longo dos encontros têm nos atravessado. Uma invenção com doses de angústia, de deleite, de prazer, de medo e de brincadeira, que fazem a circulação do desejo muito presente.

Os limites entre arte e clínica vão se esfumaçando com as experimentações ao longo dos encontros, e as fronteiras entre o cinema e as práticas de cuidado também. O que essa instabilidade produz de potência? Quais são as suas afetações nas interrupções e aberturas para fluxos das forças desejantes?

Em todo início de grupo, percebemos que certas tendências racionalistas, interpretativas e individualizantes surgem como forma de proteção de determinados territórios subjetivos consolidados, para frear o desconforto e a desestabilização provocados por essas frestas nas convicções. Participantes concentram suas forças em justificar, entender e explicar as criações, como se parâmetros prévios de julgamento das imagens e dos sons pudessem hierarquizar aquilo que se produz, para se manterem, assim, protegidos em regimes de codificação. Um gesto egocêntrico que tenta argumentar por diferentes caminhos quais seriam as boas e as más imagens, quais os recursos técnicos devem ser empenhados para melhores resultados, quais as intencionalidades individuais têm

de ser manejadas para se criar. Formas de centralizar um eu-criador ou um eu-crítico, que deixam de lado as imagens em si, e suas potências desterritorializantes.

Diante disso, há a necessidade de um lugar no grupo para ser ocupado por pessoas que desviem a essas edificações, com alguma experiência prévia em práticas de cinema de grupo, como um movimento de diluir tais centralismos e territórios enrijecidos; lugar esse que, provisoriamente, temos chamado de *coordenação*. Antes de reificar um saber ou uma autoridade, os coordenadores preparam-se para garantir uma abertura do grupo ao acaso e às forças desejantes, sem que a hegemonia do sujeito ou da autoria opere achatamentos na circulação da palavra e dos universos sensíveis. Os coordenadores operam uma espécie de agência para refutar monopólios racionalistas, dicotomias, dualismos e centralidades edípicas nos momentos das falas e das conversações coletivas. Eles podem ter perfis dos mais variados, porém procuram garantir que a desterritorialização da criação produza fissuras nas repetições identitárias e autocentradas, como forma de sustentar a multiplicidade do grupo. Seus modos de agir modulam práticas de cuidado, para que, no encontro, as imagens e os sons afetem os processos subjetivos em velocidades e intensidades não excessivas, e para que o mínimo território comum ofereça passagem para agenciamentos do desejo. Vejamos que não se trata de um conjunto de aulas, nem mesmo de um curso de formação e, por isso, para a coordenação no cinema de grupo não há certo ou errado, mas linhas de fuga do *mesmo,* a serem engajadas e prolongadas a partir daquilo que chega/aparece com/nos dispositivos.

Posto de outro ângulo, a coordenação cuida para que ritmos dissonantes que compõem o grupo sejam montáveis em uma velocidade razoável a ser acompanhada por todos os participantes sem atropelos, estacionamentos ou ultrapassagens perigosas que possam desfazer o grupo. Menos que uma homogeneidade de intensidades, monta-se uma rítmica de colagens, passível de acolher as desarmonias rítmicas em um território onde as imagens transitam para repousarem na heterogênese e, depois, tocarem sua viagem para o não dado, para o não sabido, mas que chegará a algum lugar no infinito, onde todos os participantes continuarão a ter lugar.

O cinema de grupo funciona, deste ponto de vista, como um ponto de pouso, de esbarrão com o caos, sem que se estacione ou interrompa o movimento e as passagens do desejo e da criação. Se no ritmo do capitalismo, da produtividade e do progresso contemporâneos a velocidade dos fluxos é insuportável, quando em relação com as imagens nos grupos, os participantes experimentam a infinitude dos processos subjetivos, exatamente por poderem habitar o intervalo, o silêncio, o interstício entre múltiplas velocidades, durações – potências que o cinema experimentou intensamente em seu fazer – por onde também passa o pensamento, e de onde eles podem sair e para onde eles podem retornar.

Um trabalho que investe o fora, o equívoco, o desvio e o campo social para as máquinas desejantes operarem transformações, justamente nesses processos subjetivos interrompidos pela repetição da lógica capitalista, familista, racionalista e linguageira, pois as imagens e a criação são convocadas para desterritorializar modos edificados de ver e de sentir. Os encontros com a heterogeneidade do grupo, portanto, abrem linhas de fuga do mundo individual, e os gestos cinematográficos permitem guinadas perspectivas que apresentam novos territórios existenciais para os participantes em afetação. Para nós, o cinema em conexão com as práticas de cuidado engaja o devir, o corpo, o desejo e o acontecimento para a erupção de monstruosidades e aberrações incapturáveis pela centralidade do sujeito.

Uma rua na imagem é a rua que um participante percorre e habita, ao mesmo tempo que, na imagem, é a rua que ele cria. A imagem da rua, quando vista coletivamente pelo grupo, não é mais aquela mesma rua, nem a minha rua, nem a sua rua; é uma rua qualquer e todas as ruas quaisquer ao mesmo tempo, passível de ser percorrida em mundos porvir, passível de ser inventada por um qualquer.

5. Referências

Charney, L., & Schwartz, V. (2004). *O cinema e a invenção da vida moderna.* São Paulo: Cosac Naify. (obra original publicada em 1995)

Comolli, J.-L. (1971, maio). Techinique et idéologie: caméra, perspective et profondeur de champ. *Cahiers du cinéma.* Paris, 230, 51-57.

Deleuze, G. (2021). *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia.* Buenos Aires: Cactus. (obra original publicada entre 1971/1973)

Deleuze, G. (1992). *Conversações.* São Paulo: Editora 34. (obra original publicada em 1990)

Deleuze, G. (1997). *Crítica e clínica.* São Paulo: Editora 34. (obra original publicada em 1993)

Deleuze, G. (2011). *Anti-édipo.* São Paulo: Editora 34. (obra original publicada em 1972)

Deleuze, G. (1983). *A imagem-movimento*. São Paulo: Brasiliense.

Deleuze, G. (1985). *A imagem-tempo.* São Paulo: Brasiliense.

Deleuze, G. (2006). *A Ilha Deserta*. São Paulo: Iluminuras. (obra original publicada em 2002)

Deleuze, G, & Guattari, F. (1997). *O que é a filosofia?*. São Paulo: Editora 34. (obra original publicada em 1991)

Deleuze, G, & Guattari, F. (1997). *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia.* São Paulo: Editora 34. (obra original publicada em 1980)

Deleuze, G.; Parnet C. (1998). *Diálogos.* São Paulo: Ed. Escuta.

Fórum Nicarágua. (2018, jan./jun.). A pedagogia do dispositivo. *Revista Devires* – UFMG, Belo Horizonte, 15(1), 149-164. Recuperado em 30/09/22 em: <https://www.devires.org/produto/revista-devires-v-15-n-1-dossie-pedagogias-do-cinema-i/>.

Fórum Nicarágua. (2020). Cinema de grupo: notas de uma prática entre educação e cuidado. *Revista GEMInIS*, 11(2), 159–164. Recuperado em 30/09/2022 em: <https://www.revistageminis.ufscar.br/index.php/geminis/article/view/546>

Freud, S. (2016). *Três ensaios sobre a sexualidade.* São Paulo: Ed. Cia das Letras. (obra original publicada em 1905)

Guattari, F. (1979). *L'inconscient machinique. Essai de schizo-analyse.* Paris: Recherches.

Guattari, F. (2006, 5 junlho). O divã do pobre: cinema e psicanálise. *Revista Contracampo.* Recuperado em 10/07/2021 em: <http://www.contracampo.com.br/15/odivadopobre.htm>.

Guattari, F. (2012). *Caosmose: um novo paradigma estético.* São Paulo: Editora 34. (obra original publicada em 1992)

Guattari, F. (2013). *Qu'est-ce que l'écosophie ?* Paris: Nouvelles Éditions Lignes.

Guattari, F. (1970). Les Vendredi de la Philosophie. *Emissão radiofônica.* France Culture, Arquivo INA.

Lapoujade, D. (2015). *Deleuze, os movimentos aberrantes*. São Paulo: N-1 edições. (obra original publicada em 2014)

Lapoujade, D. (2017). *As existências mínimas.* São Paulo: N-1 edições.

Lapoujade, D. (2017). *Potências do tempo.* São Paulo: N-1 edições. (obra original publicada em 2010)

Lazzarato, M. (2014). *Signos, máquinas, subjetividades.* São Paulo: Edições Sesc São Paulo/N-1 edições. (obra original publicada em 2010)

Machado, A. (1997). *Pré-cinemas e pós-cinemas*. Campinas: Papirus.

Notas

[1] "Si la première phase da la revolution industriel a été celle qui consistait a transformé les individues en robot, en automate, avec la parcialization du geste de travail. Maitenant, de plus en plus, dans le sein même de l'évolution de forces productives est possé le probleme de la singularité, de l'imagination, de l'invention. De plus en plus, ce que será demandé aux individues dans la production c'est d'être eux même." (*Les Vendredi de la Philosophie*. Emissão radiofônica. France Culture, Arquivo INA - 26/04/1970).

[2] A noção de Cinema de Grupo foi inicialmente desenvolvida em artigo do Fórum Nicarágua: "Cinema de grupo: notas de uma prática entre educação e cuidado". *Revista GEMInIS*, 11(2), 159-164, 2020.

[3] A noção de dispositivo foi densamente desenvolvida em artigo do Fórum Nicarágua: "A pedagogia do dispositivo", publicado na Revista *Devires,* da UFMG, 15(1), jan./jun. 2018.

Como fazer carreira em publicidade com Massumi, Shaviro e Whitehead
Cinema e acontecimento comunicacional

Wilson Roberto Vieira Ferreira[*]

Resumo

Cinema é comunicação? Ou apenas em certas circunstâncias? E, nessas circunstâncias, estaríamos diante de que natureza de evento? Um "acontecimento comunicacional"? A partir do detalhamento do conceito de "corpo cinemático" de Shaviro, da "intensidade das imagens" de Massumi e da fenomenologia de Whitehead faremos um Estudo de Caso: o evento proporcionado pela exibição do filme *How to Get Ahead in Advertising [Como Fazer Carreira em Publicidade]* (1989) para uma classe de graduação do curso de Publicidade e Propaganda. Efeitos ideológicos por meios não ideológicos (afetos, intensidades e sentimentos) seriam os resultantes dos acontecimentos comunicacionais?

Palavras-chave: Cinema; Acontecimento Comunicacional; Fenomenologia; Filosofia

How to get ahead in advertising with massumi, shaviro and whitehead
cinema and communicational event

Abstract

Could cinema provide communication? Or only in certain circumstances? And under these circumstances, what kind of event would we be facing? A

[*] Professor aposentado pela Universidade Anhembi Morumbi/SP, jornalista, Mestre em Comunicação Contemporânea (Análises em Imagem e Som), editor do *blog* "Cinema Secreto: Cinegnose", Colunista do *blog* "Luís Nassif OnLine", *Jornal GGN* e *Revista Fórum*. Pesquisador e escritor, autor de verbetes no *Dicionário Crítico de Comunicação*, pela editora Paulus (2009), organizado pelo Prof. Dr. Ciro Marcondes Filho; e dos livros *O Caos Semiótico* (2011), *Cinegnose* (2011), lançados pela Editora Paulus de São Paulo; *Bombas Semiótica na Guerra Híbrida Brasileira*" (2020) e *Cinema Secreto: Temas Gnósticos, Alquímicos e Quânticos no Cinema, Audiovisual e Cultura Pop* (2020), pela Publicações Cinegnose. ORCID: 0000-0002-3601-9315.

"communicational event"? From the details of Shaviro's concept of "cinematic body", Massumi's "image intensity" and Whitehead's phenomenology, we will make a case study: the event provided by the exhibition of the film How to Get Ahead in Advertising (1989) to a graduate class of the Advertising and Propaganda course. Are ideological effects through non-ideological means (affections, intensities, and feelings) the ones resulting from communicational events?

Keywords: Cinema; Communicational Event; Phenomenology; Philosophy

Cómo triunfar en publicidad con massumi, shaviro y whitehead

cine y evento comunicacional

Resumen

¿El cine es comunicación? ¿O solo en determinadas circunstancias? Y en estas circunstancias, ¿a qué tipo de evento nos enfrentaríamos? ¿Un "evento comunicacional"? A partir de los detalles del concepto de "cuerpo cinematográfico" de Shaviro, la "intensidad de la imagen" de Massumi y la fenomenología de Whitehead, haremos un estudio de caso: el evento que brinda la exhibición de la película How to Get Ahead in Advertising [Cómo Triunfar en Publicidad] (1989) a un graduado clase del curso de Publicidad y Propaganda. ¿Los efectos ideológicos a través de medios no ideológicos (afecciones, intensidades y sentimientos) son el resultado de eventos comunicacionales?

Palabras clave: Cine; Evento Comunicacional; Fenomenología; Filosofía.

Introdução

Assistir a um filme pode ser um acontecimento comunicacional? A princípio, essa questão pode ser supérflua, já que vivemos em uma época em que as tecnologias fílmicas estão transformando a exibição de um produto cinematográfico em um evento: IMAX, 3D, 4D e toda sorte de tecnologias que prometem imersões radicais nas narrativas fílmicas e efeitos especiais.

Isso sem falar nas experiências multimídias em projeções de filmes nos lugares mais inusitados, como terrenos baldios e depósitos abandonados, como faz o grupo "Secret Cinema" na Inglaterra, performando junto ao público as sequências do filme simultaneamente em que elas são exibidas na tela. O público é convidado a participar da própria cena – literalmente, o espectador pode imergir no filme.

As tecnologias fílmicas procuram fascinar os sentidos, arrancar do espectador respostas emocionais de uma suposta participação e interatividade. Porém, essas experiências procuram muito mais emocionar o espectador trazendo-o, como muitos críticos apontam, para o efeito de realidade, para o efeito de verossimilhança, em uma alucinatória crença do realismo de uma ilusão.

Mas essas tecnologias de imersão possibilitam de fato uma verdadeira experiência comunicativa? Podemos considerar essas duas horas de permanência em uma sala de projeção, onde é mobilizado todo o mecanismo de fascínio pelas imagens, como um fenômeno comunicacional que envolve estética e entretenimento?

Pensar o fascínio pelas imagens como mero efeito de transmissão de conteúdos regidos por uma cadeia semiótica ou ilusões que preenchem fantasias ou desejos pode ser pensado como comunicação? A discussão da percepção cinemática proposta por Massumi e Shaviro e a fenomenologia de Alfred Whitehead ajudam o deslocar a discussão desse campo da representação para a do fenômeno, do evento e do acontecimento. Mais precisamente, para o campo dos afetos, sentimento e intensidade, envolvendo em um único evento imagem, corpo, percepção e afeto.

Vamos detalhar alguns conceitos desses três autores que nos serão úteis para o nosso estudo de caso envolvendo a projeção do filme *Como Fazer Carreira em Publicidade* (*How to Get Ahead in Advertising*, Bruce Robinson, 1989) em uma sala de aula de graduação, experiência seminal no desenvolvimento do nosso projeto Cinema e Acontecimento Comunicacional

Massumi e o filme como evento

Dentro dessa discussão sobre o fascínio pelas imagens e as novas tecnologias, de imediato podemos considerar todos os ardis utilizados pelos efeitos de imersão como ilusórios: o som em *dolby* criando paisagens sonoras na mente do espectador, a cadeira que treme, o ponto focal da visão deslocado através dos óculos em 3D, os efeitos em CGI nas sequências fílmicas etc., buscam aprofundar características das imagens como a perspectiva e o anamorfismo, conhecidas desde o Renascimento, no século XVI. Em outras palavras, procuram capturar as sensações na rede da cadeia semiótica da estrutura fílmica. Narrativa, montagem,

edição e tecnologias óticas e digitais a serviço da captura de sensações intensas e pré-cognitivas.

Como aponta Brian Massumi (2002), há um duplo nível no fluxo das imagens: o nível da *estrutura* (definido linguisticamente, logicamente, narratologicamente ou ideologicamente) e o nível do *evento* – definido pela intensidade, pelo afeto. Para Massumi, há um intervalo entre o conteúdo das imagens (o nível da estrutura) e o seu efeito, a emoção provocada no espectador. Afastando a confusão comum que normalmente fazemos entre as palavras afeto e emoção, o autor argumenta que nesse intervalo estaria a materialidade da sensação, a "afecção", a concretude da experiência; o filme é visto como um médium vívido que envolveria as nossas reações corporais como desejo, medo, prazer, repulsa ou fascinação.

Massumi vai encarar o filme como um *evento* ao relacioná-lo com a intensidade de uma sensação que se oporia à qualidade das emoções como efeitos já de antemão indexados pelas imagens, cujo objetivo é criar uma convenção semiótica significante. Contrariando a crítica cinematográfica dominada pelos referenciais da semiótica e psicanálise que interpretam o filme através de uma cadeia de signos de mediações ou de desejos ilusoriamente realizados, Massumi propõe um enfoque "materialisticamente incorpóreo": estudar o processo antes da codificação, o intensivo antes do extensivo (Bergson), o afeto antes da cognição.

O gênio das imagens estaria não em um olhar que observa à distância imagens de objetos que daria ao sujeito um prazer de voyeurístico ou de possessão, mas no envolvimento visceral do corpo, isto é, de um olhar materializado em um corpo que sente, respira, pulsa, se movimenta e se desloca. As "intensidades" das imagens afetariam esse corpo em sensações pré-cognitivas que, mais tarde, aprisionadas pela mediação dos sistemas semióticos, darão o conteúdo às emoções traduzidas em qualidades convencionalmente fixadas.

Essa abordagem de Brian Massumi sobre as imagens tanto no cinema quanto no audiovisual são importantes por trazerem a discussão do cinema do campo linguístico-semiótico da estrutura para o campo da fenomenologia do acontecimento: o que determinaria todo o regime visual seria essa bifurcação entre corpo e mente marcada por intensidades e sensações que são diariamente potencializadas pela mídia de massa,

mas posteriormente inibidas por "limitações que são parte e parcela dos mecanismos culturais e políticos das mídias" (Massumi, 2002, p. 43).

Em outras palavras, a novas tecnologias de produção e exibição cinematográfica capturariam essas intensidades e sensações corporais resultantes do fascínio pelas imagens para inseri-las nos efeitos de realidade, a materialidade das sensações transpostas em estruturas e abstrações.

Shaviro e afecção na percepção cinemática

Steven Shaviro expõe a afecção na percepção cinemática de forma bem clara ao distinguir entre o efeito de realidade e a fascinação dos sentidos com o breve exemplo da sequência de um filme de Godard, *Les Carabaniers*, em que um jovem vai pela primeira vez ao cinema. Lá, vê a célebre sequência dos irmãos Lumière da chegada do trem à estação:

> A reação do jovem não foi – como se supunha – que saísse correndo dali, mas apenas cobriu seus olhos com as mãos. Ele não foi afetado por alguma suposta verossimilhança da representação pelas imagens, mas pela sua visceral insistência e movimento. O trem se dirigia diretamente para ele, mas claro que não para a cadeira onde estava, mas para a sua linha de visão (...) a reação do jovem não pode ser creditada à crença em um realismo alucinatório. Seu elevado envolvimento com a imagem é mais no sentido do estímulo direto do nervo ótico, ignorando completamente as faculdades cognitivas e reflexivas (Shaviro, 2006, p. 33).

Para Shaviro, a experiência de assistir a um filme é concreta, imanente e pré-reflexiva. Muito próximo ao conceito de "efeito de choque" de Walter Benjamin, o autor fala de um "novo automatismo da percepção" em que somos confrontados e assaltados pelo fluxo de sensações que não podem ser associadas a presenças físicas ou traduzidas em abstrações.

Segundo Shaviro, o ponto crucial da percepção cinemática é que, ao contrário do teatro, onde há a presença e a identificação, no cinema já teríamos uma arte "alienada" e "sem aura". Por ser uma percepção baseada na bifurcação de imagens caracterizada tanto pela ausência (as imagens são fantasmagorias projetadas em uma tela plana) e presença tátil (elas nos atingem fisicamente) as técnicas suplementares não provocariam mais nenhum tipo de alienação, mas de apropriação dessa intensidade imagética.

O "efeito alienação" já é um pressuposto do espectador com a antiteatralidade da representação cinemática. Por isso, para Shaviro, o filme mais manipulador ou propagandístico basear-se-ia menos no convencimento ideológico e muito mais na calculada resposta psicológica da materialidade do corpo.

E o que seria essa "intensidade da imagem" de Massumi ou essa "atividade concreta" e "antirreflexiva" em um filme, segundo Shaviro? Baseando-se em Blanchot, Shaviro faz uma distinção entre a percepção natural e a cinemática. Na primeira, teríamos a "metafísica da presença": ver implica em distância, decisões que causam separação em relação ao objeto. Implica em atividade e poder para o sujeito. Ao contrário, na percepção cinemática o poder do ego é rompido até o ponto da fascinação, em que a distância e a atividade do sujeito desaparecem. A passividade do sujeito é levada até o ponto do automatismo.

Percepção, corpo e afecção

A percepção cinemática torna-se uma afecção física, intensificação e desarticulação da sensação corporal. Quando assisto a um filme, não há "identificação" com o protagonista ou com o seu olhar no sentido psicanalítico, que os teóricos chamam de olhar "omnivoyeurístico" para a câmera. É mais o caso de que eu sou trazido para um contato íntimo com as imagens na tela por um processo de *mimesis* e *contágio.* (Shaviro, 2006, p. 52).

A mimesis e o contágio pelas imagens resultariam em "similaridades não sensuais" que não podem ser reduzidas aos cânones do significado e da representação. Com isso, Shaviro constrói um novo perfil de espectador, como não mais aquele que procura na identificação e no voyeurismo a satisfação de desejos de possessão, plenitude, estabilidade e segurança. Agora, esse espectador vive uma convergência tátil com as imagens, em que ancora o seu desejo na percepção e em um corpo agitado e fragmentado.

Um sujeito distraído, fascinado e passivo. E por que essa descrição tão passiva e masoquista do espectador? Partindo de Deleuze (1985), que sugere que o corpo pode ser definido como conjunção de forças dotada de uma capacidade de ser afetado (afetividade, sensibilidade e sensação), o corpo torna-se uma força ativa e afirmativa: ele não quer se autopreservar,

mas atingir o seu limite. O corpo cinemático teria mais do que uma paixão pelo desequilíbrio ou desapropriação: ele se tornaria algo perigoso para ser fixado e limitado nas fronteiras estreitas de um ego estabilizado pelos regimes semióticos da estrutura fílmica. O corpo potencializa os afetos e as excitações a um ponto de sobrecarga sensorial, levando a si mesmo ao limite: o desejo de conhecer sua própria transmutação.

A reação a esse masoquismo e excesso descrito por Shaviro é o desejo por possessão e apropriação, mecanismos de defesa do ego no sentido da capitalização dos mecanismos de restrição, poder e dominação.

Voltando a Massumi, essa intensificação das sensações que conduzem à desarticulação corporal na percepção cinemática é potencialmente progressista, mas, por outro lado, é a base da economia das imagens e informação no capitalismo tardio: cortes e interrupções endêmicas nas imagens como os cortes rápidos dos *videoclips* e comerciais de TV, os cortes produzidos através da programação pelo efeito *zapping* do espectador, o bombardeio diário de fragmentos de imagens pelas mídias, a incongruente justaposição de informações ao surfar na Internet etc.: "Em todo lugar há cortes, suspense – incipiência. Virtualidade, talvez?" (Massumi, 2002, p. 42).

Portanto, tudo seria questão menos de imposição ideológica ou persuasão e muito mais de indução e transindução, "transmissão de uma força potencial que não pode ser sentida, simultaneamente repetida, capacitadora e neutralizadora das limitações seletivas dos aparatos de atualização e implantação" (Massumi, 2002, p. 43). Por isso, o poder das imagens estaria na sua capacidade de transportar forças de emergência, como se fossem veículos para potencializações e transferências. Imagem no capitalismo tardio seria um potencial inibido.

Como o cinema pode ter um tão poderoso efeito de realidade se ele é manifestamente irreal, questina Shaviro. Não há objetos, mas apenas projeções. É de uma só vez intenso e impalpável; suas imagens são ao mesmo tempo dotadas de literalidade e vazio.

A fenomenologia de Whitehead

Talvez a fenomenologia de Alfred Whitehead possa nos fornecer alguns conceitos que ajudem a responder a essa questão levantada por

Shaviro, dentro dos nossos propósitos de estudos do cinema como acontecimento comunicacional.

Para Whitehead, o devir é um processo em que várias entidades se tornam uma só a partir de uma pluralidade disjuntiva. A conjunção dessas unidades forma o novo, a "concrescência". A concrescência seria uma conjunção em que uma nova composição surge a partir das antigas. Nesse universo Whiteheadiano, a palavra percepção é substituída pela preensão. Todos os objetos se transformam em entidades por meio de preensões mútuas através do tempo, criando eventos que nascem e "morrem", isto é, irão se transformar em dados (*datum*), quantidades discretas, singularidades que em qualquer ocasião subsequente pode ser apropriada para se transformar em um novo processo de autocriação.

Mas esses objetos atuais que se preendem mutuamente são atualizados em acontecimentos (conjunção e concrescência) por meio da ingressão dos chamados "objetos eternos", isto é, o modo particular como as potencialidades dos objetos eternos é realizado em um objeto atual. Os objetos eternos seriam qualidades sensórias de cor, forma, táteis, qualidades morais etc. Embora sejam abstrações, elas só podem se realizar na concrescência. Nesse processo de autocriação do acontecimento, os objetos atuais fazem uma seleção entre as potencialidades oferecidas a elas pelos objetos eternos.

Esses objetos eternos, como potencialidades que ingressariam nas entidades atuais para criar conjunções e acontecimentos, lembram muito a precessão da intensidade, afeto e afecção física descritos por Shaviro e Massumi. Isto é, a intensidade das imagens e o seu poder em criar um acontecimento comunicacional estaria nesse momento de ingressão dos objetos eternos na percepção cinemática e a admissão ou rejeição pelo sujeito dessas potencialidades nos seus sentidos.

Ao apresentar as categorias do seu esquema de especulação filosófica, Whitehead, no livro *Process and Reality,* oferece-nos um conjunto de 27 categorias de explicação que poderiam ser aplicadas como um roteiro de análise e das quais são destacadas:

> (vii) Que um objeto eterno pode ser descrito em termos de potencialidade em ingressar no vir-a-ser das entidades atuais; e essa análise unicamente revela outros objetos eternos. Ele é puro potencial. O termo "ingressão" refere-se ao modo particular no qual a potencialidade de um objeto

> eterno é realizada numa particular entidade atual, contribuindo para a definição daquela entidade atual.
> (viii) Que descrições são requeridas para uma entidade atual: (a) uma na qual é analisada a sua potencialidade para "objetificação" no vir-a-ser de outra entidade atual, e (b) outra no qual é analisado o processo no qual se constitui seu próprio vir-a-ser.
> (xix) Que o *como* uma entidade atual *se torna* constitui o que essa entidade atual é; dessa forma as duas descrições de uma entidade atual não são independentes. Seu "ser" é constituído pelo seu vir-a-ser. É o "princípio do processo".
> (x) Que a primeira análise de uma entidade atual, nos seus mais concretos elementos, releva ser uma concrescência de preensões, no qual se originou o processo de vir-a-ser. Todas as análises posteriores são análises de preensões. Análise em termos de preensões é denominada "divisão".
> (xi) Que cada preensão consiste de três fatores: (a) o "sujeito" que é preendido, a saber, a entidade atual na qual aquela preensão é um elemento concreto; (b) o *datum* que foi preendido; (c) a "forma subjetiva" que é o *como* aquele sujeito preendeu o *datum.* (Whitehead, 1978, p. 22).

Aplicando a fenomenologia de Whitehead ao estudo do acontecimento comunicacional no cinema, poderíamos observar na exibição de um filme para um público as potencialidades de "objetificação" – a capacidade da afecção das entidades eternas que ingressaram no "objeto atual" (o filme) nos espectadores. Acompanhando a fenomenologia whiteheadiana, prestaríamos a atenção nos sujeitos preendidos pelo filme (afetos e intensidades), o *datum* preendido (dados passados que envolvem tanto os objetos eternos do filme, sinalizações e informações como os dados da própria biografia individual do espectador) e a "forma subjetiva" da preensão – as "emoções" no sentido determinado por Massumi, como vimos anteriormente.

E observar se o resultado dessa trajetória foi o acontecimento comunicacional entendido como o encontro da narrativa fílmica com a biografia individual, resultando em efeitos de ruptura, quebra de padrões e constituição de novos sentidos.

Estudo de caso

Filme *Como Fazer Carreira em Publicidade*
(*How to Get Ahead in Advertising*, diretor: Bruce Robinson, 1989)

Exibido para alunos de terceiro semestre da graduação de Publicidade e Propaganda, da Universidade Anhembi Morumbi, no dia 04 de junho de 2014, sala 528. Horário: 19h30 às 21h00, 34 alunos.

Sinopse:

No mundo da publicidade inglesa, Dennis Bagley (Richard E. Grant) é um *yuppie* com alfaiataria impecável e fama de gênio. Arrogante e com uma rotina de luxuosos jantares para amigos promovidos pela sua esposa Julia na casa de campo nos arredores de Londres, inexplicavelmente Bagley tem um súbito bloqueio criativo para uma campanha de creme para espinhas. O prazo final para a apresentação se aproxima, a empresa do creme ameaça retirar a conta da agência com os seguidos adiamentos. Bagley entra em pânico, não consegue dormir, fica paranoico: "não pensarei mais em grandes espinhas, espinhas ocultas ou espinhas de garotas gordas", repete como um mantra em sua cabeça, mas nada adianta. Começa a ficar cada vez mais agressivo e histérico até o colapso mental.

Munido de escova e sabão, nu e apenas com um avental, pretende "limpar" todas as marcas da Publicidade da sua casa. E mais, decide eliminar o mundo publicitário da sua vida, pedir demissão e denunciar para o mundo como o "Big Brother" invadiu nossas casas através da TV. Mas tudo se complica ao descobrir que desenvolve uma enorme espinha no seu pescoço e que ela começa a falar e ficar fisionomicamente cada vez mais parecida com ele. A espinha é rude, desbocada, ameaçadora, ou seja, exatamente o Bagley que ele começou a odiar em si mesmo.

As discussões entre a espinha e Bagley são impagáveis: ela o acusa de "comunista" por preferir trens aos automóveis poluidores e que não deixará Bagley destruir as conquistas da civilização, tais como "a liberdade de mercado e de decisão do consumidor".

Mas a espinha do pescoço de Bagley tem um projeto sinistro: crescer até substituir a cabeça, que será extraída cirurgicamente. Dessa forma, a espinha tomará o controle para pôr em prática táticas ainda mais radicais de Propaganda e Marketing e resolver de vez a campanha do creme para espinhas. E, de quebra, ainda engravidar Julia para que tenha um "bebê-espinha".

Justificativa:

O filme foi escolhido por ter um conteúdo disruptivo e provocador, principalmente para alunos de um curso de graduação em Publicidade e Propaganda. Esse filme já possuía um histórico de exibições anteriores nesse mesmo curso e em todas elas o filme foi acompanhado por reações extremas entre os alunos, seja de ofensiva indiferença (o tema simplesmente

não interessava e o aluno se retirava, mas a reação em si já representava uma atitude de repulsa ao tema do filme), indignação (sentia-se ofendido pelo filme "ridicularizar" a profissão escolhida pelo aluno) e apoio intelectual à visão crítica da publicidade e da sociedade de consumo.

Propositalmente, o filme não foi programado ou avisado aos alunos com antecedência. Como última aula antes da semana de provas, os alunos esperavam do professor uma aula de revisão. O propósito foi o de criar uma surpresa, principalmente pelo fato de o filme ser desconhecido para todos os alunos. Dessa forma, minimizaria a possibilidade de criar mecanismos de defesas, predisposições ou resistência ideológica ou de gosto. Esperávamos que tudo isso surgisse durante a exibição do filme.

Outro motivo da escolha do filme é pela sua narrativa não realista. Seguindo a terminologia Deleuziana, ao se preocupar menos com a linearidade causa-efeito, acaba introduzindo planos autônomos de causalidade incerta, dando às imagens a liberdade de expressar afetos (imagem-sonho, memória e cristal). Rompendo com o hábito da resolução do filme realista, a experiência disruptiva do acontecimento comunicacional pode ser favorecida.

Evento e preensões

Novas entidades tornam-se como tais ao preender outras entidades. Cada evento é preensão de outro evento. O espaço e o tempo da recepção do filme foram um evento por possuírem um nexo definidor, por herdarem *datas* uns dos outros (alunos presentes com laços pragmáticos – passar no curso – ou afetivos – amizade ou concorrência) e do passado (seus *datas* biográficos e o próprio filme, evento de 1989 sendo acolhido naquela noite em 2014).

Todos ali acolheram as entidades atuais (filme, seus colegas presentes, sala de aula, espaço e tempo), o que possibilitou uma ocasião para estabelecer um nexo definidor, isto é, um momento de abertura a preensões das heranças ou dados.

Acolhendo e rejeitando dados

Durante a projeção do filme, verificamos dois tipos de comportamentos dos alunos: ativo e passivo. Como narrativa não realista, o filme não estabelece relações de causalidade de uma narrativa clássica que, na visão

de Shaviro, não concede ao espectador o prazer do voyeurismo, possessão e apropriação. Em outras palavras, não dá ao espectador o prazer da atividade, domínio e segurança. A reação de muitos alunos foi inclinar-se na direção dos seus celulares, conectar-se à Internet e retirar-se do evento por meio do ciberespaço. Isso significa que não só a mente, mas também o próprio corpo (fonte do afeto) é desmaterializado por meio do espaço e tempo virtuais de interação, domínio e atividade.

Muitos alunos, principalmente sentados mais à frente, se entregaram à narrativa fílmica, em primeiro lugar intelectualmente – demonstrado fisicamente pela postura do corpo "fechado" (pernas e braços cruzados), até a sequência em *packshot* (objeto eterno, como veremos a seguir), em que a afecção da sequência faz definitivamente o espectador render-se à passividade, à entrega, ao abrir-se às afecções – corpo posturalmente desequilibrado, afundado na carteira, pernas esticadas e o corpo pendendo para um lado.

Objetos eternos

A intensidade ou afecções de planos e sequências surge tanto da mitologia que envolve o tema das espinhas (a gordura e o creme) como de uma ironia visual explorada pela fotografia: embora o filme seja crítico à publicidade, a fotografia explora a experiência sinestésica do *packshot*, aplicada largamente nos filmes publicitários no momento da apresentação dos produtos – sequências em que os *frames* são captados em altíssima definição. E o movimento em *slow motion* é conseguido com o dobro de *frames* da filmagem convencional. Texturas, superfícies, o frescor das pétalas da flor de um vaso que cai, maciez, umidade etc. são sentidos visualmente, criando uma relação sinestésica da totalidade do corpo com o movimento dos objetos em um plano. Nas sequências cruciais do filme – a descoberta através do espelho do banheiro de que a espinha que crescia no pescoço tenta se comunicar com o protagonista, o psiquiatra que o persegue no jardim da residência, entre outras.

Gordura, cremes antiacne, mostarda de Dijon (usada no tratamento da espinha), o Ketchup com o qual a cabeça-espinha se empanturra e se lambuza ao subjugar a cabeça do protagonista são qualidades visuais, sinestésicas e imaginárias (os significados mitológicos da gordura – não refrescante, excessivamente suave e tendendo ao artificial e, ao

mesmo tempo, veiculando a ideia de nutrição e saúde – Cf. Barthes, 1980) exploradas por todo o filme como afecções que, entre os alunos, produziram sentimentos e emoções positivos e negativos – nojo, asco, repulsa, indignação ou perplexidade, fascínio, surpresa, riso e escárnio.

Concrescência e acontecimento comunicacional

Para dois alunos (que chamaremos aqui de Henrique e Lucas), o filme produziu a concrescência (em que várias entidades presentes naquele evento formaram uma constelação, criando sentido, o novo) e que, para o propósito deste *paper*, tem a ver com o encontro da narrativa fílmica com a biografia individual.

Após as luzes se acenderem, Henrique ficou em silêncio e ensimesmado, embora fazendo parte de um grupo que, ao longo do filme, trocava algumas observações sobre a narrativa fílmica.

Em outro extremo da sala de aula estava Lucas, com o rosto visivelmente ruborizado e que se pôs a travar uma intensa conversa com outro grupo.

A aula terminou e Lucas veio conversar comigo, junto com o grupo do qual participava. Lucas foi direto, e disse que iria abandonar o curso de Publicidade para fazer o de Cinema, e o disse sob as opiniões contrárias dos seus amigos. Visivelmente agitado e estimulado pelo filme, disse que sempre quis fazer Cinema, mas desistiu por ser um curso muito caro. Mas a engenhosidade narrativa... a cabeça-espinha que falava... a bela fotografia e, sobretudo, um filme produzido pelo ex-Beatle George Harrison. Saiu daquela aula, firmemente decidido em dar uma guinada na sua vida acadêmica.

Enquanto isso, Henrique aguardava à distância terminar minha conversa com o grupo de Lucas. Aproximando-se, veio consultar-me sobre como, dentro do curso de Comunicação, ele poderia dar o primeiro passo para a atividade de pesquisador e conselhos para montar um projeto de pesquisa em iniciação científica. Para Henrique, o conteúdo crítico do filme teria ido ao encontro da sua insatisfação pessoal/profissional: disse que trabalhava em uma atividade técnica de Marketing em uma empresa, distante do seu principal inte-resse: a pesquisa acadêmica.

Henrique e Lucas saíram daquela aula transformados: algo no filme fez os seus dados biográficos atuais entrarem em uma conjunção com os dados

que vinham de 1989 através do filme. Henrique afirmou que o conteúdo crítico do filme e as linhas de diálogo críticas ao sistema capitalista fez despertar nele a paixão pela pesquisa, enquanto Lucas ficou fascinado com a arte e a linguagem experimental do filme, despertando a sua paixão pelo cinema. Henrique foi afetado pela forma; Lucas, pelo conteúdo.

Considerações finais

Esta pesquisa, ainda incipiente, necessitaria de observações e entrevistas mais aprofundadas para buscar como as afecções foram causas de uma conjunção eficiente. Nas respostas dos alunos estão evidentes apenas os sentimentos e emoções pelo fato de o filme ter se transformado em um suporte expressivo das suas insatisfações pessoais.

Seria importante compreender a articulação entre as sinalizações (dados e objetos eternos) do filme, informações transmitidas pela estrutura semiótica do filme (rebatidas no repertório dos receptores em sentido aditivo) e a comunicação (ruptura com os dados herdados e a criação de novas entidades atuais, no sentido de Whitehead).

Nesse ainda incipiente estudo de caso, podemos afirmar que de fato houve comunicação, acontecimento, ruptura de padrões. Uma semana depois, na aula seguinte, Lucas e Henrique ainda repercutiam o impacto das impressões provocadas pelo filme nas decisões de mudanças nas suas trajetórias acadêmicas.

A questão a ser respondida após esse estudo de caso é entender o momento decisivo do encontro entre a narrativa fílmica e a pessoal. E como o afeto e os objetos eternos ingressam nesse encontro, possibilitando o surgimento de novas preensões que repercutem após o acontecimento comunicacional.

Referências

Barthes, Roland (1985). *Mitologias*. São Paulo: Difel.

Deleuze, Gilles (1985). *Cinema 2: a imagem-tempo*. São Paulo: Brasiliense.

Massumi, Brian (2002). *Parables for the Virtual*. Duke University Press.

Shaviro, Steven (2006). *The Cinematic Body.* University of Minnesota Press.

Whithead, Alfred N (1978). *Process and Reality.*N. York: The Free Press.

Desrostificação e nomadopolítica em *Bla Bla Bla* (1968), de Andrea Tonacci

Amanda Souza Ávila Lobo[*]
Milene de Cássia Silveira Gusmão[**]

Resumo

Este texto é fruto de parte da pesquisa de doutorado em que buscamos defender, nas três primeiras produções do cineasta Andrea Tonacci, um nomadismo do pensamento, haja vista que, com suas imagens fílmicas, ele realiza um esforço de criação que foge ou faz fugir os mecanismos de poder e controle, optando pelo que vai além da opinião, dos clichês e da conservação, buscando doar um caráter revolucionário e minoritário à sua arte, possibilitando maquinar e construir junto a sua imagem novos sentidos, por meio da promoção do encontro capaz de fazer explodir as forças intensivas e ativas uma vez presentes nelas. Aportamo-nos no média-metragem *Bla Bla Bla* (1968), de forma a buscar perceber como, nesta película, Tonacci realiza movimentos inventivos de desrostificação, capazes de denunciar o esgotamento de um rosto político e abrir a sua imagem a novas possibilidades, realizando, com isso, uma nomadopolítica, atitude típica de um cinema-menor.

---

[*] Doutora no Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (PPGMLS/UESB). Mestre em Memória pelo mesmo programa. Técnica Universitária na Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB). Integrante dos Grupos de Pesquisa: Cinema e Audiovisual: Memória e Processos de Formação Cultural (UESB) e Cultura, Memória e Desenvolvimento (UNB).

[**] Doutora em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Professora Titular da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia atuando no curso de graduação em Cinema e Audiovisual e no Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade (UESB). Coordenadora do Mestrado Interinstitucional em Memória: Linguagem e Sociedade (convênio UESB/IFMA). Líder do Grupo de Pesquisa em Cinema e Audiovisual: Memória e Processos de Formação Cultural. Pesquisadora do Grupo de Pesquisa Cultura, Memória e Desenvolvimento (CMD/UnB). Integrante da Rede Latino Americana em Educação, Cinema e Audiovisual – Rede Kino.

Palavras-chave: Andrea Tonacci, *Bla Bla Bla*, desrostificação, nomadopolítica, cinema-menor.

Defacement and nomadopolitics in *Bla Bla Bla* (1968), by Andrea Tonacci

Abstract

This text is the result of part of the doctoral research in which we seek to defend, in the first three productions of filmmaker Andrea Tonacci, a nomadism of thought, because with his filmic images, he makes an effort of creation that escapes the mechanisms of power and control, opting for what goes beyond opinion, clichés and conservation. Thus, he gives a revolutionary and minority character to his art, making it possible to machine and build new meanings together with his image. Based on his film Bla Bla Bla (1968), we will seek to understand how Tonacci carries out inventive movements of defacement, capable of denouncing the exhaustion of a political face and opening his image to new possibilities, thus realizing a nomadopolitics, a typical attitude of a minor cinema.

Keywords: Andrea Tonacci, *Bla Bla Bla*, defacement, nomadopolitics, minor cinema.

Desfiguración y nomadopolítica en *Bla Bla Bla* (1968), de Andrea Tonacci

Resumen

Este texto es el resultado de parte de la investigación doctoral en que buscamos defender, en las tres primeras producciones del cineasta Andrea Tonacci, un nomadismo de pensamiento, ya que con sus imágenes fílmicas realiza un esfuerzo de creación que huye o hace huir de los mecanismos de poder y control, optando por lo que va más allá de la opinión, de los clichés y de la conservación, buscando dar un carácter revolucionario y minoritario a su arte, posibilitando la construcción de nuevos significados junto a su imagen. A partir de su mediometraje Bla Bla Bla (1968), buscaremos comprender cómo, en este filme, Tonacci realiza movimientos inventivos de desfiguración, capaces de denunciar el agotamiento de un rostro político y abrir su imagen a nuevas posibilidades, realizando así, una nomadopolítica, actitud típica de un cine menor.

Palabras clave: Andrea Tonacci, Bla Bla Bla, desfiguración, nomadopolítica, cine-menor.

Tonacci é um cineasta ítalo-brasileiro, considerado pela fortuna crítica como pertencente ao período do cinema marginal, tido para nós como um pensador nômade e da contracultura, por escorregar sobre as codificações institucionais, legais, contratuais, realizando seus primeiros filmes de modo autoral, usando de baixo orçamento, chegando a dizer, em entrevista realizada em 2005, à *Revista Contracampo*:

> [...] não faço um filme para passar no cinema e dar dinheiro. No fundo, me interessa que esse filme interfira em alguma coisa, provoque alguma coisa, senão uma reflexão, um momento de dúvida, um momento de questionamento seja ele qual for. O que quer dizer isso? Basta esse espacinho na cabeça de alguém, que não seja uma certeza que algo, então, torna a viver. Quando você tem a certeza, pára, a coisa morre. A palavra não é morre, é pára, estaciona (Tonacci, 2005, s/p).

Vemos, portanto, com essa fala, que provocar o pensamento, colocando-o em movimento contínuo de invenção, é um dos critérios eleitos para sua criação. E isso é alcançável por uma série de procedimentos que faz com que a sua imagem saia do mecanismo da representação e da recognição, se aproximando da expressão de uma nomadopolítica[1]. Isso porque Tonacci cria sem submeter-se às exigências ou colocar-se a serviço do Estado e da moral sedentária, afirmando a força plástica da sua imagem, pois, como nômade, realiza um cinema-menor[2], sabendo que:

> [...] produzir imagens é muito mais inferir sentidos na realidade do que formatar produtos idealmente pré-vendáveis. [...]. Acredito que hoje já sabemos, consciente e fisicamente, que devemos entender o mundo mais como partes de um processo pensante em acelerada transformação, do que na defesa da rigidez de normas e valores fixos e partidários (Tonacci, s/d).

Para tanto, realizará o que chamaremos de movimentos nomádicos ou nomadologias da imagem, de forma a fazer uso de procedimentos audiovisuais que não se prendem às formalizações clássicas e habituais da imagem orgânica, tanto naturalista quanto realista, feitas com a convicção de que a função do cinema é imitar a realidade; as extravasando por meio da experimentação, fará a ruptura com os critérios constituintes do cinema narrativo e prosaico, que atua pelo uso das conjunções visuais e sonoras ou de suas oposições explicativas. Contrariamente, instituirá uma poética na

imagem, capaz de torná-la aforismática[3], com o uso dos paradoxos e das ambiguidades. Nesses termos, realizará um cinema capaz de subverter a lógica da representação estatal e mercadológica, apresentando a revolução – na forma e no conteúdo do enredo cinematográfico – por intermédio de um devir-revolucionário[4] não comprometido com os modelos padronizados.

Desta feita, trazemos como proposta uma experimentação junto a *Blá,Blá, Blá* (1968), média metragem tonacciano, buscando perceber como neste filme ele segue a via do pensamento nomádico, apresentando um esforço de problematização da construção do rosto (*close*)[5] no cinema e na sociedade, perpassando por suas relações de funcionalidade, que envolvem regimes estratificados de significância e subjetivação.

É preciso i frisar que Tonacci realiza um esforço em apresentar um esgotamento e/ou esvaziamento do discurso político, instituindo seu limite e sua crise de sentido, por meio do forte uso do primeiro plano. Para tanto, observaremos o trabalho realizado por este diretor entre os *opsignos* e *sonsignos*[6], que implicam a exposição desse rosto no *close*, sua relação com os componentes internos e externos, seu enquadramento espacial, sua relação com o som, a luz e o tempo fílmico, buscando daí extrair um possível entendimento relacional entre os movimentos tonaccianos de invenção cinematográfica e suas implicações políticas. Faremos as análises baseando-nos nos estudos dedicados ao pensamento do cinema de Gilles Deleuze, presentes na obra *A imagem-movimento* (1983), e nos aportaremos também na obra *Mil Platôs* (1980), vol. 3, de Gilles Deleuze e Felix Guattari, quando estes discorrem sobre a rostidade.

A máquina de rostidade e o *close*

Consoante Deleuze e Guattari (1980/2012a), o rosto constitui-se por uma máquina abstrata, formada por um sistema de códigos que envolve dois eixos: significância e subjetivação. A significância está associada à linguagem, ou seja, àquilo que permite dizer que alguém seja algo, àquilo que a modela, enquanto a subjetivação compreende a construção subjetiva para a qual fluem as significações, fundamentando-as. Por sua vez, estes eixos pressupõem duas semióticas mistas, compostas por aquilo que eles compreendem como muro-branco e buraco-negro.

O muro-branco define-se enquanto superfície de inscrição e contorno que produz significância, delimitando a rede do regime de signos a que se está submetido. Muitas vezes, essa inscrição atrela-se a regimes de interpretação que codificam o rosto segundo o centro da significância e mutilam as possibilidades de novas conexões que eles podem fazer. Já o buraco-negro mostra-se enquanto micromovimentos intensivos de expressão do desejo, que tendem a produzir a subjetivação. Por vezes, essa subjetivação atravessada pela linguagem se torna absorvente, submetendo toda multiplicidade do corpo ao rosto enquanto principal veículo de interação, deixando de ser criadora. Quando isso ocorre, se diz que há uma sobrecodificação do corpo pelo rosto.

As combinações entre o muro-branco e o buraco-negro se dão de muitas maneiras, operando por ordem de razões. Portanto, um rosto é fruto do cruzamento *muro-branco-buraco-negro*, que constitui um dispositivo, "cujos traços significantes são indexados nos traços de rostidade específicos" (Deleuze & Guattari, 1980/2012a, p. 36). Sobre esse aspecto, continuam os autores:

> O rosto não é um invólucro exterior àquele que fala, que pensa ou que sente. A forma do significante na linguagem, suas próprias unidades continuariam indeterminadas se o eventual ouvinte não guiasse suas escolhas pelo rosto daquele que fala (Deleuze & Guattari, 1980/2012a, p. 36).

Logo, longe de ser algo idealizado, o rosto mostra-se como um produto político, estético, cultural e social compreendido no acordo tenso existente entre os dizíveis e os visíveis, em luta agônica com as relações de poder, transbordando e implicando as questões macro e micropolíticas. Assim, para Deleuze e Guattari, a máquina abstrata rostifica, delimita uma organicidade para uma multiplicidade e define um modelo central a partir do qual os demais rostos se relacionarão por hierarquias de proximidade e semelhança, excluindo os desviantes: "A máquina de rostidade [...] procede ao quadriculamento prévio que torna possível discernir elementos significantes e efetuar escolhas subjetivas. [...] não é um anexo do significante e do sujeito, ela lhes é, antes, conexa e condicionante" (Deleuze & Guattari, 1980/2012a, p. 53), criadora de traços individualizantes, produtora de funções e deveres, estabelecedora

das distinções e relações sociais. Nesse processo, fica claro que a produção do rosto é padronizada por relações também panfletárias e, por vezes, ancorado em propagandas publicitárias, partidárias e comerciais que capturam os afetos, subjugando o corpo ao *socius*, compreendido pelos autores como o rosto social consensualmente aceito.

Há, no entanto, uma outra condição de apresentação e tensionamento dessa máquina de rostidade apresentada pelos autores, que se trata de um processo de desrostificação, ou seja, de destruição dos rostos representativos e "clicherizados". Esse processo é disparado pela máquina abstrata de mutação, que atua na ruptura do muro da significância e na fissura do buraco da subjetivação, elevando esse rosto a um estado de assignificância e dessubjetivação, quebrando com o organismo criado pela máquina de rostidade. É um processo que sinaliza um devir do rosto, sob a condição do seu desfazimento e destruição.

No cinema, esses processos de rostificação e desrostificação se dão por meio de um jogo entre o *close* e a profundidade de campo, bem como pelo vínculo associativo que o rosto estabelecerá com as demais imagens que lhe seguem, de modo a oferecer-lhe ou não as condições de individualização, com atos de comunicação e meios de socialização, operacionalizados na montagem, levando o espectador a se guiar ou a se atordoar por vozes e expressões gestuais. Deleuze, em mais uma intercessão com Bergson, trabalha acerca dessas imagens em primeiro plano na obra *A imagem-movimento* (1983/2018), situando-a como uma imagem-afecção, que possui dois polos e se encontra no intervalo entre a imagem-percepção e a imagem-ação, sendo considerada como uma "unidade refletora e refletida", capaz de doar uma leitura afetiva ao filme.

Por sua dupla face, então, o rosto constitui-se como reflexivo ou qualitativo, na medida em que se apresenta como uma unidade refletora imóvel, valendo, nesse caso, sobretudo por seu contorno e atuando como uma superfície de inscrição, um eixo de significância um muro-branco; e intensivo ou potente, quando se mostra como micromovimentos expressivos, escapando ao seu contorno e estando mais voltado à subjetivação, ao buraco-negro. É nesse último aspecto que o rosto traz, não os contornos que o envolvem apenas, mas os traços de rostidade que o liberam como expressão de puro afecto[7]. Daí resulta que as imagens-

afecções podem ser apresentadas como *close* não só de um rosto, como também por partes de um corpo, bem como podem ser atreladas a um objeto, o que Deleuze vai chamar de processo de "rostização" do objeto[8]. Diz ele: "O conjunto da unidade refletora (superfície de inscrição - ótica) e refletida ou refletiva (movimentos expressivos) constitui o afeto, de modo que [também] [...] há afetos de coisas" (Deleuze, 1983/2018, pp. 142, 155). E ainda:

> Mesmo um objeto de uso será rostificado: sobre uma casa, um utensílio ou objeto, [...] dir-se-á que eles *me olham*, não porque se assemelham a um rosto, mas porque estão presos o processo muro branco-buraco negro, porque se conectam à máquina abstrata de rostificação. O close no cinema refere-se tanto a uma faca, a uma xícara, a um relógio, a uma chaleira quanto a um rosto ou a um elemento de rosto. [...]. A máquina abstrata não se efetua então apenas nos rostos que produz, mas, em diversos graus, nas partes do corpo, nas roupas, nos objetos que ela rostifica segundo uma ordem de razões (não uma organização de semelhança). (Deleuze & Guattari, 1980/2012a, pp. 46-47, grifo dos autores).

A razão da rostidade no cinema clássico das imagens-movimento está em revelar emoções e possibilitar a identificação e a projeção do espectador por meio da verossimilhança e do reconhecimento, promovendo a integração da narrativa fílmica. Sua funcionalidade, geralmente, relaciona-se a questões como: Em que este rosto se encontra pensando? O que ele informa? O que ele experimenta? Para onde conduz? Na medida em que pensa, o rosto vale por seu contorno, já que, paralisado, capta e exprime o afeto. Por outro lado, se ele experimenta, passa a valer por sua série intensiva, ou seja, sua capacidade de atravessar o contorno e exprimir outras qualidades, conquistando uma "independência momentânea" (Deleuze, 1983/2018, p. 143).

Assim, quando prioriza o polo extensivo, o cinema traz o contorno rostificante como uma placa imóvel de fixação e expressão de uma qualidade sensível generalizante, como um retrato que comporta sentimentos comuns a várias pessoas ou coisas, que atua desenhando a ação possível. O uso do *close* com essas definições Deleuze exemplifica a partir do filme *Orfãs da Tempestade* (1922), de Griffith, no qual os rostos das jovens mulheres engrenados nas associações do que vem

antes e depois justificam os sentimentos expressos, tornando o afeto reconhecido e comum. Por outro lado, para exemplificar um cinema que faz uso do rosto intensivo e que foge aos seus contornos, apontando para outros afetos e qualidades, Deleuze traz o filme *A linha geral* (1929), de Eisenstein, no qual o rosto do papa passa da expressão de santidade à expressão de explorador dos camponeses.

Como exemplo de um objeto rostizado, Deleuze traz o brilho da faca no filme *Caixa de Pandora* (1929), de Pabst, analisando, ainda, como este cineasta realiza com maestria a passagem de um polo a outro da rostidade. De todo modo, enquanto qualidade ou potência expressa por um rosto, a imagem afecção se constitui por significados socialmente partilhados, com coordenadas espaço-temporais bem demarcadas, que permitem a compreensão e a previsibilidade das ações por meio do reconhecimento e da comunicação, em uma conformação aos arquivos audiovisuais já estratificados. Desse modo, tem-se assegurada a sua tripla função: ser individuante (representa um sujeito); socializante (manifesta um papel social) e comunicante (assegura acordos) (Deleuze, 1983/2018, p. 158). Significa dizer que, por meio de um jogo entre o *close* e os elementos internos e externos do plano, tais como a profundidade de campo, pelo uso do campo e contracampo, bem como pelo vínculo associativo que o rosto estabelecerá na montagem com as demais imagens que se lhe seguem, ele guia o espectador na construção de uma unidade de sentido desembocada na imagem-ação, em um perfeito acoplamento da superfície de inscrição e significação (muro branco – tela) e da subjetivação (buraco negro – câmera). Estas caracterizações ficam mais evidentes em filmes realistas e representativos. Todavia, noutras condições, essa tripla função é suprimida.

Em continuidade às suas análises, Deleuze associará o rosto ao afeto, mas também o afeto ao primeiro plano e diferenciará o seu uso em função dos seus dois polos, tanto no expressionismo e seu jogo intensivo de luz e trevas, quanto na abstração lírica em que a relação espacial "inscreve o *close* que reflete a luz" (Machado, 2013, p. 263), extraindo uma característica comum a esses dois movimentos: eles fazem um uso do *close* que abstrai o rosto das suas coordenadas espaço-temporais, desterritorializando-o, elevando-o a uma pura potência, capaz de emergir o afecto puro, singular e impessoal, ou seja, não mais atrelado a determinada situação, nem

vinculado a uma generalidade representativa de sentimentos comuns a outras coisas ou pessoas, nem definido por papéis sociais ou históricos, mas enquanto expressão de uma potência, do afecto em si. A partir dessa possibilidade, o afeto constitui seu próprio espaço-tempo, denominado espaço qualquer. Neste ínterim, não só o rosto, mas o próprio espaço, escapa às suas coordenadas. Sobre o espaço-qualquer, afirma Deleuze:

> Um espaço qualquer não é um universal abstrato, em qualquer tempo, em qualquer lugar. É um espaço perfeitamente singular que apenas perdeu sua homogeneidade, isto é, o princípio de suas relações métricas ou a conexão de suas próprias partes, de modo tal que as ligações podem se dar de uma infinidade de modos. É um espaço de conjunção virtual, apreendido como puro lugar do possível (Deleuze, 1983/2018, p. 173).

Por meio de uma montagem fragmentária, do uso de *closes* cortantes, *falsos raccords*, desenquadramento, suspensão das perspectivas, jogo de luz e sombras (como no cinema de Murnau), nexos entre a luz e o branco (como em Sternberg, Dreyer e Bresson) e o uso do colorismo (como no caso de Minnelli, mas também na fórmula godardiana "não é sangue é vermelho") dar-se-á a constituição das qualidades puras, capazes de apresentar afectos que transpõem o humano, colocando-o em devir. Não mais o afeto atualizado em uma dada circunstância, mas o afecto como puro virtual, como força e potencialidade desencarnada que não se deixa atualizar e, no entanto, apresenta modos de existência que implicam relações de poder, dever, sensações de impotência, indiferença, de modo não representado. É a qualidade que "dá uma consistência própria ao possível, ela exprime o possível sem o atualizar, embora faça dele um modo completo" (Deleuze, 1983/2018, p. 156), em um esforço em apagar os rostos comprometidos com "a narração das ações e com a percepção dos lugares determinados" (Deleuze, 1983/2018, pp. 184-190).

Nesse caso, o afecto se vê enquanto signo que está no cerne da crise da imagem-ação e na imersão dos *opsignos* e *sonsignos* na imagem-tempo. É ele que rompe com as referências motoras no neorrealismo, que fratura os planos na *nouvelle vague*, que constitui os planos amorfos e espaços desérticos dos Straub, que se desdobra nos jogos de espelhos de Fassbinder e Daniel Schmid, e que está na gênese da ascensão de um

cinema capaz de experimentar e levar a pensar sobre as circunstâncias nas quais a máquina de rostidade é desencadeada, conforme veremos em Tonacci, apontando para o caráter multidimensional do rosto que o coloca em conexão com o devir, de modo a afirmar que "introduzimo-nos em um rosto mais do que possuímos um" (Deleuze & Guattari, 1980/2012a, p. 49). Portanto, passar da imagem-afecção para o afecto puro é abrir o rosto para o tempo, potencializando a experiência do pensar, o que pretendemos agora defender na imagem tonacciana de *Bla Bla Bla*, quando traz o esforço de esvaziamento da máquina de rostidade e conclamação da abertura do rosto ao devir.

A DESROSTIFICAÇÃO EM *BLA BLA BLA*

Este filme baseia-se em uma composição *nonsense*, de recortes de discursos, que buscam tensionar as relações de poder que se inscrevem nas construções políticas, contrapondo os ideais de universalidade e unidade a uma fragmentação que quebra, inverte e embaralha os códigos de funcionamento audiovisual e social. Como o próprio Tonacci relata, são discursos que vão

> [...] de santos a Hitlers, a Nietzsche, a Mao, a H. Miller, a Buda, a Franco, a Cristo, a Mussolini, a Getúlio, a JK e Jango e Castelo e a Andrea (Tonacci), costurando-se na reflexão e na trama do pensamento voltado ao poder da ambição e ego cegos que repetidamente na história vem justificando a violência e o extermínio de gente e ideias em nome da justiça, do direito, da paz, de Deus, da liberdade, da nova humanidade, num ritual espiral de cega invenção e progressiva desumanização, chegando hoje ao possível suicídio/genocídio coletivo (Tonacci, 2000, s/p).

A partir dessa fala do diretor de *Blá, Blá, Blá*, observamos o uso dos regimes de significância e sua rede para a expressão de todo um estado de desilusão com as condições sociais e políticas vigentes no país, que intensificaram o cerceamento das liberdades individuais com o recrudescimento da força policial de repressão, a partir do Ato Institucional nº 5 (AI/5), ações estas respaldadas em valores superiores e transcendentes, quais sejam "justiça, direito, paz, Deus, liberdade", pois que, justificadas em posicionamentos egóicos, elegiam pretendentes e

execravam os desviantes das posturas exigidas. Ao extrair essas significações discursivas de materiais heterogêneos, tais como frases e trechos contidos em textos literários, políticos e opiniões próprias, Tonacci renuncia ao papel de detentor da verdade, para trabalhar com o agenciamento coletivo de enunciação, pois que se conecta com outros seres falantes para compor seu filme de um rosto múltiplo e plural.

Agencia, além das palavras e discursos, "material de arquivo "desapropriado" às televisões" (Tonacci, 2000, s/p), mas também os corta, os impossibilita de se desenvolverem, conforme veremos. Com isso, há o agenciamento como aquilo que lhe tira da sua interioridade, já que, conquanto integra experiências subjetivas próprias no filme, estas se misturam às demais experiências discursivas de personagens históricos, literários, em uma ficcionalização que torna todo o filme um grande paradoxo, capaz de codificar e descodificar os signos e a linguagem, colocando a vida e sua constituição artística em processo. Produz, assim, o deslocamento das imagens, conversas e entrevistas, reusa da memória, fazendo delas material plástico que produz efeitos no espectador. Constrói mundos e se multiplica através do que cria, em uma arte intempestiva, nômade, menor que se empenha em amputar o poder, o que resvala em um esforço de Tonacci em desfazer a tripla função da rostidade (individuante, socializante e comunicante), haja vista sua submissão e trabalho em favor de um modelo político esgotado, desrostificando o primeiro plano para produzir um rosto aberto ao novo e à criação. Para tanto, desenvolve uma imagem problematizadora que, atuando em uma espécie de zona indeterminada, se vê repleta de movimentos intensivos e inquietantes, mas também paradoxais e ambíguos. Realiza essa película distribuindo falas a personagens inominados, em uma montagem paralela e não sequencial, dividida em 4 tempos, conforme o próprio Tonacci (2006) informa, nos quais: no primeiro, um político (Paulo Gracindo) direciona-se ao povo por meio de uma emissora de TV; no segundo, há a apresentação de um diálogo de uma jovem resistente com um fotógrafo (Irma Alvarez e Neville D'Almeida (?)); no terceiro, há um ativista enérgico (Nelson Xavier) que reclama pela tomada violenta do poder, em uma conversa com a própria câmera que, funcionando como um sujeito oculto, o interpela em *voz off*. Frisamos, aqui, o rosto oculto

da câmera que, embora não se deixe ver, diz; e, no último, traz imagens de arquivo contendo violência, repressão policial, chefes de Estado, aclamações populares e entrevistas insólitas a militares.

Entre todos eles, uma imagem rostificada se faz presente, a do *close* de um relógio digital. Nele notamos a superfície, ou seja, seu contorno aparente, bem como os micromovimentos de alteração das horas que apresentam e/ou tensionam a passagem do tempo e dos planos. Por se tratar de uma montagem paralela, não convergente e não dialética, podemos observar que não há disputa narrativa, não há busca por uma síntese, mas há o uso de semióticas heterogêneas para construir uma polifonia fílmica, na qual, ao que parece, há uma denúncia tonacciana de que, enquanto modelo político, os rostos expostos, sobretudo o do personagem de Paulo Gracindo, se esvaem, caem em um vazio por sua contradição, inoperância, impossibilidade ou vontade de poder. Já aqui vemos que Tonacci foge do que colocaria seu cinema como instrumento de poder do estado majoritário ou até mesmo de disputas binárias, para instituir, sem ser panfletário, o devir artístico minoritário. Critica a política do presente e mostra, de modo furtivo, o seu combate em busca de uma criação: a criação de um rosto aberto.

Atentar-nos-emos aos mecanismos de composição interna e externa das imagens, de modo a ficar mais claro o esforço tonacciano de destruição da máquina de rostidade com sua máquina nômade de mutação

A máquina de mutação na composição interna e externa

Nessa película, Tonacci, dando a ver seus cortes, favorece o interstício ótico e sonoro, bem como esvazia o discurso, não permitindo a devida operacionalização da máquina de rostidade na composição do rosto político. Esse esforço envidado em problematizar, denunciar o funcionamento e parar a máquina de rostidade, se faz, ainda, por meio de uma máquina nômade e de mutação. Essa máquina fará todo esforço para saída do buraco-negro e atravessamento do muro-branco, para desfazimento do rosto que no filme parece forçosamente se insinuar. É com ela que Tonacci reúne a condição crítica da rostidade à condição criadora da vida desrostificada. Alguns procedimentos presentes na

composição interna e externa da imagem tonacciana explicitarão a ação dessa máquina de mutação.

Assim, a composição interna de que trataremos se configura como a relação do *close* consigo mesmo, ou seja, sua conexão de primeiro plano com seus elementos e dimensões, sejam de profundidade ou de superfície e, por composição externa, compreende-se a relação do *close* com outros planos ou imagens. Ambas são inseparáveis em uma obra fílmica. Veremos, mais pormenorizadamente, que a relação do *close* com a profundidade de campo, que o descarte do uso do campo e contracampo, bem como a relação do rosto com a luminosidade e o tempo, farão dessa expressão artística uma via de passagem, como denúncia do esgotamento e busca de um pouco de ar, ou seja, de uma saída de um rosto apartado da existência, preso à morte e busca de uma outra enunciação mais aberta.

Destarte, Tonacci quase não faz uso da profundidade de campo; suas imagens estão mais na superfície – e é essa a sua profundeza, que será capaz de assimilar planos médios ao primeiro plano em *Bla Bla Bla*. Essa falta de profundidade de campo indica, ainda, uma falta de ação, destacando a presença do rosto que sinaliza o *páthos* quanto ao acontecimento. Mas, entre o *close* e a composição interna ou a espacialidade que o acompanha, não há coadunância para formação de unidade narrativa e de sentido, o que dificulta até mesmo a construção psíquica de alguns dos seus personagens. Significa dizer que os discursos são exasperados e/ou esvaziados, não condizentes com a paisagem que os envolve, já que o espaço cênico parece "estrangular" o rosto ou engessá-lo na rostidade de modo a sufocá-lo, como é o caso do político, delimitado no quadro escuro da cabine de gravação, em batalha até consigo mesmo e seu buraco-negro; ou, ainda, colocá-lo em uma condição de fora de lugar, como no caso do viaduto ou do rio onde o ativista e a resistente se encontram, de modo a não permitir a construção de uma história regular, ancorando o rosto a partir das conexões com o contexto exprimido. Aqui, a máquina nômade tonacciana assegura aos rostos uma função apenas diagramática, ou seja, lhes atribui um valor de força que tensiona a máquina de rostidade desterritorializando-a, fazendo-a perder suas coordenadas espaciotemporais. Aliado a isso, com os cortes, ele não para de variar a natureza das intensidades, por vezes jogando o afeto no vazio,

fazendo o rosto perder sua face funcional, como é o caso do rosto da resistente que sobrevém, inicialmente, até mesmo sem acompanhamento discursivo algum. Se, por vezes, o filme parece centralizar no rosto do político Gracindo, para que os outros vagueiem em sua órbita, isso logo se desfaz, pois que não há entre eles nada que assegure a continuidade de uma disputa ou debate possível. Com isso, neutraliza essa força ditatorial e não permite, por falta do diálogo, a transmissão dos elementos de poder nas condições codificadas do embate antagônico. Cada um dos rostos, portanto, se mostra enquanto potência de sensação, de estado, ou de ação, mas sem se confundirem com um estado de coisas já atualizado. São puras possibilidades que só remetem a si mesmas.

Assim, sobre esse aspecto do puro afecto, diz Deleuze: "Devemos distinguir entre as qualidades-potências em si mesmas, tal como exprimidas por um rosto, [...], dessas mesmas qualidades-potências, enquanto atualizadas num estado de coisas, num espaço tempo determinado" (Deleuze, 1983/2018, p. 168), haja vista que, se assim Tonacci procedesse, utilizando destas últimas, estaria adentrando no campo da imagem-ação, o que não acontece no filme, pois que acaba indefinido, tendo os rostos apenas como processo, ou seja, como caminho e acontecimento. Por outro lado, ao sair da rostidade para o puro afecto, o diretor faz do filme o próprio acontecimento afetivo, composto de primeiros planos, que tem por objeto a parte do acontecimento que não se deixa atualizar e que excede as causas, remetendo apenas a seus efeitos:

> O afeto é como o exprimido do estado das coisas, mas esse exprimido não remete aos estados das coisas, só remete aos rostos que o exprimem e que, compondo-se ou se separando, lhe conferem uma matéria própria movente (Deleuze, 1983/2018, p. 169).

Na composição externa e associativa, essas imagens entram em curto-circuito, já que Tonacci reúne na película temporalidades e espacialidades diversas que se ora ressoam e redundam com os discursos, ora servem para fraquejá-los, parodiá-los e negá-los. Nestes casos, o espaço-qualquer e os *closes* cortantes são o que vige, quebrando com o espaço hodológico (caracterizado por forças em oposição que reclamam por uma resolução de suas tensões) e euclidiano (como espaço físico e da *mise-en-scène* que oferece os lugares

e condições para concretização da ação), para forçar pensar num mundo desterritorializado, apartado desses rostos e discursos clicherizados. Aqui não há domínio da rostidade e da paisageidade, não há complementaridade, nem repercussão entre eles, um não está em função do outro. Podemos pensar que suas paisagens são menos extensivas e mais intensivas e, portanto, não ordenam lugares, mas abrem caminhos para além das relações internas e externas da imagem, ligados ao virtual e ao campo dos afectos.

Os personagens não se encontram em palanques, não realizam comícios; há elipses nas mensagens que fazem com que percam a referencialidade, em muitos momentos não nos damos conta de quem, quando ou para quem estão falando, não há receptores visíveis para essas mensagens desarmônicas, lembramos que o próprio filme finda inconcluso, com a saída da TV do ar. As mínimas correlações possíveis entre planos, sobretudo quando há reutilização das imagens de arquivo, são desfeitas tão logo se esboçam ao espectador que mais se mostra aturdido. Desse modo, como lugar do possível: "O que a instabilidade, a heterogeneidade, a ausência de ligação de um tal espaço manifestam, na verdade, é uma riqueza em potenciais ou singularidades, que são como que as condições prévias a qualquer atualização, a qualquer determinação" (Deleuze, 1983/2018, p. 173). Tonacci, assim, envolve o espectador em uma paisagem desconhecida que reclama por um rosto por vir, fazendo funcionar uma máquina mutante e de fuga, na qual as impressões visuais não são "unificadas por representações espaciais e temporais" (Deleuze, 1983/2018, p. 174), dando a ver não como a política é, mas como ela aparece engenhosamente criada para atender objetivos determinados e, nesse caso, apresenta a política como afeto e efeito ótico e sonoro, desenvolvida "em quatro tempos paralelos, situados em um país não-definido" (Tonacci, 2006a, s/p).

Por outro lado, como não estabelece relações espaciais, nem outro tipo de *raccord* associativo entre os quadros que estampam seus personagens e não usa do campo e contracampo, cria uma falsa dialética com sua montagem, tanto sonora quanto ótica, isolando o rosto ao tempo em que esvazia o discurso, retirando a instrumentalização da fala e, conforme já pontuamos, impossibilitando a socialização e a comunicação, portanto, dois dos três pontos apoiadores e funcionais da

rostidade, apenas permitindo, em alguns casos, uma rápida individuação, mas tão somente para problematizar sua constituição. No mais, seus personagens possuem mais traços e esboços do que se definem por um estado de coisas, expressando mais potências do que sentimentos que levariam a uma ação. Desse modo, sem ressonância ou redundância possíveis, se a expressão do rosto não guia, tampouco o faz a palavra. Isso dificulta a transmissão da mensagem ao remetente, apontando, antes, para uma incomunicabilidade que não permite ação possível. Assim, ao tempo em que desrostifica, também desverbaliza a narrativa, de modo a escapar da ação, com uma sátira que, por vezes, disjunta os signos óticos e sonoros, de modo que as falas não colaboram para moldura otimizada do rosto no filme, causando estranheza e incompreensão ao espectador. Isso fica muito bem explicitado nas cenas de entrevistas realizadas com militares, via uso criativo e de sobreposição de sons diversos à imagem de arquivo, deixando claro que, enquanto tal, a linguagem não veicula uma mensagem, sem que se possa lastrear as relações entre significantes e sujeitos concernidos no contexto de produção da fala, pluralizando, com isso, os sentidos do seu filme, favorecidos pelo interstício.

Próximo ao que Deleuze e Guattari trazem da operação de desrostificação, Tonacci aqui rebate com fluxos de sons e imagens sobre as significâncias e subjetivações, desfazendo as passagens de um estrato a outro, ou de um plano a outro, de um ponto de vista a outro, de modo a mostrar que:

> Não há mais estratos organizados concentricamente, não há mais buracos negros em torno dos quais as linhas se enrolam para margeá-los não há mais muros onde se agarram as dicotomias, as binaridades, os valores bipolares. Não há mais um rosto que faz redundância com uma paisagem, um quadro, uma pequena frase musical, e onde perpetuamente um faz pensar no outro, na superfície unificada do muro ou no redemoinho do buraco negro (Deleuze & Guattari, 1980/2012a, p. 67).

O que há em *Blá Blá Blá* é uma mostragem[9] afetiva, realizada com "relações cortantes e fluentes, que vão transformar todos os planos em casos particulares de primeiros planos" (Deleuze, 1983/2018, p. 171), cada qual com seu espaço-tempo próprio, tanto desconectado, quanto esvaziado, ou ainda evasivo, em uma espécie de perspectiva audiovisual singular. Em muitos momentos, o uso da projeção escurecida do rosto

do político Paulo Gracindo, associada à saturação sonora intensa, na qual a fala engasga, reforça esse processo de desrostificação, haja vista seu sombreamento não concluir função antecipadora ou de ameaça, apenas denotar desequilíbrio. Por outro lado, a abertura de campo e a clara luminosidade que acompanha o discurso resiliente e de sotaque estrangeiro da atriz Irma Alvarez quase que a desenquadra da narrativa ostensivamente raivosa e ordenatória do político encenado por Gracindo e do ativista inconformado, Xavier, reforçando a sensação de paralisia e impotência. Assim, também o jogo de luz usado por Tonacci, se estabelece alternância, não figura disputa, tão somente corrobora para esgotar a narrativa e desorganizar o olhar e a atenção do espectador, reafirmando intensidades divergentes, em que cada plano assume uma independência momentânea, tendendo para um limite e limiar que é sempre quebrado nessa mostragem afetiva e aberrante.

No que diz respeito à relação entre o *close* e o tempo, o filme traz um elemento rostizado, um relógio em primeiro plano, que atrasa e adianta diante das imagens e discursos, denotando uma passagem temporal que realiza uma apreensão de que algo pode acontecer, ou já teria acontecido; porém, nada efetivamente acontece. Desse modo, também não servindo de âncora à ação, apenas atua no reforço do embaralhamento dos códigos discursivos e imagéticos, fazendo da fala mais confusa, irritante e bizarra, na medida em que aparta suas premissas das conclusões e coloca o rosto mais desprogramado e artificializado. Sem função antecipadora ou projetiva, enquanto apresentação temporal, a relação entre o relógio e o rosto só sintetiza esgotamento, corroborando para tornar visível a impotência humana diante das contradições do cotidiano político despotencializado. Todavia, essa estratégia traz uma positividade que é de abertura da imagem a novas possibilidades criadoras contra esse fechamento, pois o relógio atua como um rosto, só que um rosto-limite, ou seja, enquanto um dispositivo desviante, que atravessa o muro da significância e o buraco da subjetividade, desfazendo suas passagens tranquilas, forçando o espectador a pensar nesse intervalo, causando-lhe incômodo: "abre-se um possível rizomático, operando uma potencialização do possível, contra o possível arborescente que marcava um fechamento, uma impotência" (Deleuze & Guattari, 1980/2012a, p. 67).

Nesse caso, o próprio objeto é portador de acontecimentos que não se confundem com suas funções e propriedades, mas as extravasam, alocando uma rostização desterritorializante, na qual o relógio também exprime potências, sem necessariamente articular ou se vincular a dado espaço, tempo ou pessoas. Ousamos dizer que talvez seja ele a expressão do afecto mais impessoal e singular, capaz de expressar a criação do novo pela obra de arte, que nesse filme se mostra como um presente sempre recomeçado, alocado como um *páthos* levado ao seu limite e afrontado, evitando confundi-lo com um processo histórico atualizado cronologicamente e já passado. Logo, ao trazer a impossibilidade como marca discursiva, o relógio que atravessa as significâncias e as subjetivações libera a imagem do aprisionamento referente ao triste dado histórico e faz ver a denúncia e a contraefetuação[10] desse acontecimento pelo artístico. E, ao satirizar sobretudo o discurso político pautado no ódio e na perseguição às diferenças, Tonacci força a pensar em modos de não recair na circularidade e repetição dele, imposta por esse modelo. Sobre esse aspecto, Paulo Emilio Salles Gomes, escreve, no *Jornal da Tarde* (1973), que *Blá Blá Blá* chega a conquistar um caráter de ultrapassagem do seu tempo, também por denunciar essa debilidade do poder brasileiro. Diz ele:

> A personagem emana de uma terra em transe e não seria de espantar que essa ficção acabasse adquirindo um valor de documento histórico a respeito da debilidade do poder civil brasileiro. A temática de Blá-Blá-Blá é porém mais ampla e ultrapassa o tempo em que a fita foi produzida. Num país em crise e sem poder civil, a eloqüência ingênua e delirante que o filme satiriza continua triunfante. Basta ler os jornais: arma psicológica... sutil e mascarada, de difícil identificação... o inimigo é indefinido e mimetista... se traveste de padre ou de professor, de aluno ou de camponês, de defensor da democracia ou de intelectual avançado... farda ou traje civil... – Eis em plena força o universo brenhoso do Bla Bla Bla (Gomes, 1973/2016, p. 211).

É nesse sentido que Tonacci também traz o procedimento da colagem, com imagens de arquivo para compor seu filme, mas retira deles seu caráter documental e de arquivo, anula sua atualidade retirando de uma hora e de um lugar concretos, buscando mostrar que, se o seu devir fílmico nasce na história e até pode nela recair, não lhe pertence, pois

que não tem início, nem fim, mas se apresenta como um meio, que é composto por uma cartografia de resistência e em tensão ao presente em que acontece. Faz, com isso, um reuso da memória, em que, captada pela história, é efetuação de um estado de coisas vividas, e que, em seu devir, possui consistência própria, se torna acontecimento junto ao filme e suas figuras estéticas extravasam os tipos psicossociais e as espacialidades já constituídas, em prol de uma experimentação.

Essa experimentação substitui a aparência verídica dessas imagens, tornando-as matéria plástica que compõe um filme indeterminado e intempestivo, no qual diversos tempos se cruzam e se apagam antes mesmo de se realizarem. Esse procedimento parece deixar claro, ainda, que o passado não possui força fantasmática capaz de nos ameaçar, exceto se encontra meios expressivos que os suscitam no agora, forçando a pensar em condições de como não se entregar ou se deixar capturar por movimentos fascistóides, militarizados, imperialistas e ditatoriais, como não permitir a reanimação de um "aconteceu" que insiste no tempo, que no cinema conduzem "personagens-manequins a papéis enrijecidos, a caracteres estanques, enquanto o vazio cresce" (Deleuze, 1983/2018, p. 161).

Por isso, Tonacci faz agenciamentos singulares e ambíguos com essas imagens, quebrando vinculações reais e lógicas, de modo a esboçar os rostos e colocá-los em conexão, mas também afastá-los, forçando o isolamento e o apagamento. Significa dizer que, se vemos a fabricação e variação dos personagens na operação da rostidade, isso se faz ao mesmo tempo em que também vemos seu esfacelamento. São como duas linhas utilizadas em um procedimento em que se alternam, misturam, cruzam, mas não se confundem. Os personagens vão perdendo unidade a partir dos agenciamentos cênicos, com o jogo de luz, com as imagens que lhe seguem e, sobretudo, com o vazio das palavras, em uma força de subtração tonacciana dos elementos de poder do aparelho de Estado. Dessa forma, extravasa o estado das coisas, traça linhas de fuga, abrindo suas composições. Com isso, faz da memória histórica névoa com a qual age contra seu tempo a favor de um tempo porvir, que não é utópico, nem das revoluções prefiguradas, mas o agora intensivo, no qual é possível um devir-artístico, um devir-outro, um devir-povo, um devir-revolucionário, um devir-democrático que não se confunde com estado de direito, ou seja, com poderes e decisões tomadas

no âmbito das leis, por governantes, mas que se apresenta no âmbito da liberdade artística e criadora, que faz do próprio filme um acontecimento complexo de conexões virtuais e não atualizadas.

Destarte, fica demonstrado que Tonacci faz com sua imagem o "apagar dos rostos no nada. Mas ela tem por substância o afeto composto pelo desejo e pelo espanto que lhe dá a vida, e o desviar dos rostos no aberto, no vivo" (Deleuze, 1983/2018, p. 161). Com isso, queremos dizer que, por trazer um rosto heterodoxo, faz do seu filme não um quebra-cabeças a ser decifrado, mas um elemento caótico, repleto de incertezas, ambiguidades, paradoxos e impasses, cujo absurdo desfecho (saída do ar da rede de TV), intriga e faz pensar no estado de letargia, impoder ou espera pelo acidental. E, nessa narrativa de inação, esse acidental pode ser pensado como o *fora*, esse transbordamento da tela que impacta em um convite a um possível engajamento afetivo, que pressupõe a produção de novos modos de dizer, se comportar, desejar, escolher e agir no mundo de forma transformadora, pois que, próximo a Deleuze e Guattari (1980/2012a, p. 37), Tonacci parece compreender que "tampouco estão completamente prontos os rostos concretos que poderíamos nos atribuir". Assim, leva a pensar sobre as circunstâncias nas quais a máquina de rostidade é desencadeada, além de apontar para o caráter multidimensional do rosto que o coloca em conexão com o devir. Então, por meio do uso destes signos heterodoxos, possibilita pensar na construção do próprio *socius* em uma trilha *nonsense*, problematizando os diversos modos de realização do afrontamento às convenções morais e à pífia encenação política, contraponto aos rostos atravessados por forças ressentidas que demarcam o ego e atualizam o desejo na sujeição, invisibilidade e morte do outro, forças ativas de despersonalização, de desrostificação, em prol de uma construção social mais empática, aberta e múltipla. Destarte, acerca da escolha e comentário de um fotograma que mais tenha lhe impactado neste filme, Tonacci[11] revela ser o último, em que Gracindo, apesar do que diz no signo sonoro, desmorona sobre si mesmo no signo ótico:

> É um momento, um fragmento mesmo, 1/24 de segundo da possível expressão de um sentimento referente à frase final de Primavera Negra, de Henry Miller ("Esta noite vou pensar no homem que eu sou"), frase que encerra o discurso do "ditador" diante das câmeras. Mas a duração

> desta cena já muda após a última palavra, dura mais que um segundo e, na escolha deste fotograma, busquei uma imagem em que Paulo Gracindo melhor expressasse para mim o amargo desgosto daquela derrota da arrogante ilusão de Ser (Tonacci, 2012, p. 108).

Aqui, frisamos, Tonacci alcança a apresentação desse rosto político como sintoma de uma doença social e egóica e, por isso, empreende toda uma força de paragem e isolamento na sua evolução para propor sua cura a partir da desrostificação que atesta a necessidade de uma outra abertura social, de um devir-povo. Estando próximo às análises que Deleuze realiza em *Crítica e Clínica* (1993) acerca da literatura de Melville, Kafka, Proust e Woolf, bem como da cinematografia de Welles na *Imagem-tempo* (1985), mostra que o delírio, a anarquia e a aberrância de suas imagens, se despontam doentes quando expõem um amor ao poder e um querer dominar, mas salutares, quanto invoca as condições de resistência a essa dominação e sua esmagadora força de aprisionamento, em seu devir-artístico, ou seja, "enquanto querer artista ou 'virtude que dá', criação de novas possibilidades no devir emergente" (Deleuze, 1985/2013, p. 173). Assim, realiza uma reviravolta no pensamento quando usa do interstício entre os signos óticos e sonoros, liberando audições e visões do regime concordante das significâncias e subjetivações.

Diante do exposto, fica explícito que a força do *close* constituída de muro-branco e buraco-negro está em forte derrocada. E não à toa; ainda sobre essa última cena do filme, Tonacci afirma que gostaria que ela fosse realizada não com a saída da TV do ar, mas com uma invasão do povo à emissora, como modo de marcar sua perspectiva político-anárquica e de tensionamento à máquina de rostidade ditatorial e farsesca trazida por Paulo Gracindo, que teima em persistir. Em suas palavras:

> Tem uma cena que não foi realizada, e que seria a cena final desse filme: aquele estúdio onde Paulo Gracindo está falando, as portas sendo arrombadas, entrando uma massa de gente. Eu não tinha como fazer isso naquela época. Simplesmente, a alternativa foi "pshuuuu", tirar do ar (Tonacci, 2012, p. 123).

Portanto, realiza com essa película um jogo entre a problematização da construção da rostidade e a saída dela. E, em um compromisso ético autoimposto na relação entre as imagens e na manipulação do seu

material arquivístico, se traz o discurso e o *close*, que faz com que eles delirem; esvazia-os por meio da montagem, dos seus primeiros planos cortantes, dos *raccords falsos*, das sobreposições sonoras, da relação com a luz, abrindo a imagem fílmica a outros fluxos de pensamento, desrostificando, enunciando seu projeto nomadopolítico.

Nomadopolítica e devir-menor em *BLA BLA BLA*

Observamos que, aqui, há uma aproximação dos procedimentos com aquilo realizado por Beckett, em que, para além de constatar a falência e o esgotamento, busca criar possibilidades de pensar e enunciar uma nova política. Faz isso por meio de um estancar das vozes dos personagens, bem como das misturas entre os diversos discursos literários, históricos e enunciados próprios fabulados. Com o uso do recurso de encontros heterogêneos entre diversos materiais e recortes, expande sua experiência estética pela potência do impessoal, que faz de cada primeiro plano um acontecimento singular. É por meio desse procedimento que ele esgota a linguagem do possível, atualizado em um estado de coisas, e cria outro possível estético como extensão do virtual, capaz de abrir mundos e construir novos territórios do pensar, que escapam à tomada de consciência. Logo, não promove dialética, nem pretende construir uma unidade com seus contrários, mas mantém os opostos localizados apenas para permutá-los e recombiná-los, realizando, também aqui, uma disjunção inclusiva, com a qual joga com o espectador, sem submeter o olhar, o audível ou o sensível a ordens de preferência. Isto porque não desemboca com suas imagens em nenhuma ação, mas faz com que cada uma delas possua uma vibração intensiva diversa e suspensa de uma utilidade prática, que as eleva para além do cansaço ao esgotamento e joga o filme em uma condição aberta. Esse além do cansaço se dá por fragmentações exaustivas capazes de decompor o ego e não permitir o ressoar das significações, nem tampouco o redundar das subjetivações, rachando ao máximo o esquema muro-branco e buraco-negro. Utiliza dos discursos entrecortados para não permitir que haja corroborações entre eles e construções em torno de uma dada certeza ou verdade, cancelando, com isso, as possibilidades uma vez insinuadas. Próximo a

Beckett na língua II, realiza aqui um possível no qual elas ora se separam e se opõem, ora se confundem. Porém, valendo cada uma por si só, cada um dos primeiros planos traz possíveis "com seus objetos, com suas vozes, que lhes dão a única realidade à qual eles podem pretender, constituem 'histórias'. [...] só têm a realidade que suas vozes lhes dão, em seus mundos possíveis" (Deleuze, 1992/2010, p. 77).

Ao final do seu filme, prevalece um eu fendido e em dissonância consigo mesmo, que recita trechos diversos que sabe que mal se escuta. Por outro lado, o esgotamento estampado nos demais rostos e nas imagens de arquivo trazidas demarca uma história agonizante, com destroços e agitações, em uma espécie de memória desintegrada e que fala sozinha, o que faz com que Tonacci a reutilize ao seu modo e possa, no jogo de combinatórias, também usar para retalhar e esgotar o discurso delirante do poder como objeto nas mãos de um sujeito. Desta feita, libera tanto sua imagem ótica quanto sua imagem sonora das amarras históricas em que elas poderiam recair, definindo-as muito mais por sua tensão interna, desprendida e de esburacamento e problematização com o já passado e, no entanto, presente, em sua abertura processual ao futuro. Significa dizer que essa abertura se apresenta sob a problematização de como acabar com esse esvaziamento e a reverberação de suas vozes e histórias?

Tonacci responde a esse questionamento perpassando pela desrostificação e pela paródia dos episódios passados, deixando indefinidos personagens, espaços, lugares e temporalidades que atravessam a imagem fílmica, como também impossibilitando o debate e o encontro agônico entre esses corpos. Ressaltamos que o rosto aqui problematizado não é de um tipo psicossocial, mas se apresenta como força intensiva que molda um modo de existir sedentário e estatal. Para tanto, Tonacci escapa do rosto pragmático do cinema clássico, subordinado às necessidades semânticas e semióticas da narrativa, capazes de garantir a progressão do "contar" da intriga, para construir um rosto que não tem que ser compreendido, mas sentido e experimentado pelo espectador, com suas ambiguidades, explicitando aqui sua função mais descritiva e de mostragem. Assim, não reduz o rosto a um espaço objetivo e a um modo narrativo de apreensão que conjuga a visão e a fala. Do contrário, expõe o rosto ao tempo, fazendo com que ele perca sua clareza comunicacional e socializante, dotando-o, por

vezes, de gestos incompreendidos e desnecessários. Com isso, a superfície do rosto ganha em profundidade, complexidade e opacidade, expressando não sentimentos comuns que levariam a qualquer movimento catártico e de identificação, mas sensações, afectos, mobilizando temporalidades distintas e fazendo-as se atravessarem. Na relação com a *mise-en-scène*, o rosto ganha com a paisagem que não o envolve em uma condição performática, que permite pensar como a associação das ressonâncias de significância e redundâncias da subjetivação atravessam e produzem as lutas, os territórios, as fronteiras, o espaço social e o político, bem como apresenta as estratégias para que sejam desfeitos, relacionando estrato e nomadopolítica.

Portanto, o pensamento nômade aqui se ergue nos buracos e desvios expostos na relação do esgotamento com o isolamento e a exaustão dos personagens, com a subordinação da forma do sujeito à intensidade do afecto, com o esvaziamento da linguagem e com a construção de espaços furtivos. É pela via da fragmentação e da desconexão que Tonacci reclama seu porvir, em um jogo dúbio entre a parte do acontecimento já estratificada e sua porção intempestiva, ainda em potência. Sua proposta política, assim, faz-se mais voltada à resistência, se deslocando dos sentidos clássicos da chamada à revolução, enquanto movimento totalizante, reconciliado e como finalidade da história, atrelado a uma estratopolítica, à qual é creditada o poder de superação das contradições sociais e econômicas por meio de uma progressiva tomada de consciência dos sujeitos, para a detecção de um povo por vir, ou seja, de que não há um povo capaz de tomar o poder, mas uma heterogeneidade sem possibilidade de união homogeneizante que coteja frente às impossibilidades, condições várias de criação de uma nomadopolítica.

É a partir do devir-revolucionário que Tonacci produz enunciados coletivos e práticas cinematográficas que atuam como germes para construção de um povo por vir. Com sua anarquia, dá vazão e fluidez à sua imagem, direcionando e deslocando a construção política a um *fora*, ou seja, aos limites e fronteiras que fogem às totalizações, às normatizações do poder, dramatizando a propagação das derivas sem se deixar capturar pelo amor ao poder e promovendo as rachaduras no já instituído. Acerca desse posicionamento nomadopolítico, Domenico Hur faz a seguinte consideração:

> A nomadopolítica opera como um dispositivo de desterritorialização que instaura outras linhas de possível, ou melhor, linha de fuga e desejantes perante os processos de captura do Estado [...]. Age pelo primado das forças instituintes que podem implodir os modelos tradicionais de funcionamento político partidário, estatal e capitalista. Fomenta novas experimentações ante práticas instituídas e hierarquizadas [...]. É a revolução posta em prática, em movimento, em ação, que engaja múltiplas facetas da própria vida. É crítica à ideia de que tomar o poder do Estado ocasiona a transformação social e está muito mais próxima da irrupção de um devir-revolucionário do que de uma preocupação com o futuro da Revolução (Deleuze, 2007b), ou seja, é mais a propagação magmática de fluxos do que a estratificação de uma estrutura (Hur, 2019, p. 133).

Com isso, a experimentação artística tonacciana permite imaginar e construir um povo, um lugar, apostando em uma política reinventada que traça seus fluxos de resistência e possibilidades, a partir de um devir-revolucionário que enseja pensar que os devires e transformações podem se dar "em qualquer momento, nas pequenas e grandes práticas, nos âmbitos molecular e molar, no cotidiano e no partido, na família e no Estado, nos planos subjetivo e institucional, desejante e social e não há fórmula pressuposta para isso" (Hur, 2019, p. 134). E, em continuidade a este aspecto do devir-revolucionário presente também na filosofia de Deleuze, a assertiva de Pellejero mostra o quanto ela se aproxima muito do fazer cinematográfico tonacciano por nós aqui trazido. Diz ele:

> O devir-revolucionário aparece, nesse sentido, como o poder de variação e reordenação dos objetos e dos sujeitos, dos signos e das significações de um mundo prévio. [...]. De repente, o objeto da luta deixa de ser defesa de um estado de coisas e a realização de uma série de possibilidades para se perfilar como divergência essencial e multiplicação de perspectivas. Trabalho de destotalização da vida, o devir-revolucionário é um processo que coloca em questão (que enfraquece) qualquer dialética historicista (Pellejero, 2011, p. 18).

Desta feita, sem confundir sua nomadologia com ideologia, situa seu pensamento subtraindo as estruturas do poder que o poderiam subjugar. Não luta, não reivindica direito ao poder, não é reativo (não reage aos afetos do poder), mas se coloca em tensão com ele, resistindo na esfera da intempestividade. Assim, não é uma força que se opõe ao aparelho de Estado, mas que destrói a

sua imagem, não permite suas cópias e a reverberação do seu rosto, rumo a um devir-minoritário que não cede às amarras do poder estatal, que não aspira suas conquistas e que, nem por isso, é desmobilizador, mas que devém nômade sempre que se confronta com a opressão, a injustiça e a miséria estatizada que asfixia a política, agenciando novas sensibilidades para a ação e o pensar. Isto porque:

> Devir-menor não é uma utopia, mas a possibilidade de alcançar uma linha de transformação em situações históricas que fazem parecer qualquer mudança como impossível. Devir-menor não é uma verdade política universal, mas apenas uma estratégia singular não totalizável [...]. Não é uma solução para tudo nem para todos (e essa é sua fraqueza), mas pode ser a única pra alguns (e essa é sua força). Não a arte (*técnica*) do possível, mas a arte (*transformação*) do impossível (Pellejero, 2011, p. 27, grifos do autor).

Claro está que a aposta política tonacciana neste filme de afectos é tensionar seu presente por meio da problematização dos modelos políticos de rostidade, a partir da apresentação dos devires possíveis que nos atravessam e nos compõem quando nos agenciamos com dadas condições. Com sua violência estilística, que se faz com o caos, a fragmentação e o estilhaçamento, desestabilizando o seu presente para pensar de outro modo, tensionam as práticas e relações de significância e subjetivação que habitam o social. Para tanto, dá a ver com suas imagens que, embora nômades e sedentários, partilham o mesmo mundo, e não o fazem da mesma maneira, mas de modo bem diverso e inconciliável: "Daí por que um sedentário jamais pode entender o sentimento de "asco" que um nômade tem pelas chamadas lutas pelo poder e pelo prestígio – prêmios máximos do mundo sedentário (e motivo maior da prisão do pensamento)" (Schopke, 2012, 174, grifos da autora).

Referências

Deleuze, G. (2010). *Sobre o Teatro*: Um manifesto de menos; O esgotado. Rio de Janeiro: Zahar. (obra original publicada em 1979/1982)

Deleuze, G. (2018). *A Imagem-movimento* (Cinema 1). São Paulo: Editora 34. (obra original publicada em 1983)

Deleuze, G. (2013). *A Imagem-tempo* (Cinema 2). São Paulo: Brasiliense. (obra original publicada em 1985)

Deleuze, G. (2019). *Crítica e Clínica*. São Paulo: Editora 34. (obra original publicada em 1993)

Deleuze, G., & Guattari, F. (2012a). *Mil Platôs*. (Vol. 3). São Paulo: Editora 34. (obra original publicada em 1980)

Hur, D. U. (2019). *Psicologia, política e esquizoanálise*. (2ª ed.). Campinas, São Paulo: Alínea.

Lobo, A. S. A., Maciel, A., & Gusmão, M. (2019). A problematização do rosto em *Blá, Blá, Blá* (1968), de Andrea Tonacci. *Anais XIII Colóquio Nacional e VI Colóquio Internacional do Museu Pedagógico.* Recuperado em: <http://anais.uesb.br/index.php/cmp/article/viewFile/8611/8273>.

Machado, Roberto. (2009). *Deleuze, a arte e a filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar.

Pellejero, Eduardo A. (2011). *A estratégia da involução*: o devir-menor da filosofia política. In S. B. Monteiro (Org.), Caderno de notas 2: rastros de escrileituras (pp. 17-28). Canela, RS: UFRGS.

Schöpke, R. (2012). *Por uma filosofia da diferença*: Gilles Deleuze, o pensador nômade. Rio de Janeiro: Contraponto.

Tonacci, A. (2000). Entrevista. *Blog Canibuk*. Do Bang Bang ao Blá Blá Blá com Tonacci. Recuperado em 21/04/2019 em: <https://canibuk.wordpress.com/2011/04/06/do-bang-bang-ao-bla-bla-bla-comtonacci/.

Tonacci, A. (2006a). Entrevista. *Revista Contracampo*. Dossiê: Andrea Tonacci: A volta do gigante discreto, 79. Entrevista realizada em 2005 por Daniel Caetano, Francis Vogner, Francisco Guarnieri e Guilherme Martins. Transcrição de Bianca Novaes e Cléber Eduardo. Recuperado em 11/06/2019 em: <http://www.contracampo.com.br/79/artentrevistatonacci.htm>.

Tonacci, A. (2006, dezembro). Entrevista. *Revista Teorema,* 10; reproduzida no *site* da Abraccine (2017). Entrevista concedida a Ivonete Pinto e Marcus Mello. Recuperado em 02/04/2019 em: <https://abraccine.org/2017/01/22/andrea-tonacci-territorio-da-ambiguidade/>.

Tonacci, A. (2012, jul./dez.). Entrevista. *Revista Devires*. Dossiê: Devir-Tonacci. Belo Horizonte, 9(2) 01-201. Recuperado em 30/05/2022 em: <https://www.devires.org/produto/revista-devires-v-9-n-2-dossie-tonacci/>.

Tonacci, A. (1968). *Blá, Blá, Blá*. São Paulo, 26 min. 16mm, P&B. Produção; Direção e Roteiro: Andrea Tonacci; Fotografia: João Carlos Horta; Montagem: Geraldo Veloso; Elenco: Paulo Gracindo, Nelson Xavier, Irma Alvarez, Marcelo Pitch, Bazer, Leto, Kiko, Eduardo Mamede, Teo Feltrini. Produtora: Total Filmes.

Notas

[1] A nomadopolítica não se refere a uma política voltada às determinações de poder presente nos estratos, nas instituições e no Estado, mas à primazia dos deslizamentos destes jogos de poder já instituídos, que com sua fluidez promovem condições de problematizações mais transformadoras e que excedem à mera ocupação de lugares da estrutura institucional e estatal. Trata-se, aqui, de uma política artística que força pensar em novos rostos políticos e sociais que comportam modos de perceber, sentir e enunciar diversos dos já presentes na estratopolítica. Para uma maior compreensão e diferenciação dos termos estratopolítica, tecnopolítica e nomadopolítica, indicamos o livro do pesquisador Domenico Hur, intitulado *Psicologia, política e esquizoanálise* (2019), ao longo do capítulo 5, "Práticas e agenciamentos psicopolíticos".

[2] Aqui, para conceituação do menor, nos reportaremos a uma intercessão com o texto dedicado a Carmelo Bene, "Um manifesto de menos", de Gilles Deleuze. Nessa obra, Deleuze tratará de um teatro menor no procedimento dramatúrgico desse autor, qualificando, com isso, a invenção de um teatro construído na ambição de amputar das peças tradicionais todos os elementos majoritários e de poder que habitam a representação teatral. A encenação teatral consiste em desenvolver as virtualidades de uma peça que vigora graças à eliminação dos personagens que representam o estado e as soberanias estatais. Porém, esse conceito é também desenvolvido por Deleuze em outras obras como *Kafka, por uma literatura menor* (1975), na qual Deleuze e Guattari definem a literatura de

Kafka como um procedimento minoritário que consiste, precisamente, no uso menor que um escritor faz de uma língua maior com o propósito de arrancá-la dos seus sulcos coloquiais. Já no *Mil Platôs* (1980), vol. 5, os autores Deleuze e Guattari falarão de um uso menor em uma ciência nômade, estabelecendo uma conexão entre tais termos e a experiência do fora. Tal empreendimento pode ser explicitado no platô intitulado "Tratado de nomadologia: a máquina de guerra", no qual o pensamento nômade conjuga a experiência do fora com os procedimentos filosóficos minoritários. Sendo assim, quando aqui falamos de um cinema menor, queremos, com essa expressão, enaltecer o cinema de Andrea Tonacci. Assim, voltado ao cinema, o menor se configura enquanto aquilo que rompe com critérios normativos e morais da imagem cinematográfica do cinema clássico, consideradas como moldes (o padrão/maior), trazendo configurações estéticas inovadoras, amorais e disruptivas. Deleuze compreende, nesse âmbito, como modulações (o menor) as diversas maneiras de operar as variações nesse molde, que podem ocorrer por imbricações temporais, descentramentos, encadeamentos descontínuos, ambiguidades narrativas, disjunções, apresentação inusitada dos personagens, enfim, uma imagem em incessante devir.

[3] A linguagem aforismática será aquela capaz de causar estranhamento, estabelecendo a sensação de ignorância que coloca em xeque a ideia de sentido e significado primeiros. O aforisma deixa claro que o sentido não é um objeto mental, mas um acontecimento que está no mundo ainda que incorpóreo e em uma espécie de quase-existente e se faz na relação e no encontro com outros corpos, como efeito desse encontro. Noutros termos, a lógica do sentido pressupõe a ideia de que um corpo não possui sentido em si, mas "adquire vários no instante mesmo em que se relaciona com os outros" (Schopke, 2012, p. 182). Assim, os significados que conhecemos são artificiais e dinâmicos, já que os sentidos são múltiplos. Querer fixar um sentido único às coisas é uma produção sedentária. Pluralizar os sentidos é uma construção nomádica. A arte aforismática é aquela que permite ao espectador, uma vez em contato com a obra, inferir sentidos diversos sobre ela, sem aprisionamentos.

[4] Devir-revolucionário corresponde a um modo de fazer política que escapa às figurações clássicas próprias de um espaço de representações de poder bem demarcadas, tais como o partido, o Estado e suas estratificações, a família, a religião etc., para se fazer em uma ambiência coletiva mais aberta, por meio de encontros inusitados, em espaços não engessados, tais como manifestações de rua, ocupações, coletivos diversos, expressões artísticas e, em nosso caso específico, nos espaços de pensamento criados pela obra de arte tonacciana, que faz da figura revolucionária condição para entrar em devir, forçando o espectador a se perguntar sobre o que fazer ao sair da exibição dos seus filmes.

Relaciona-se a uma nomadopolítica, ou seja, a um modo de disseminar multiplicidades e criar aliançar para constituir novos territórios, sem desejar os jogos do poder, nem se submeter a eles, todavia, produzindo problematizações, conforme veremos na análise fílmica.

[5] *Close* é o primeiro plano. Gilles Deleuze, na obra *A imagem-movimento* (1983/2018, p. 142), afirma que o primeiro plano é o rosto e ambos são o afeto, a imagem-afecção. Portanto, para esta proposta, sempre que usarmos os termos *close*, rosto, primeiro plano e imagem-afecção, eles serão equivalentes. A nossa principal diferenciação será entre a imagem-afecção e o puro afeto.

[6] Signos óticos e sonoros, respectivamente.

[7] O puro afecto ou afecto em si não se confunde com uma ideia abstrata e essencial como pensado no platonismo, nem é predicado de um sujeito. Aqui é numa intercessão com Maine De Biran, que Deleuze o conceitua como aquilo que existe em relação com um corpo, mas não se confunde, nem se restringe a ele, bem como excede as causas que o dispara. Dessa forma, é expressão que não pode ser medida, nem comunicada, pois é da ordem do imensurável e só pode ser sentida. Diz Deleuze (1983/2018, p. 156) sobre os afectos: "[...] são qualidades ou potências consideradas por si mesmas, sem referência ao que quer que seja de diferente, independentemente de qualquer questão sobre sua atualização. É o que é tal como é por si mesmo e em si mesmo".

[8] As traduções brasileiras por vezes usam o termo "rostização", como é o caso do termo referido na obra *A imagem-movimento*; por outra, o termo "rostificação", como é o caso da obra *Mil Platôs*. Desse modo, ao trazermos neste artigo um ou outro, eles terão a mesma equivalência e significações sinônimas.

[9] Tensionando o conceito de montagem que significa a determinação do todo fílmico através da associação dos planos pelos cortes por meio do uso dos *raccords* (que dão continuidade lógica à narrativa) e *falsos raccords* (que estabelecem as rupturas nessa logicidade, desorientando a narrativa), o conceito de mostragem cunhado por Lapoujade e retomado por Deleuze, aponta para a montagem descontínua, mais associada aos *falsos raccords*, se fazendo no intervalo entre as imagens, demonstrando um movimento aberrante e estando mais associada às descrições entre os diversos planos em interação. Aqui se apresentam as "desproporções das escalas, a dissipação dos centros e os falsos raccords" (Deleuze, 1985/2013, p. 51). Este último promoverá a inserção do intervalo na imagem, quebrando as relações de causa e efeito uniformizadoras de sentido.

[10] Contraefetuar o presente é, a partir dele e de sua constatação trágica, criar algo novo.

[11] Presente no dossiê Devir-Tonacci, da *Revista Devires*, Belo Horizonte, 9(2), jul./dez. 2012.

Devir-onça: "Meu tio Iauaretê", de João Guimarães Rosa

Maria Cristina Franco Ferraz[*]

Resumo

O conto de João Guimarães Rosa intitulado "Meu tio o Iauaretê", publicado em 1961, permanece um texto singular da literatura brasileira. Por meio de um monólogo em situação dialógica, em um português oral sarapintado por expressões e termos em tupi, realiza-se o devir-onça de um ex-matador de onças que nelas encontra seu povo, seus parentes. A leitura enfatiza o caráter indomesticável desse texto ficcional e suas implicações antimetafísicas e políticas.

Palavras-chave: literatura brasileira; devir-animal; afeto; Guimarães Rosa; filosofia deleuzeana.

My uncle Iauaretê

Abstract

Written by João Guimarães Rosa and published in 1961, the short story "My uncle the Jaguar" remains a unique fictional text in the Brazilian Literature. By means of a monologue in a dialogical situation and written in an oral Portuguese entangled with expressions and words in Tupi, a becoming-jaguar of a previous jaguar-killer is progressively enacted. This jaguar killer finally recognizes the jaguars as his real folks, as his kinfolk. The article emphasizes the untamable character of Rosa's short story and develops its antimetaphysical and political implications.

Keywords: Brazilian Literature; becoming-animal; affect; Guimarães Rosa; Deleuzian philosophy.

---

[*] Profa. Dra. Maria Cristina Franco Ferraz é mestre em Letras (PUC-RJ), doutora em Filosofia (Universidade de Paris I-Sorbonne), com três estágios pós-doutorais em Berlim. Professora Titular da ECO/ UFRJ. Autora dos livros: Nietzsche, o bufão dos deuses (Rio de Janeiro e Paris), Platão: as artimanhas do fingimento (Rio de Janeiro e Lisboa), Nove variações sobre temas nietzschianos (Rio), Homo deletabilis - corpo, percepção, esquecimento: do século XIX ao XXI (Rio de Janeiro e Paris), Ruminações: cultura letrada e dispersão hiperconectada (Rio) e, em colaboração com Ericson Saint Clair, Para além de Black Mirror: estilhaços distópicos do presente (São Paulo: n-1, 2020).

Mon oncle Iauaretê

Resume

Publié en 1961, le récit écrit par João Guimarães Rosa intitulé « Mon oncle le jaguar » reste un texte unique, singulier de la Littérature Brésilienne. A travers une sorte de monologue en situation dialogique, écrit dans une langue portugaise tacheté par des termes et des expressions en tupi, ce texte performe le devir-jaguar d'un ex tueur de jaguars qui finit par reconnaître ces félins comme son peupele, sa parenté. L'article met en relief le caractère indomptable de ce texte fictionnel et souligne ses implications anti-métaphysiques et politiques.

Mots-cles: littérature brésilienne; devenir-animal; affect; Guimarães Rosa; philosophie deleuzienne.

Publicado pela primeira vez em 1961, o conto "Meu tio o Iauaretê", de João Guimarães Rosa, é um texto único, singular e indomesticável da literatura brasileira. A trama é disparada por uma só voz, feito zagaia[1] cortando o ar e a língua portuguesa falada no Brasil. No conto, quem toma a palavra é um sertanejo, índio por parte de mãe e branco por parte de pai. Contratado para *desonçar* uma vasta região, ele vive em um local ermo, totalmente isolado, em planos gerais. Conforme nomeia: *Jaguaretama*, terra de onças. O conto é constituído por sua fala dirigida a um outro que permanece calado. Entretanto, as reações, falas, gestos do ouvinte estão indiciados no discurso do protagonista. O personagem implicado na fala do protagonista é um viajante perdido na mata, desprovido de montaria, que foi abrigado por uma noite pelo sertanejo, à espera de um parceiro que chegaria na manhã seguinte. Sua presença é cada vez mais viva e evidente no enredo, que se passa em uma noite na mata, conforme exclama o anfitrião, incitando medo: "Ôi noite clara, boa pra onça caçar!" (p. 216)[2]. O coprotagonista silencioso tornar-se-á determinante no desfecho.

De saída, cria-se uma instigante situação dialógica em que só comparece a fala do protagonista, uma espécie de monólogo em situação dialógica. O viajante a quem o protagonista se dirige nunca toma a palavra. Logo se entende que ele é branco, como o pai do matador de onças (*onceiro*), e que está armado com um revólver. Enquanto o onceiro se expõe em sua fala, o visitante branco mantém-se quieto e termina

por apontar o revólver para o anfitrião[3]. Há, portanto, uma discrepância entre as armas do silêncio desconfiado e certa ingenuidade do falante que se expõe e ameaça de modo cada vez mais explícito o hóspede ocasional. Matreirice ingênua e exposta do lado do meio índio; desconfiança e gesto violento do lado do branco. O clima do conto é tenso, ameaçador. Segundo João Adolfo Hansen, esse texto roseano flerta com o gênero dramático. Sua teatralidade desenrola-se em um presente contínuo, na imediatez do acontecimento que não cessa de surpreender o leitor, gerando suspense, quase terror, crescente. A fala do onceiro secreta uma atmosfera de caça, regada à cachaça trazida pelo viajante com a qual, noite adentro, apenas o protagonista vai-se embriagando.

Por meio de uma construção narrativa bastante artimanhosa, Guimarães Rosa – autor branco, diplomata – silenciou o hóspede branco e armado, registrando ficcionalmente voz e palavra do que foi calado em nossa história e literatura. No final, entretanto, quem empunha a arma é o visitante branco. Filho de índia, o onceiro tinha um pai branco, por ele odiado e renegado. Chamado Chico Pedro, o pai é caracterizado como um "homem muito bruto", "pai de todo mundo", "homem burro" (p. 210). Já pela mãe *bugra* índia o onceiro nutre um afeto intenso: "A' pois, minha mãe era [índia], ela muito boa. [...] Péua, minha mãe, gentio Tacunapéua, muito longe daqui. [...] Mãe boa, bonita, me dava comida, me dava de-comer muito bom, muito, montão..." (p. 215). A mãe se chama Mar'Iara Maria, nome no qual uma entidade sagrada amazônica (*Iara* ou *Uiara*, *senhora das águas* em tupi) se encontra envolvida e como que cercada pelo nome católico reduplicado (Maria) e, ao mesmo tempo, nele amalgamada. Mar'Iara Maria soa como uma melodiosa rima interna por onde circula o afeto.

A linhagem matrilinear inscreve-se desde o título do conto: meu tio o Iauaretê. Em linhagens matrilineares é o irmão da mãe que ocupa o lugar de referência, o que, de saída, afasta duplamente o protagonista do regime patriarcal branco: tanto pela recusa ao pai branco quanto pela referência ameríndia ao irmão da mãe Tacunapéua. A vinculação aos indígenas, não ao bom selvagem rousseauniano endossado pelo romantismo brasileiro, mas à ferocidade de um *mau* selvagem, se expressa desde o título do conto. Nomeia-se o tio *o Iauaretê*: na língua geral tupi, junção de *etê* (verdadeiro) com *iauara* (*onça*)[4]. Iauaretê:

verdadeira onça; onça verdadeira. O sertanejo contratado para "desonçar" a região e que termina por recusar tal tarefa, afirma diversas vezes que as onças são seus parentes[5], seu povo. Ele conta que, a partir de certo momento, deixa de caçar onças, e que chega até mesmo a levar outros personagens – muitas vezes pretos – para alimentá-las. Essa relação agressiva com negros desfaz radicalmente outro mito: o da mestiçagem brasileira caracterizada por laços de cordialidade, supostamente isenta de violência e de tensões. Não se pode, entretanto, deixar de observar que o texto, contaminado por termos e sonoridades de extração tupi – mesmo a interjeição "hein?" passa a ser "nhem?", remetendo à língua tupi (*nheengatu*), ao verbo *falar* em tupi (*Nhehê ou nheeng*[6]) –, é também salpicado por algumas (poucas) pintinhas afro-brasileiras: Erê, e sobretudo, Macuncôzo, um dos nomes do onceiro[7].

O conto devora, desde o título, a língua portuguesa, desrecalcando matrizes ameríndias silenciadas e esmagadas na história do país e na língua oficial. No texto de Rosa, forças tupis caçam e acuam o português, sem inviabilizar a compreensão do conto. Conforme observa João Adolfo Hansen a partir de Haroldo de Campos, na fala do onceiro a língua portuguesa é "mosqueada pelo tupi"; o português é rasgado por uma espécie de semi-tupi (Hansen, 2021). Acrescento: *mosqueado* – corpo do texto pintado feito onça-índio – e *moqueado*, servido assado em moquém[8]. Mencionando Haroldo de Campos, Hansen equipara o conto roseano a uma pele de onça esticada na nossa literatura; suas palavras-manchas sarapintam a língua portuguesa. Para melhor participarmos do banquete, vale a pena saborear e comentar alguns trechos.

O onceiro conta que matara muitas onças. Tinha inclusive se besuntado com a banha das presas para perder o medo que delas tinha. Para caçar, aguçou seus sentidos e adotou movimentos e ritmos corporais visando a aprimorar sua arte de caçador. Como as onças, o caçador desenvolve sobretudo o sentido da audição: "Rastrear, a onça não rastreia. Ela não tem faro bom, não é cachorro. Ela caça é com os ouvidos." (p. 205). Apoiado na oralidade, o conto não cessa de caçar os ouvidos dos leitores. De acuá-lo com o temor à estranheza do outro. Ainda nesse sentido, esquiva-se da tradição letrada, deixando-se invadir pelo não letramento de bugres e de onças.

Fundindo-se cada vez mais ao mundo-onça[9], o sertanejo passa a repudiar seu trabalho de matador de onças, entrando em um imparável devir-onça. Vai-se onçando ao longo do texto[10], enquanto bebe a cachaça trazida pelo hóspede; o leitor acompanha esse processo, entre fascinado e aterrorizado. O movimento de ultrapassagem da marca identitária moral-metafísica expressa pelo verbo *ser* é explicitamente efetuada na seguinte passagem do conto: "Eu sou onça... Eu – onça!" (p. 204). Não se trata de um ser que muda e vira outro ser, de um homem que vira onça, ou de uma onça que se domestica. Em "eu sou onça" ainda há um ponto de partida e um ponto de chegada, de uma forma a outra forma de vivente. A interrupção provocada pela elisão do verbo, acentuada pelo recurso ao travessão, faz com que, no lugar de formas em trans-form-ação, forças indomesticáveis se expressem no texto e o atravessem. O que está em jogo é esse traço, o travessão, o que se instaura entre espécies e mundos (*Umwelten*), pura diferença[11] por onde trafegam afetos. Conforme conceituaram Deleuze e Guattari, "o afeto não é um sentimento pessoal [...], é a efetuação de uma potência de matilha, que suspende e faz vacilar o eu [*le moi*]." (Deleuze & Guattari, 1980, p. 294, minha tradução). Formação de matilha, contágio de e por afetos, união ilícita, fenômeno de fronteira, de margem, aliança monstruosa, casamento contranatural, amores abomináveis, nas franjas entre reinos e espécies (Deleuze & Guattari, pp. 294-296). O travessão no lugar do ser. Travessão-travessia. Terceira margem do rio, que já não pode ser contido em duas. Os termos acima referidos estão no capítulo de *Mil platôs* dedicado aos devires, em especial ao devir-animal, que parece ter sido coescrito por Guimarães Rosa. Através da ficção.

Eis a cena em que se inicia a aliança entre espécies, no espaço de um travessão que atravessa e ata *eu* e *onça*, sem dissolver a diferença ou gerar um terceiro termo reconciliador:

> Primeira que eu vi e não matei, foi Maria-Maria. [...] De madrugada, eu tava dormindo. Ela veio. Ela me acordou, tava me cheirando. Vi aqueles olhos bonitos, olho amarelo, com as pintinhas pretas bubuiando bom, adonde aquela luz... Aí eu fingi que tava morto, podia fazer nada não. Ela me cheirou, cheira-cheirando, pata suspendida, pensei que tava percurando meu pescoço. [...] Mexi não. [...] Ela chega esfregou em

> mim, tava me olhando. [...] Muito tempo ela não fazia nada também. Depois botou mãozona em riba de meu peito, com muita firmeza. Pensei – agora eu tava morto: porque ela viu que meu coração tava ali. Mas ela só calcava de leve, com uma mão, afofado com a outra, de soçoca[12], queria me acordar. Eh, eh, eu fiquei sabendo... Onça que era onça – que ela gostava de mim [...]. Abri os olhos, encarei. Falei baixinho: – "Ei, Maria-Maria... Carece de caçar juízo, Maria-Maria..." Eh, ela falava comigo, jaguanhenhém, jaguanhém... (pp. 207-208).

A aliança contranatural forja uma nova língua, uma linguagem inédita, espécie de entrelíngua, português tupinizado, tupi batizado. Língua de onça tupinizada: *jaguanhenhém*, *jaguanhém* – fundindo *jaguar* e *nhehê ou nheeng*, *falar* em língua tupi –, ecoando ainda o diminutivo carinhoso do português e expressando simultaneamente sonoridades de um ronronar afetivo. O afeto felino também vincula Maria-Maria à figura da mãe. Conforme conta o antigo e astucioso matador de onças, antes de conhecer Maria-Maria, ele costumava emular o miado de filhotes, usando esse estratagema para atrair onças: "Eh, sei miar que nem filhote, onça vem desesperada. Tinha onça com ninhada dela, jaguaretê-pixuna [preta], muito grande, muito bonita, muito feia. Miei, miei, jaguarainhém, jaguaranhinhenhém... Ela veio maluca..." (p. 214)

O que era embuste, ardil, aproximável da potência da *métis* grega que presidia à arte da caça (Détienne & Vernant, 1974), vai transformando o sobrinho-do-iauaretê, que entra em um irreversível processo de outramento (Gil, 2000), mais precisamente, de onçamento. A mãe do onceiro é por ele também identificada às onças mães, a algumas delas pelo menos:

> Mãe minha bugra, boa, boa pra mim, mesmo que onça com os filhotes delas, jaguaraím. Mecê já viu onça com as oncinhas? Viu não? Mãe lambe, lambe, fala com eles, jaguanhenhém, alisa, toma conta. Mãe onça morre por conta deles, deixa ninguém chegar perto, não... Só suaçurana é que é pixote[13], foge, larga os filhotes pra quem quiser... (p. 221)

Desse modo, muitas aproximações, além do próprio nome, se estabelecem entre a onça Maria-Maria e Mar'Iara Maria, a mãe bugre e boa. Essa ligação articula-se tanto aos parentes em linhagem matrilinear (o tio, irmão da mãe, que encabeça o texto) quanto ao afastamento em relação ao mundo dos brancos, do pai violento e daquele *Nhô Nhuão*

Guede: "pior homem que tem: me botou aqui. Falou: – 'Mata as onças todas!'" (p. 222). Não caberia introduzir Édipo nessa relação apartada do modelo da família patriarcal, mais próxima do povo das onças – de algumas delas pelo menos. Eis como o onceiro apaixonado descreve Maria-Maria, compondo o que Deleuze e Guattari chamaram de um bloco de sensações (Deleuze & Guattari, 1991, p. 154) atravessado por micropercepções afetivas, sinestesia misturando sobretudo visão, olfato e tato, tudo bem de perto:

> Maria-Maria é bonita, mecê devia de ver! Bonita mais do que alguma mulher. Ela cheira à flor de pau-d'alho na chuva. Ela não é grande demais não. É cangussu, cabeçudinha, afora as pintas ela é amarela, clara, clara. Tempo de seca, elas inda tão mais claras. Pele que brilha, macia, macia. Pintas, que nenhuma não é preta mesmo preta, não: vermelho escuronas, assim ruivo roxeado. Tem não? Tem de tudo. Mecê já comparou as pintas e argolas delas? Cê conta, pra ver: vareia tanto, que duas mesmo iguais cê não acha, não... Maria-Maria tem montão de pinta miúda. Cara mascarada, pequetita, bonita, toda sarapintada, assim, assim. Uma pintinha em cada canto da boca, outra atrás das orelhinhas... Dentro das orelhas, é branquinho, algodão espuxado. Barriga também. Barriga e por debaixo do pescoço, e no por de dentro das pernas. Eu posso fazer festa, tempão, ela apreceia... Ela lambe minha mão, lambe mimoso, do jeito que elas sabem alimpar o sujo de seus filhotes delas; se não, ninguém não aguentava o rapo daquela língua grossa, aspra, tem lixa pior que a de folha de sambaíba; mas, senão, como é que ela lambe, lambe, e não rasga com a língua o filhotinho dela? (pp. 209-2010)

Note-se a estratégia de indiciar a reação do ouvinte, duvidoso quanto à descrição dos matizes da pelagem de Maria-Maria: "Tem não? Tem de tudo." Com efeito, não há uma pinta igual à outra. O corpo pintado da onça recebe uma palheta de pura variação, entre tonalidades, brilho, maciez, dependendo da estação do ano e da luz do dia[14]. Tato-visão: potência háptica do olhar. Tons que escapam à nomeação, que excedem o esquadrinhamento seccionante recoberto pelas palavras: matizes. Como, por exemplo, "ruivo roxeado". A descrição vai-se aproximando do corpo da onça, penetrando até no interior das orelhas. Proximidade. Troca de carinhos: carícias e lambidas. A mesma língua capaz de rasgar um corpo serve para limpar filhotes e acariciar o amante. Língua que raspa, que pode tanto fender quanto acarinhar.

Invenção de novas perspectivas entre homem e onça, entre o filho de índia e o animal feroz, efetuada na própria língua, português raspado e sulcado pelo semi tupi; desdomesticação do humano, do animal, da linguagem. Essa inflexão mobiliza o regime ficcional. Em uma breve passagem do conto, Guimarães Rosa deixa uma pista sobre a trama entre linguagem, identidade e ficcionalidade, acionando uma metáfora cara tanto à formação identitária quanto à mímesis: "Mecê acha que eu pareço onça? Mas tem horas em que eu pareço mais. Mecê não viu. Mecê tem aquilo – espelhim, será? Eu queria ver minha cara..." (p. 204).

O onceiro não dispunha de um espelho, por menor e mais modesto que fosse, assim como a literatura brasileira não espelhava essas forças ferozes, indomesticáveis –- povo de índios e onças. O detalhe da falta de um *espelhim* não pode passar despercebido para leitores de Guimarães Rosa, que problematizou em seus textos ficcionais quem fala e quem cala (como em *Grande sertão: veredas*, o doutor ouve e anota o que Riobaldo lhe conta) e que revirou espelhos pelo avesso, tal como no conto "O Espelho", do livro *Primeiras estórias*. O sobrinho-do-iauaretê nunca se viu no espelho. E nunca tinha sido visto no espelho ficcional.

Ele tampouco é afeito a retratos: "gosto de retrato aqui comigo não..." (p. 224). A rasura da identidade e seu estilhaçamento em multiplicidades heterogênas também se manifesta nos muitos nomes do onceiro: todos e nenhum. É o que ele conta:

> Ah, eu tenho todo nome. Nome meu minha mãe pôs: Bacuriquirepa. Breó, Beró, também. Pai meu me levou pra o missionário. Batizou, batizou. Nome de Tonico; bonito, será? Antonho de Eiesús... Despois me chamavam de Macuncôzo, nome era de um sítio [...]. Agora, tenho nome nenhum, não careço. Nhô Nhuão Guede me chamava de Tonho Tigreiro. [...] Agora tenho nome mais não... (p. 215)

Os nomes vários, de origens e línguas diversas, são todos deixados para trás à medida que o personagem encontra seu povo, seus parentes. Esse contágio e afeto dão a ver outros regimes de pensamento. Por exemplo, o modo anta de pensar e de saber: "Muita anta, por aqui. [...] Dia quente, anta fica pensando tudo, sabendo tudo dentro d'água." (p. 216). Ou o pensamento-onça:

> Mecê sabe o que é que onça pensa? Sabe não? Eh, então mecê aprende: onça pensa só uma coisa – é que tá tudo bonito, bom, bonito, bom, sem esbarrar. Pensa só isso, o tempo todo, comprido, sempre a mesma coisa só, e vai pensando assim, enquanto que tá andando, tá comendo, tá dormindo, tá fazendo o que fizer... (p. 223).

Inevitável associar o bom-bonito ao *kalòs kagathós* grego, no qual beleza e bondade se fundem, são indiscerníveis, intercambiáveis. Mas aqui chama atenção, sobretudo, o ritmo macio, elegante, pausado – bonito, bom, bonito, bom – do andar e dos movimentos de felinos enquanto estão sossegados. Para concluir, vejamos de que modo o sentido ancorado na linguagem se esgarça no desfecho, a um só tempo convocando e desafiando toda tentativa de tradução e de interpretação. O final enigmático é ainda atravessado por uma inegável ambiguidade que, por vezes, os leitores (mesmo os críticos) procuram colmatar: se trata dos estertores do onceiro, vencido pela bala certeira do visitante, ou de sua virada definitiva para fora do mundo humano, ao encontro do seu povo, de seus parentes? Deixemos que a estranheza do devir onça desafie de vez toda interpretação, arrastando o sentido para outras paragens:

> Ói a onça! Ui, ui, mecê é bom, faz isso comigo não, me mata não... Eu – Macuncozo... Faz isso não, faz não... Nhenhenhém... Heeé!...
> Hé... Aar-rrã... Cê me arrhoôu... Remuaci... Reiucàanacê... Araaã... Uhm... Ui... Ui... Uh... uh... êeêê... êê... ê... ê...[15] (p. 235).

Referências bibliográficas

Campos, H. de (1976). *Metalinguagem e outras metas*. São Paulo: Perspectiva.

Cocci, E. (2018). *A vida das plantas: uma metafísica da mistura*. Desterro (Florianópolis): Cultura e Barbárie.

Deleuze, G., & Guattari, F. (1980). *Mille plateaux*. Paris: Les Éditions de Minuit.

Deleuze, G., & Guattari, F. (1991). *Qu'est-ce que la philosophie ?* Paris: Les Éditions de Minuit.

Détienne, M., & Vernant, J. P. (1974). *Les ruses de l'intelligence – La mètis des Grecs*. Paris: Flammarion.

Ferraz, M. C. F. ([1999] 2010). *Platão: as artimanhas do fingimento*. Rio de Janeiro: Ed. Relume Dumará (coleção Conexões); Lisboa: Nova Veja (coleção Passagens).

Gil, J. (2000) *Diferença e negação na poesia de Fernando Pessoa*. Rio de Janeiro: Ed. Relume Dumará (coleção Conexões).

Hansen, J. A. "Aula sobre o texto 'Meu tio o Iauaretê' de Guimarães Rosa". Recuperado em 14/04/2021 em: <https://www.youtube.com/watch?v=ziWrXEkrC_0>

Rosa, G. (2001). "Meu tio o iauaretê". In *Estas estórias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

Rosa, G. (1969). *Primeiras estórias*. Rio de Janeiro: José Olympio Ed.

Santiago, S. (2017). *Genealogia da ferocidade*. Recife: CEPE.

Sperber, S. F. (1992). "A virtude do jaguar: mitologia grega e indígena no sertão roseano". *Remate de Males* - Revista do Departamento de Teoria Literária, 12. Campinas: IEL/UNICAMP.

Uexküll, J. von (2010). *Milieu animal et milieu humain*. Paris : Éditions Payot & Rivages.

Notas

[1] O personagem central da história caçava onças com uma zagaia, uma espécie de lança curta.

[2] Para simplificar as referências neste ensaio, todas as citações do conto de G. Rosa estão referidas em Rosa (2001).

[3] Silviano Santiago observa: "Se a fala tem origem em, se ela pertence ao onceiro [...], não há dúvida que a transcrição fonética que nos chega (essa é pelo menos a principal ilusão vendida ao leitor pelo texto ficcional) é de total responsabilidade do pseudonarrador anônimo e coprotagonista silencioso que teve o cuidado de registrar na memória, de anotar ou gravar a voz alheia." (Santiago, 2017, p. 112).

[4] Assim como o gavião, o jaguar (declinado como a palavra feminina *onça*) é animal sagrado, totêmico em várias culturas primeiras das Américas.

[5] O vocábulo *parente*, referido à onça, é empregado 15 vezes ao longo do conto. (Santiago, 2017, p. 116).

[6] No conto, Rosa cria o verbo *nheengar*, aclimatando o tupi ao português. Cf. Campos, 1976, pp. 59-60.

[7] Em um texto dedicado ao conto em questão, Haroldo de Campos acrescenta uma nota de rodapé esclarecedora: em carta datada de 26/04/1963, Guimarães Rosa lhe teria explicado que "... o macuncôzo é uma nota africana, respingada ali no fim. Uma contranota. Como tentativa de identificação [...] com os pretos assassinados [...] na desordem dele, final, o sobrinho-do-iauaretê emite aquele apelo negro, nigrífico, pseudonigrificante, solto e só, perdido na correnteza de estertor de suas últimas exclamações." (Campos, 1976, p. 62).

[8] Moquém é um tipo de grelha em que se assam alimentos.

[9] Remeto aqui ao sentido de mundo-entorno, *Umwelt*, proposto por Jakob von Uexküll (Uexküll, 2010), que, mais atualmente, tem sido discutido e posto em questão em favor de uma maior ênfase teórico-filosófica no reino vegetal (cf. Coccia, 2018, pp. 44-45).

[10] "De repente, eh, eu oncei... lá." (p. 230).

[11] Parodiando Jacques Derrida, Viveiros de Castro cunhou, a partir desse conto, o termo *diferOnça.* Cf. <https://revistas.ufpr.br/letras/article/view/65767/39718>.

[12] Certa maneira de pescar com arpão. Do tupi *sosóka*.

[13] Inexperiente, que joga mal.

[14] Essa perspectiva pode ser aproximada do sentido grego de *poikílos* (o que é multicor, brilhoso, heteróclito, ofuscando a nitidez da razão), termo desqualificado pela filosofia socrático-platônica (Détienne & Vernant, 1974; Ferraz, 1999).

[15] A ênfase na ambiguidade final, de que certas interpretações procuram se afastar, também é assinalada por Silviano Santiago, que acrescenta entre parênteses: "a forma verbal *rêiucàanacê*, que ecoa numa espécie de risada: *êeêê... êê... ê... ê...* – últimas palavras do conto". Cf. Santiago, 2017, p. 113.

Metateatro (?) e genocídio na *Trilogia do confinamento*, de Aldri Anunciação

Luiz Henrique Costa de Santana[*]

Resumo

A incursão do dramaturgo Aldri Anunciação pela literatura dramática na Trilogia do confinamento é louvável. A primeira peça "Namíbia, não!" dá ênfase no lugar de pertencimento do indivíduo, a trama se desenvolve em torno de uma medida provisória que propõe levar todos os de "melanina acentuada" de volta para algum país do Continente Africano. A segunda peça "Embarque Imediato" se desenvolve a partir da perca da identidade e do passaporte de um doutorando negro, numa "sala clean" que fica no próprio aeroporto, esse jovem é combatido incessantemente por ideias de construções identitárias e é levado a refletir acerca da sua identidade. A terceira peça "Campo de batalha: A fantástica história de uma guerra bem sucedida" retrata por um viés mais brando e mais humanitário, que a guerra não tem cor e que o fim é o mesmo para todos os indivíduos que ousam existir. Assim por meio do método de revisão bibliográfica emerge este trabalho, tendo como aporte teórico: Nilson P. de Carvalho (2017), que pesquisa acerca da metaliteratura, e o teórico Abdias de Nascimento (2016), que pesquisa sobre o genocídio do negro brasileiro. O objetivo deste trabalho é compreender como esses conceitos podem ser percebidos nessa obra dramática. Portanto, é possível notar que em todas essas peças

[*] Educador Popular. Graduando da Universidade Federal do Agreste Pernambucano (UFAPE) do 8º período do curso de Licenciatura em Letras - Português e Inglês. Membro do Grupo de Estudos em História e Literatura (GEHISLIT/ PUC Minas). Residente bolsista da Fundação Apolônio Salles de Desenvolvimento Educacional - FADURPE. PETiano bolsista do Grupo PET-Conexões - Comunidades populares e quilombolas, subsidiado pelo FNDE. Integrante do Grupo de Pesquisa (CNPq/UFAPE) - NUPELEM - Núcleo de Pesquisa em Literaturas Escritas por Mulheres - atuando na seguinte linha de pesquisa: Literaturas Afro, Latino e Nativo-Americanas Contemporâneas (Literatura e Decolonialidades). Tem interesse em Literatura, Estudos Culturais, Estudos Subalternos, Metaficção Historiográfica e Contranarrativa.

há a despersonalização e a descaracterização do negro, unindo os conceitos de metaliteratura e genocídio, pois a narrativa que perpassa as três peças reverbera sobre os rastros do colonialismo no negro.

Palavras-Chave: Dramaturgia Brasileira; Metaliteratura; Genocídio na *Trilogia do confinamento*; Aldri Anunciação.

Metateatro (?) and genocide in the trilogia do confinamento, by Aldri Anunciação

Abstract

Playwright Aldri Anunciação's foray into dramatic literature in the Trilogy of Confinement is commendable. The first play "Namibia, no!" emphasizes the individual's place of belonging, the plot develops around a provisional measure that proposes to take all those with "accentuated melanin" back to some country in the African Continent. The second play "Immediate Boarding" is based on the loss of identity and passport of a black doctoral student, in a "clean room" at the airport. The third piece "Battlefield: The Fantastic Story of a Successful War" portrays, in a milder and more humanitarian way, that war has no color and that the end is the same for all individuals who dare to exist. Thus, through the literature review method, this work emerges, having as theoretical contribution: Nilson P. de Carvalho (2017) who researches about metaliterature and the theorist Abdias de Nascimento (2016) who researches about the genocide of the Brazilian black. The aim of this work is to understand how these concepts can be perceived in this dramatic work. Therefore, it is possible to note that in all these plays the depersonalization and mischaracterization of the black man is perceptible, uniting the concepts of metaliterature and genocide, because the narrative that runs through the three plays reverberates about the traces of colonialism in the black man.

Keywords: Brazilian dramaturgy; Metaliterature; Genocide in Trilogy of confinement; Aldri Anunciação.

Metateatro (?) y genocidio en la trilogia do confinamento, de Aldri Anunciação

Resumen

La incursión del dramaturgo Aldri Anunciação a través de la literatura dramática en la Trilogía del encierro es encomiable. La primera obra "¡Namibia, no!" hace hincapié en el lugar de pertenencia del individuo, la trama se desarrolla en torno a una medida provisional que propone llevar a todos aquellos con "melanina acentuada" a algún país del continente africano. La segunda pieza "Immediate Departure" se basa en la pérdida de

identidad y del pasaporte de un estudiante de doctorado negro, en una "sala blanca" del propio aeropuerto, este joven es combatido incesantemente por las ideas de las construcciones identitarias y es llevado a reflexionar sobre su identidad. La tercera pieza "Campo de batalla: la fantástica historia de una guerra exitosa" retrata, a través de un enfoque más suave y humanitario, que la guerra no tiene color y que el final es el mismo para todos los individuos que se atreven a existir. Así a través del método de revisión bibliográfica surge este trabajo, teniendo como aporte teórico: Nilson P. de Carvalho (2017) que investiga sobre la metaliteratura y el teórico Abdias de Nascimento (2016) que investiga sobre el genocidio del negro brasileño. El objetivo de este trabajo es comprender cómo se pueden percibir estos conceptos en esta obra dramática. Por lo tanto, es posible notar que en todas estas obras es perceptible la despersonalización y la mala caracterización del hombre negro, uniendo los conceptos de metaliteratura y genocidio, porque la narrativa que recorre las tres obras reverbera sobre las huellas del colonialismo en el hombre negro.

Palabras clave: Dramaturgia brasileña; Metaliteratura; Genocidio en Trilogía del encierro; Aldri Anunciação.

Introdução

As distopias consagradas pelo cânone: *1984,* do George Orwell; *Admirável mundo novo,* do Adoul Huxley; *Laranja mecânica,* do Anthony Burgess; e *Nós,* do Iegvi Zamiátin, sempre vislumbraram um futuro tenebroso, asqueroso, febril, desumano, vil, totalitário e sem 'os de melanina acentuada'! A ausência de negros nessas narrativas persiste. O futuro tem cor na literatura, e a cor é branca.

Tendo em vista que falta melanina no cânone da literatura mundial e que essa falta engloba tanto autores quanto personagens, é perceptível que há uma tentativa de inserção desses autores nos tempos modernos com o crescimento da luta e do movimento negro que reivindicam essa representatividade. Dito isso, é possível notar que existem várias obras literárias de autoras e autores negros que vêm estando em evidência, e a escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie é uma dessas personas, isso no campo da ficção literária, que tem tomado destaque mundial, furando incisivamente a bolha branca e patriarcal da literatura.

Contemplando esse panorama todo, é possível chegar no nível do nosso país e perceber que faltam negros na literatura mundial, tanto como autores

e/ou personagens, que em grande parte predomina o romance. Assim, qual o estado da literatura dramática nessa sociedade de silêncios? Diante dessa problemática, é possível localizar a obra teatral *Trilogia do confinamento*, que emerge de uma situação de epistemicídio acadêmico e silenciamento das literaturas contemporâneas, tidas por alguns como baixa literatura.

Nesse cenário conturbado surge a obra de um dramaturgo negro, nordestino e baiano, Aldri Anunciação, com o livro *Trilogia do confinamento* (2020). Este livro contém três peças teatrais: "Namíbia, não!", "Embarque imediato" e "Campo de batalha: A fantástica história de uma guerra bem-sucedida"; tais peças inserem o negro de maneira direta e indireta em distopias que tomam por base a realidade objetiva e factual do mundo, subvertendo e acentuando os estigmas da sociedade que envolvem os corpos negros — genocídio negro, racismo estrutural, reflexos da necropolítica estatal.

A metodologia de pesquisa que orientou o trabalho foi de revisão bibliográfica, tomando como base uma análise metaliterária das obras. Diante disso, foram considerados os seguintes teóricos: Terry Eagleton (1999), Jonathan Culler (1999), Wellek e Warren (1979) e Gustavo Bernado (1999), que teorizam acerca da literatura e da sua função. Abdias de Nascimento (1966) foi utilizado com a finalidade de entender o teatro negro e o conceito de genocídio.

Tais aportes teóricos foram usados com o intuito de compreender como o teatro e a distopia se encaixam. Já a questão de pesquisa que norteou o trabalho foi a seguinte: de que forma as peças teatrais nessa obra podem conter dois conceitos completos como o da autorreferenciação literária e o do genocídio negro? Defronte tantos autores magníficos que a contemporaneidade nos trouxe, o que motiva a persistência dos estudos literários nos autores consagrados e o silenciamento dos autores recentes nesse momento? Dessa forma, a justificativa que consolida este trabalho está em olhar para a literatura contemporânea como um lugar de potência para discussões de cunho estético, histórico e social.

1 Metaliteratura, metadrama e/ou metateatro

De antemão é válido apontar que a literatura não tem um conceito próprio. Definir e/ou conceituar implica em delimitar; e a literatura não aceita amarras. Diante disso, o que se tem em matéria de teoria são:

tentativas! E nas circunstâncias que o tema é a literatura, o texto literário e o fazer literário, a tentativa é uma palavra cabível e adequada. Ela implica no que está inacabado, no que está por fazer, no que perspectiva um fim; mas só perspectiva, sem projetar.

Dessa forma, é possível perceber que ao tentar subdividir o que existe no nosso mundo, entre artifícios naturais e não naturais, podemos chegar à literatura da seguinte forma: a fauna, a flora, os rios e os oceanos são artifícios naturais do mundo, eles não precisaram da humanidade para existir; já a cultura, as artes, as tecnologias e as vestes foram criadas pelo ser humano no decorrer da história; sendo assim, a literatura está localizada entre os artifícios não naturais da humanidade e, por isso, é possível conjecturar o seguinte pensamento: a literatura é produto cultural da humanidade, isso pode parecer óbvio para alguns, mas eu indago: o que é óbvio na literatura?

Assim, pelos estudos pré-estruturalistas, estruturalistas e pós-estruturalistas a tentativa que coube aos teóricos foi, é, e tem sido a de se aproximar. Entender se a literatura tem alguma função, entender se é válido discutir sobre a sua natureza e se é possível reverberar sobre a sua essência, caso tenha alguma. Por isso os estudos culturais do filósofo e teórico Terry Eagleton (1999, p. 316) foram importantes, pois, ao entender a literatura enquanto "um fenômeno histórico", ele necessariamente a localiza entre os diversos produtos culturais da humanidade, por surgir no decorrer da história e surgir com o ser humano.

Diante dessa concepção, Eagleton situa a linguagem literária, termo esse contraditório e pouco unânime entre os teóricos, como sendo uma linguagem extraordinária que foge do comum e que transcende o usual e corriqueiro, nisso, defronte dessa teoria a literatura afasta-se "sistematicamente da fala cotidiana" (Eagleton, 1999, p. 03).

Com essa linguagem, a literatura não nos projeta para uma realidade como o idealismo romântico sugere; a literatura nos leva a uma espécie de transe coletivo e onírico que, por vezes, nos apresenta um mundo similar a essa dimensão que chamamos de realidade objetiva; e, em outras ocasiões, nos induz a mundos fantásticos, tenebrosos, terríveis e distópicos. Assim sendo, a literatura nos projeta em uma realidade além do irreal.

Por conta da variação que permeia o pensamento do crítico literário, isto é, com a mudança de linhas e correntes teóricas utilizadas, o pensamento

e o olhar sob e sobre a literatura mudam. Desse modo, Jonnathan Culler, ao tentar teorizar acerca da literatura, ressalta a relevância que cada lente teórica possui sobre o pesquisador – os estudos sociais e culturais vão ler o mesmo texto de modo distinto da teoria feminista e Queer, e assim é possível notar que as lentes que cada escola teórica forma auxilia e guia a leitura do crítico (Culler, 1999, pp. 119-126).

O viés pelo qual Culler olha para a literatura difere do que teoriza Eagleton; se para Eagleton a literatura subverte o ordinário, para Culler (1999, pp. 33-34) a literatura se conceitua mais pela ficcionalidade do texto literário do que pela subversão da ordem do comum na linguagem. Dito isso, vê-se que entre esses dois teóricos as visões acerca do mesmo objeto são díspares, isto é, em pouco se assemelham.

Culler (1999, p. 41) ainda esboça uma reflexão em torno da *literatura como construção intertextual e/ou autorreflexiva*; diante disso, as proposições que guiam a análise desse teórico se assemelham à perspectiva exposta pelo teórico do parágrafo seguinte. De acordo com Culler, na literatura instaura-se uma reflexão acerca da própria literatura; assim, intertextualidade e autotextualidade são "traços definidores" da literatura se autocentrado em si, e potencializar o uso da linguagem nessa dimensão da realidade dos fatos em um ambiente virtual e onírico.

Já para Gustavo Bernardo, no livro de *Introdução aos termos literários,* no ensaio intitulado de "Conceito de literatura"*,* a literatura diz mais de si do que de outros temas, como uma das características da literatura é se voltar para a sua própria estrutura; a literatura é essa constante que volta para si. Acerca disso, ele encaminha a reflexão para o caráter autotextual da literatura, isto é, a metaliteratura (Bernardo, 1999, p. 165).

A perspectiva de Bernardo dialoga com os estudos dos teóricos Wellek e Waren (1976). Ao abordarem sobre uma função consoante à literatura, eles conduzem a reflexão para um caráter semelhante à perspectiva anteriormente citada; aqui, a função da literatura para eles seria ser fiel ao falar sobre si, isto é, a literatura se diz, ou nas palavras dos próprios teóricos, "a sua função primordial e principal é a da fidelidade a sua própria natureza" (Wellek & Waren, p. 42).

Assim, podemos conduzir o debate em torno da essência da literatura da seguinte forma: se a essência da literatura é se dizer, a literatura em

essência é metaliterária; pois a função que evidencia o texto literário é essa incursão em si próprio, esse ser autocentrado. Com isso, o questionamento que guiará a nossa reflexão é o seguinte: se a literatura em si, é metaliterária, como o teatro se autotextualiza? É possível falar de metadrama, metateatro?

Embora a macrodivisão dos gêneros literários em épico, lírico e dramático date da antiguidade clássica, mais especificamente da *Poética* de Aristóteles (335 a.C. e 323 a.C.), ainda é possível falar de textos que correspondem a esse padrão clássico, mesmo que na contemporaneidade os gêneros se interligam ao máximo. Diante disso, o texto dramático se caracteriza como o texto em que os acontecimentos são vividos, encenados e interpretados.

Dessa forma, a professora Angélica Soares (2007) imprime uma leitura acerca do gênero dramático da seguinte forma:

> [...] podemos observar que o dramático, como indica a própria origem da palavra (drama vem do verbo grego *dráo* = fazer), é ação. Por isso, o mundo nele representado (pois o texto dramático se completa na representação) apresenta-se como se existisse por si mesmo, sem a interferência de um narrador. (Soares, 2007, p. 59).

A partir do exposto, é possível pensar em que tempo cada gênero literário marca e de que modo o marca; a poesia lírica potencializa a expressão de sentimentos e presentifica as emoções, evoca o sentir para o momento presente; a gênero épico (narrativo) relata ocorridos, fatos do universo e do ficcional que já passaram e, desse modo, o texto literário narrativo (romance, novela, crônica e conto) tem o foco no pretérito; contudo, o gênero dramático projeta os acontecimentos – das peças, dos autos, em cada Ato e/ou Cena – para o futuro, pois cada ação é desencadeada pelo que há de vir (Soares, 2007, p. 59).

Com isso, dialogar uma peça dramática com uma ambiência distópica é mais que favorável; é genial, pois existe aí a potencialização do olhar para o futuro, porque a distopia vislumbra um futuro no qual a sociedade se encontra caótica e os diversos problemas sociais que existem se encontram superpotencializados, isso é o que distingue a distopia da utopia; enquanto a primeira é o desastre, a segunda é o sonho; o drama projeta as ações para o futuro. Essa fusão de elementos intensifica o

processo catártico do leitor, que agora se vê duplamente lançado em uma expressão artística que o imerge duas vezes nesse rio chamado futuro.

Por meio disso, é viável apontar o seguinte: distopias teatrais são um lugar de potência para proporcionar a reflexão acerca do futuro da sociedade e de como esses estigmas serão mais acentuados no decorrer dos anos. A literatura dramática distópica é uma possibilidade de olhar para um futuro da dimensão onírica da literatura e da realidade dos fatos desses universos ficcionais; olhando para esse futuro existe o auto-olhar e o olhar-se. Este tipo de literatura nos lança para a realidade exterior ao momento da leitura, olhando para dentro desse universo textual.

Diante dessa proposição, é possível apontar o seguinte: se a essência da literatura, com base nos teóricos discutidos, é a incursão que ela faz para si e assim se configura como essa autorreferenciação no texto literário, como fica a literatura dramática quando o texto dramático se diz?

O metateatro, também chamado de metadrama, pode ser entendido como a autorreflexão que a literatura dramática faz sobre si, ou seja, ele instaura um movimento de representação da representação no texto. A função primeva que esse esquema estilístico imprime é a de interrogar a veracidade da situação dramática, fazendo uma incursão sobre si e sobre os modos do seu exercício.

Um texto na literatura clássica que implementa, ou melhor, adota essa característica estética é a peça *A tragédia de Hamlet, o príncipe da Dinamarca* (1599-1601), do bardo William Shakespeare, isto é, durante o segundo ato, o protagonista escreve um trecho de uma peça, a encena e a apresenta para todos no castelo de Elsinor; essa encenação dentro de outra encenação é um dos exemplos mais escrachados de metateatro, pois na própria peça há uma peça sendo representada.

Contudo, existem outros meios de se chegar a uma encenação dentro de outra encenação; a reprodução de diálogos em uma conversa entre os protagonistas e a fala sobre terceiros faz a peça ingressar em um segundo nível de encenação; os sonhos também elevam o grau de abstração literária. Além disso, o fato de a peça se aproximar da realidade e questionar pressupostos sociais é uma dinâmica metadramática, pois a encenação do real persiste em ser um recurso do metateatro, pois questiona a realidade sem fazer rodeios, de maneira direta e concisa.

2 Teatro negro

É difícil precisar com esmero as peças que pedem que os textos sejam interpretados por um ator negro, isto é, se torna complexo na atualidade perceber quais textos dramáticos possuem personagens negros que encenem uma determinada trama. Por isso, Abdias do Nascimento, percebendo essa ausência de melanina na instituição teatro, fundou o teatro experimental negro, com o intuito de o negro protagonizar peças e não ser apenas o cômico, o bruto, o grosseiro. Eera necessário que nesse teatro o negro fosse a Arte, não a sub-arte (conceito problemático na teoria da arte, mas empregado aqui como um recurso estilístico). (Nascimento, 1966, p. 2)

Diante disso, a fundação do Teatro Experimental do Negro (TEN) foi de suma importância para que houvesse uma integração do negro no teatro brasileiro, por isso é possível dizer que existe um teatro antes e outro teatro depois do TEN. Sendo assim, escolhemos 3 relatos/testemunhos do livro *Teatro Experimental do Negro*, organizado pelo Abdias do Nascimento, com o intuito de caracterizar este teórico não apenas como um intelectual acadêmico que dialoga com a comunidade, mas como um ativista político que articulou mecanismos para combater o genocídio negro no âmbito cultural.

Com isso, o primeiro *testemunho* que nos chamou atenção foi do ator Tomás Santa Rosa Junior. Em seu relato intitulado de "Teatro Experimental do Negro", ele definiu essa instituição como:

> É uma nova contribuição ao Teatro, pela forma e pelo que sugere **nas sutis interpretações do mundo do negro**; pejado de ancestralidades, imprevisto, no seu lirismo ou subitamente, violentado pela força do instinto. (ROSA, T. S., 1966, p. 43, grifo nosso)

Com esse relato, Santa Rosa caracteriza o teatro negro como uma experiência que solicita a vivência do negro-ator na sociedade. Neste espaço, o negro pode se inserir; desaguar seus traumas, suas emoções, suas aflições e suas felicidades. Assim, o palco configura-se como a extensão da própria vida, simulando os estigmas sociais e potencializando a prática teatral.

Segundo o pensador Abdias do Nascimento (1966, p. 80), organizador do livro que contém esse testemunho supracitado e outros, o TEN é um movimento complexo cujo pico do *iceberg* é o palco e a encenação, mas

há todo um trabalho de base envolvendo o letramento e a alfabetização de domésticas e operários, a parte do *iceberg* que fica submersa na água. Sendo assim, Nascimento define o TEN da seguinte forma:

> Com essas palavras desejo assimilar que o Teatro Experimental do Negro não é, nem uma sociedade política, nem simplesmente uma associação artística, mas um experimento psico-sociológico, tendo em vista adestrar gradativamente a gente negra nos estilos de comportamento de classe média e superior da sociedade brasileira. (Nascimento, 1966, p. 80)

Dito isso, Abdias condensa o título dado a essa conferência *Espírito e fisionomia do teatro experimental do negro*, que foi transcrita no livro que reúne os testemunhos. Nessa conferência ele consegue mostrar a relevância dos movimentos sociais na ocupação desses espaços outrora negados - que, quando havia negros nos ambientes teatrais, era na encenação de peças ridicularizantes e estereotipadas - com o intuito de promover e disseminar uma literatura dramática encenada por negros para negros e brancos.

A partir disso, Napoleão Lopes Filho tenta precisar uma *Metafísica negra* no TEN. De início, no seu testemunho, o autor retrata e reverbera sobre Abdias do Nascimento, precisando a sua luta e extraindo um sentido singular do posicionamento do Teórico e Ativista. As práticas que se chocam e se somam à história de Abdias transcendem o físico e chegam ao outro. O trabalho de Abdias com o TEN diz de si, assim como diz do outro. Nesse intuito, Filho (1966) entende o seguinte:

> Toda a obra de Abdias visa a afirmação da negritude. E a negritude é uma metafísica negra que se desmembrará, como a clássica árvore filosófica, em uma ética negra uma estética negra, uma cultura negra, atual, viva, participante de todos os problemas que afetam o homem moderno. Há um modo negro de transcendência que precisa ser expresso. (Filho, [1952] 1966, p. 107).

Napoleão Filho entende a negritude como um conjunto de partes, e essas partes mesclam e dialogam com a filosofia negra, a estética negra, a cultura negra e todos os que participam dessa rede de interconexões complexas e pluralizantes. Assim, essa *metafísica negra* materializa-se na expressão artística dramática, o teatro como um nó, composto por várias cordas, une e entrelaça diversas vivências.

Tendo em vista esses três relatos – que são apenas alguns entre os demais do livro *Teatro Experimental do Negro*, organizado pelo ativista, teórico, dramaturgo e ensaísta Abdias do Nascimento –, é possível perceber uma janela potencialmente aberta através do teatro para os negros nessa parede chamada sociedade macroestrutural racista. Por isso, é impossível falar de teatro negro e não abordar esse feito do Abdias de Nascimento. Registrado isso, passamos para o tópico seguinte.

3 Genocídio negro

Michel Foucault, Achille Mbembe, Abdias do Nascimento são a tríade para entender o conceito de genocídio negro. Se observado bem, é possível notar que os conceitos de biopolítica, necropolítica e genocídio negro estão correlacionados, pois este último nada mais é do que a ampliação, o *zoom* dos conceitos anteriores dado a um objeto de estudo mais específico. Assim, é viável caracterizar o genocídio negro como um conceito que amplia a bio e a necropolítica.

Sendo assim, nos livros *História da Sexualidade I – A vontade de saber* (1976); *Vigiar e punir: o nascimento da prisão* (1975) e *Nascimento da biopolítica* (1978-1979), o filósofo Michel Foucault utiliza o termo biopolítica, que possui duas raízes gregas (*bios*) bio = vida e (*polis*) política = forma de governo, e com isso biopolítica seria uma forma que o estado encontra de governar a vida das pessoas.

Assim, essa dominação estatal configura-se como exercício pleno do controle sobre as nossas vidas, sobre os nossos corpos, sobre as nossas mentes, inserindo nelas ideologias e suscitando desejos e vontades que dantes não existam, isto é, o estado molda o indivíduo a seu bel-prazer e o transforma em um consumidor em massa de produtos, ideais e estéticas (Foucault, 1999, p. 306).

Ao se deparar com este conceito extremamente complexo e denso, Achille Mbembe (2017, p. 125), filósofo negro e camaronês, potencializa esse conceito a ponto de (re)caracterizá-lo na seguinte premissa: se o estado manipula a vida, ele decide quem vive e como vive; logo, decide quem morre e como morre. A partir do exposto emerge o conceito de necropolítica, com a finalidade de entender diversos

recursos, procedimentos e decisões políticas que culminam na morte de diversos seres humanos em razão de algo que os liga, os associa e os vincula coletivamente, seja cor/raça, sexualidade ou religião. Fato é que a necropolítica aniquila subjetividades diversas e distintas, em uma tentativa de padronizar, legitimar e apoiar certas formas de viver.

Com isso, no ensaio de título homônimo ao conceito, é possível perceber essa tensão entre diversas camadas da sociedade; pois a desigualdade social é um dos recursos que esta necropolítica utiliza para legitimar as mortes e a baixa qualidade de vida, que culmina na diminuição da expectativa de vida dos indivíduos, e que, sobre isso, Achille Mbembe assevera:

> Mecanizada, a execução em série transformou-se em um procedimento puramente técnico, impessoal, silencioso e rápido. Esse processo foi, em parte, facilitado pelos estereótipos racistas e pelo florescimento de um racismo baseado em classe que, ao traduzir os conflitos sociais do mundo industrial em termos raciais, acabou comparando as classes trabalhadoras e os "desamparados pelo Estado" do mundo industrial com os "selvagens" do mundo colonial. (Mbembe, [2003] 2017, p. 129)

Nesse ponto do ensaio, Mbembe conjuga ambas as violências como "racismo baseado em classe", ou seja, a violência que é o preconceito racial somada à violência que é a desigualdade social. Dessa forma, é perceptível como o Estado age com soberania sobre a vida das pessoas, decidindo quem pode viver e quem pode morrer, como irão viver e como irão morrer.

A analogia que Mbembe faz entre o mundo colonial e o mundo industrial é relevante, porque em ambas as realidades o homem branco europeu detém o poderio e a soberania em relação à camada da sociedade que faz parte do proletariado (isso no mundo industrial) e a sociedade que se encontra na condição de escravizada (isso no mundo colonial). Por isso, há inúmeros estudos a respeito do trabalho durante a Primeira Revolução Industrial (1760-1840) como sendo análogo à escravidão[1]. Essa analogia diz muito sobre a maneira como a nossa sociedade está fundamentada.

Dito isso, o que a bio e a necropolítica têm a ver com o genocídio negro? Exatamente tudo! Achille Mbembe (2017, p. 125) diz que a necropolítica esvazia e destrói "corpos humanos e populações", o que dialoga com o conceito de genocídio negro proposto por Abdias do Nascimento. De

acordo com Abdias do Nascimento, em *Genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado* (1978), a ação de exterminar pessoas em razão da sua cor, raça, cultura e crença está vinculada a esse processo racista e necropolítico que dificulta e, por vezes, inviabiliza o negro de ascender socialmente. Assim sendo, Abdias amplia o conceito de genocídio a ponto de entender que a morte e a aniquilação dos corpos negros são o último estágio desse processo sórdido, desumano, estatal e sujo.

Diante disso, Abdias conceitua esse processo como gradual, de forma que, em primeiro nível, está a despersonalização e a desumanização do negro. O típico pensamento: um corpo negro não traz comoção nacional, ou como diria a Elza Soares: "A carne mais barata do mercado é a carne negra". Ao negar a sensibilização aos mortos por essa violência em potência que é o racismo, somado à pobreza, à violência policial e ao abuso de autoridade, essas instituições condicionam a vida de toda uma população; por vezes, a morte de pessoas que são assassinadas pelas diversas corporações policiais é justificada pelo histórico e pelos antecedentes criminais por meio da mídia. E isto de alguma forma parece justificar no imaginário coletivo que pessoas dessa índole devem morrer, ainda que já tenham pagado pelos crimes cometidos (Nascimento, 1979, p. 53).

Depois, em um segundo nível, após negar a humanidade aos nossos corpos, à nossa raça e à nossa cor, a vítima da vez é a nossa cultura, seja ela ancestral, nascente nos Países do continente africano, seja ela periférica, cuja originalidade se dá nos morros, favelas, complexos e bairros periféricos. A nossa cultura passa por um processo de apagamento e invisibilização histórica, que estereotipa e estigmatiza as ações culturais seja ela religiosa ou artística, fato é: vem do povo negro, então, não presta! É este pensamento que circunda e impera no imaginário coletivo e na estrutura das instituições públicas. Por diversas vezes (problemáticos) o *rap* e o *funk*, originalmente periféricos, foram associados a práticas criminosas em facções, isto é, a criminalização do *funk* e do *rap.* Com isso, silenciam ou pelo menos tentam calar a realidade que orbita no morro (Nascimento, 1979, p. 102).

O candomblé, a umbanda e as demais vertentes que pertencem a matrizes de religiões africanas sofrem por conta do desconhecimento da cultura e pela influência católica que retrata que estas religiões, desde o

momento fatídico da colonização, são do mal. Figuram e constroem todo um preconceito com base no desconhecimento e na negação da prática religiosa alheia que, de acordo com Abdias, são "a principal trincheira de resistência cultural do africano" (Nascimento, 1979, p. 103).

Assim, a despersonalização, a desumanização, o apagamento histórico das nossas culturas e a demonização das nossas religiões legitimam o extermínio da população negra que afro-descende dos negros sequestrados de África e aqui foram escravizados. Diante disso, é possível apontar para o seguinte: o genocídio negro é uma prática bio/necropolítica extremamente organizada que visa, em último nível, ao extermínio e à aniquilação da população negra e é necessário combatê-la: inserindo os nossos na academia, no mercado de trabalho, com políticas públicas que visem ao letramento e aprimoramento estudantil dos nossos e reafirmando a nossa negritude através de mecanismos complexos como a nossa cultura e a nossa estética. Dessa forma, é possível aniquilar o genocídio, nas palavras de Abdias, "um racismo mascarado", mas nem tanto.

4 Peças em (sob) análise

A explanação dos conceitos anteriores foi relevante, pois, a partir daqui, perceberemos e entenderemos como essas concepções se aplicam e podem ser vistas nas peças teatrais do livro *Trilogia do confinamento* (2020), do autor Aldri Anunciação. Metateatro, teatro negro e genocídio são três definições que se entrelaçam e possibilitam a existência dessa obra.

Aldri Anunciação é um visionário, um homem que vislumbra o seu tempo e projeta atitudes e ações que poderão ser adotadas por alguns governos macroestruturais racistas, isto é, o que Aldri Anunciação faz nessas peças é condensar diversas questões que mobilizam o nosso meio social, tais como: reparação histórica, herança ancestral, humanismo e período pós-racial[2]; este último ainda não há em nossa sociedade enquanto prática, mas é possível vislumbrar uma sociedade em que a diversidade existe, mas não motiva a morte de uma população nem a morte da sua respectiva cultura.

As peças "Namíbia, não!", "Embarque Imediato" e "Campo de batalha: A fantástica história de uma guerra bem-sucedida" baseiam-se em uma forma de fala simplória e objetiva: o diálogo. O que todas as peças possuem

em comum, além da temática racial, seja na afirmação ou na ausência, são dois personagens principais que dialogam do início ao fim do texto dramático sobre o momento que está sendo vivido e seus desdobramentos.

De acordo com Angélica Soares (2007, p. 59), "o diálogo [...] é a forma própria para que as personagens ajam sem qualquer mediação, dando sempre a impressão, até mesmo nos dramas históricos, de que tudo está acontecendo pela primeira vez". Diante disso, o diálogo permite que o texto dramático não tenha e nem necessite de um narrador para situar os acontecimentos dentro de um contexto. Por essas e outras que Aldri Anunciação é genial, pois ele nos faz atentar para o diálogo, isto é, algo que tem perdido o seu potencial comumente. O autor potencializa e revitaliza o diálogo subvertendo a realidade objetiva.

Dito isso, os parágrafos seguintes serão utilizados para explanar acerca dos conceitos metateatro e genocídio em cada uma das peças. No intuito de contemplar como esses conceitos podem ser percebidos em cada um dos textos dramáticos, há uma tentativa de dialogar teoria e prática.

"Namíbia, não!"

A peça que abre a trilogia faz menção à reparação histórica que compreende o período da escravidão. Em "Namíbia, não!", os negros estão sendo mandados de volta para países do continente africano, escolhidos aleatoriamente sem nem se consultar a árvore genealógica de cada um. Diante disso, dois primos que moram juntos em um apartamento lotado de coisas brancas - a pintura do apartamento também é branca - se veem encurralados com essa situação, pois ambos são de "melanina acentuada"[3] - termo usado durante toda a peça para denominar os negros desse Brasil distópico.

Detalhe, um artifício estético é empregado durante toda a peça. Logo no início, o texto indica que a peça deve ser lida como se estivesse cinco anos à frente do ano do leitor no plano real, isto é, como essa leitura está sendo feita em 2021, o tempo da peça é o ano de 2026. Sempre se somam 5 anos ao ano corrente do leitor. Isso insere um caráter futurístico ao âmbito textual, pois projeta o leitor sempre em uma direção e um futuro por hora não factual.

A tranquilidade do apartamento dá lugar ao caos do mundo exterior ao prédio. Antônio, formado em Direito e primo de André, estudante de

Direto, está arrumando a mesa do café da manhã. André chega em silêncio; Antônio presume que André tenha chegado de uma noitada; porém, Antônio não dá muito crédito ao estado estarrecido de André (p. 38).

Após trocarem algumas farpas, André explica que passara a noite toda correndo, fugindo da polícia por conta da Medida Provisória que o governo emitira. E, ainda na primeira cena, ele explica o que seria a Medida Provisória:

> André: Saiu a Medida provisória do governo! Cidadãos de melanina acentuada que forem encontrados circulando pelas ruas do país, a partir de hoje, serão capturados e enviados de volta pra África. (Anunciação, 2020, p. 40).

Antônio invalida a fala de André, dizendo que já sabia que não seria bom trazer André para a cidade grande e que ele estava enlouquecendo (p. 40). Após descredibilizar a fala de André, Antônio sai de casa (p. 41) mas logo retorna, pois o mundo se encontra caótico fora do apartamento (prédio). Nesse momento, André relata a Antônio tudo que acontecera depois das 00:00 horas, quando a medida passara a valer. Alguns policiais chegaram e o conduziram à delegacia; lá, ele conversou com uma socióloga que lhe explicou o que estava acontecendo (p. 44).

Nesse trecho da peça, é utilizado um recurso denominado pelo autor de Efeito-memória, que nada mais é do que o *flashback* tão conhecido e popularizado, pois projeta o texto dramático em uma retrospectiva para acontecimentos.

Já fora desse enquadramento, que é o apartamento dos primos Antônio e André, no contexto da noite anterior, a socióloga conversara com André:

> Socióloga (off): Como vocês não sabem de onde vieram seus tataravós? Vocês têm a obrigação de saber a origem de vocês. Questão de cultura! Eu, por exemplo, meu sobrenome é Garcez! Logo, sei muito bem que meus antepassados vieram da Espanha!
> André: Então por que a senhora não volta pra lá? Para os seus familiares espanhóis?
> Socióloga (off): Porque a medida provisória é muito clara, meu querido! Muito clara na sua redação: "Cidadãos com traços e características que lembrem, mesmo que de longe, uma ascendência africana, a partir de

> hoje, 13 de maio de 2025, deverão ser capturados e deportados para países africanos como medida de correção do erro cometido pela então colônia portuguesa, e continuado pela República brasileira. Erro esse que gerou **quatro séculos de trabalhos gratuitos** realizados por uma população **injustamente transferida de suas terras de origem** para as terras brasilianas. Como o intuito de reparar esse gravíssimo erro cometido pela União, essa Medida prevê a volta desses cidadãos, e de seus descendentes, para terras africanas em **caráter de urgência**."
> *Sai efeito-memória.* (Anunciação, 2020, p. 44, grifos nossos).

A fala da socióloga é repleta de minimizações e apagamentos históricos. A escolha de cada um dos termos usados por ela subtrai a seriedade que compreende esses terrores históricos. Ao falar de "transferência", ela nega a gravidade do processo histórico de tráfico dos negros pelo Atlântico e de sequestro das terras do continente africano. Quando ela se refere a "trabalhos gratuitos", ela nega a complexidade do processo de escravização, toda a desumanização que os corpos negros sofreram por parte da legitimação das instituições, quanto à ausência da alma nos corpos negros (isso amparado pela dominação religiosa-cristã) e o amparo legal que autorizava a venda, a compra de escravos, e os castigos.

Nessa fala carregada de minimizações, é possível perceber como o processo necropolítico do genocídio negro é sutil, por vezes. Estimam que a escravização "não foi isso tudo"[4], sem respaldo historiográfico algum, e findam por invalidar as lutas e as reivindicações do movimento negro por visibilidade e reparações históricas.

Para além da fala problemática da socióloga, é perceptível que, quando André se põe a contar o que acontecera na noite anterior, o efeito-memória projeta o leitor para outro momento. Nisso há uma representação dentro de uma representação; a lembrança do ocorrido é recuperada pela memória de André e esse recurso expõe para o leitor do texto dramático que há uma história sendo representada aí. Em um primeiro nível, há uma metanarração, pois no texto dramático há uma narração e, em um segundo nível, há uma metarrepresentação (metadrama) em que dois personagens representam na própria representação.

É necessário fazer algumas digressões e algumas projeções na análise do texto, pois é impossível dissecar em um artigo todo o livro e todas as

intromissões do conceito de metateatro e genocídio. Por conta disso, serão usadas algumas cenas pontuais. Falo de cena porque as peças nessa obra utilizam-se de cena e não de atos como os dramas tradicionais do teatro.

Dito isso, algumas cenas depois, isto é, na cena 8 após passar todo um drama e sentir o terror do retorno cada vez mais próximo e a sórdida realidade perto de se concretizar. André e Antônio passam por instantes agonizantes que, no trecho seguinte, transcrevo:

> Sons da multidão e do helicóptero aumentam. A socióloga lá fora repete frases em alemão ao megafone. Ouvem-se na escuridão mais tentativas de arrombamento da porta do apartamento. De repente, a porta é definitivamente arrombada. Em desespero de vida e sem conseguirem enxergar o que está acontecendo devido á extrema escuridão, **Antônio e André são sumariamente metralhados pela ação policial** em plena sala de estar do apartamento decorado com mobílias brancas. Nesse momento, de súbito a energia elétrica volta a ser fornecida ao prédio. As luzes da sala acendem, revelando os corpos de melanina acentuada de André e Antônio estirados em sangue sobre o assoalho branco. (Anunciação, p. 88, 2020, grifo nosso).

Embora estivessem amparados pelo Artigo 150 do Código Penal, que entende a ação policial destacada no trecho acima como crime a invasão de domicílio, e isso é o tempo todo ressaltado por Antônio (p. 86), os policiais entram na casa deles e metralham ambos os primos violentamente. Essa cena é muito característica, pois dialoga bastante com o genocídio negro na nossa realidade objetiva. Policiais fortemente armados matando civis com a autorização, legitimação e afirmação do Estado.

Porém, essa ainda não é a última cena da peça; na cena 9, logo na rubrica é possível perceber que o massacre dos primos na cena anterior não passara de um pesadelo de André: "Amanhece no apartamento. Ao perceber a luz do sol que entra pela janela da sala aberta queimando o seu rosto, **André acorda exaltado**, Antônio, calmo coloca uma chaleira branca no fogo." (Anunciação, p. 88, 2020, grifo nosso). Na cena anterior, ocorre o que nos parágrafos supracitados denominamos de metadrama, o sonho de um personagem sendo representado como verdade factual nesse Brasil distópico da peça e, na cena seguinte, sendo descortinado esse véu frente a nossa face, ou seja, a passagem anterior instaura esse

regime da representação da representação na peça, e o sonho de André esquematiza uma realidade não tão distante da dele, o sonho de André é uma metarrepresentação genocida de sua sociedade.

"Embarque imediato"

A segunda peça da trilogia também perpassa os temas genocídio e metateatro, porém de um modo mais sutil e mais sorrateiro. Os macrotemas que coexistem nessa peça são: herança ancestral, identidade (ambiguidade emplacada com o documento de nomenclatura homônima), apagamento e abandono de princípios morais e éticos além-Europa, racismo, perda das raízes e uma tentativa de adequação aos padrões europeus de vivência. A peça se passa em uma sala de um aeroporto totalmente branca, denominada de sala *clean;* dois homens negros, um velho cidadão e um jovem cidadão (brasileiro) estão lá, por terem problemas com a documentação.

Aldri Anunciação, nessa peça, soma o embate de gerações ao embate de identidades e reconhecimentos de lugares. Essa junção é potente, pois há toda uma busca nos países que foram colonizados pelo entendimento de si e das suas culturas originárias, no plural mesmo, pois são a soma de diversas outras que a cada década foram se diluindo e desaguando em outras culturas. Por vezes, os diálogos tornam-se densos e é essencial que essa complexidade inquiete o interlocutor do idoso africano. A influência nos trajes, na fala, na maneira inquieta e impaciente de ser nos mostra o quanto o jovem doutorando brasileiro é transpassado pela cultura europeia.

Na peça não há marcação de tempo, isto é, não se sabe a respeito do ano que se passa isso nesse universo complexo. As cenas são rotuladas de Cena-Rastro, dando ênfase a uma memória individual ou coletiva, pois evidencia os rastros da memória. Dito isso, ao fim da Cena-Rastro 1, é possível notar que o diálogo entre o Velho Cidadão, com trajes referentes ao continente africado, e o jovem cidadão, com trajes mais americanizados, é transpassado pela ambiguidade da palavra *identidade;* vejamos esse exemplo no trecho a seguir:

> **JOVEM CIDADÃO:** O mais importante eu não tinha. Meu passaporte… minha identidade. **VELHO CIDADÃO:** Sim… esses você perdeu. *Sons de turbinas de avião Boeing 737 alçando voo invadem completamente o*

> *ambiente, diluindo-se logo depois. Os dois cidadãos olham mais uma vez na mesma direção, como que observando a decolagem ao longe e imaginando que mais um grupo de pessoas partiu.* (Anunciação, 2020, p. 136).

A ambiguidade, o duplo sentido ou os vários e diversos sentidos que a palavra pode ter potencializam a dimensão metafórica da literatura. *Identidade* nesse trecho de um texto dramático assume dois sentidos – no primeiro, documento geral, um registro que contém informações sobre nós, tais como: data de nascimento, nome da mãe e do pai, instituição emissora do documento; o segundo sentido diz respeito a um lugar histórico de uma identidade coletiva que redireciona e guia o indivíduo em um caminho de ancestralidade e reconhecimento sócio-histórico.

O velho cidadão reafirma que o jovem perdera a identidade, não só a mera documentação; mas a identidade que nos orienta na vida em sociedade. Ao negar, ou perder determinada identidade, é possível perceber que o jovem adota outra, nas suas decisões acadêmicas, no âmbito das roupas, no vocabulário e na mente cauterizada por não notar quem "em razão da sua raça[5]" ele foi e quem agora ele é. Pois, o jovem cidadão e o velho cidadão foram os únicos que tiveram problemas na documentação antes do embarque, enquanto os amigos dele seguiram viagem.

A negação da identidade não deixa de ser uma faceta do genocídio negro (relativa ao primeiro nível ou estágio genocida), pois compreende o processo de desumanização e despersonalização do negro, anulando e negando a sua cultura, fazendo com que ele se aculture, culminando, assim, no processo de adesão de uma cultura hegemonicamente branca e europeia. Nisso, o apagamento cultural, como bem caracteriza Abdias do Nascimento (1969), é um processo do genocídio negro.

No trecho anterior foi possível discutir acerca do genocídio negro, mas no trecho seguinte será possível ver que o modo como o metateatro se apresenta nessa peça se equipara ao da peça anterior por meio de um sonho; todavia, aqui o artifício utilizado é o devaneio, que pode ser entendido como um sonho lúcido ou algo semelhante, vejamos:

> *Em mais um golpe de lembrança (ou golpe de visagem), o Jovem Cidadão devaneia, sentando-se na cadeira. Inicia fantasticamente a sua defesa de doutoramento, sob o olhar tranquilo do Velho cidadão. Numa constituição*

> *espiralar do tempo.* **JOVEM CIDADÃO:** Bom dia a todos! Desculpa, mas não consigo enxergar a banca por causa da luz. **VOZ DE BRECHT (off):** É dessa forma que se dará a arguição dessa banca da sua defesa de tese. Com muita luz! **JOVEM CIDADÃO:** Mas eu preciso saber com quem estou falando! Essa voz assim... O senhor faz parte da banca? **VOZ DE BRECHT (off)**: Digamos que sim. **JOVEM CIDADÃO:** Quem é você?! **VOZ DE BRECHT (off)**: Eu sou Brecht! Mais precisamente, a Voz de Brecht. Ou se preferir… eu sou o tema! Sua tese, seu objeto de pesquisa da universidade! *O Jovem Cidadão se assusta* (Anunciação, 2020, p. 159).

A representação da representação instaura-se no desvaneio do Jovem Cidadão; é fato que na realidade da peça sua defesa de doutoramento ainda não ocorrera, pois é necessário que ele vá a Monique; mas, na sua mente, a defesa começa a acontecer e o autor do seu objeto de estudo, que é a dramaturgia de Bertolt Brecht, está presente na defesa e começa a questionar vários pontos feitos na tese desse doutorando. O sonho do jovem é uma projeção do seu íntimo, um consciente conturbado e pouco evidente. Nesse nível, o metadrama representa os anseios e as aflições deste estudante em um segundo nível de representação, que é descortinado na cena-rastro seguinte, na qual a rubrica do texto-teatral diz:

> De repente, como que despertando do emaranhado tempo espiralar, o jovem cidadão levante-se em alerta da cadeira do aeroporto sob o olhar atento do Velho Cidadão. **Jovem Cidadão:** Cadê? Cadê? **Velho Cidadão:** Algum problema meu Jovem? **Jovem Cidadão:** Cadê o senhor Brecht?! Bertold Brecht! Cadê? **Velho Cidadão:** Quem? Você teve um pesadelo! (Anunciação, 2020, p. 163).

Ao acordar, o jovem retorna para o primeiro nível de representação da peça. Atônito, pois o seu sonho havia o dispersado daquele lugar, a sala *clean*, vazia de qualquer influência cultural, uma totalidade branca. O jovem dialoga mais um pouco com o velho e começamos a perceber uma mudança de consciência discursiva e identitária. O jovem faz um discurso, e termina com "O passado é estático! Identidade não!" (p. 166). O velho cidadão conta uma história sobre a violência da ação dos europeus no litoral do Senegal e como essas atitudes forçam ações tomadas em razão do desespero, isto é, uma vida movida em prol da sobrevivência.

Existe um adágio que percorre toda a peça que pode se configurar como uma metáfora do compromisso ancestral e histórico. A metáfora do copo de água meio cheio, a cultura e o retorno às tradições antigas de um povo, essa cultura como algo inacabado imprimindo uma ação que projeta e solicita uma continuidade. Tomar ou lançar fora o que restou do copo de água que outrem deixou? As culturas em xeque são as africanas; os povos, os africanos. A tentativa de unificar as culturas africanas e negar a individualidade também é uma faceta do processo de genocídio. A pergunta feita pelo Velho Cidadão ao jovem é a mesma pergunta, sobre o copo de água, feita a nós, negros ocidentais: "Não está cheio! A água está pela metade! Quer dar continuidade?" (p. 167).

"Campo de batalha: a fantástica história de uma guerra bem-sucedida"

A obra na qual essa peça se insere guia as reflexões e norteia as leituras que podem ser desencadeadas a partir das situações que ocorrem no universo da representação. Nisso, é possível caracterizar o seguinte: as peças anteriores demonstram um nível do genocídio negro, mais escancarado e nítido, ainda que na segunda peça isso seja mais sutil; nesta que abordamos, acerca do campo de batalha, é praticamente inexiste o de(em)bate racial. A trilogia do confinamento projeta isso sobre os leitores, uma sensação que presentifica o enclausuramento. A palavra confinamento foi bem escolhida aqui, pois aprisionar declararia um valor moral ao racismo, como sendo algo intransponível. Mas, ao longo de todos esses anos de debate e afronte, é possível perceber como a macroestrutura racista do mundo pode ruir. Porém, ainda existe muito a fazer para que a nossa sociedade se iguale com o Brasil do contexto pós-racial que consta nessa derradeira peça.

A peça se passa em um cenário distópico no qual está ocorrendo uma Terceira Guerra Mundial; o ambiente é horrendo, porque a batalha travada, ou melhor, o episódio dessa batalha que estamos acompanhando se passa no "leito seco e árido do rio Amazonas (p. 177)." O motivo dessa guerra é a falta d'água no mundo e o poder sobre a pouca água que resta. As roupas que ambos soldados utilizam remete às duas grandes

guerras que houve no século XX. E o drama-embate que percorre toda peça é um diálogo entre ambos personagens (soldado 1 e soldado 2). O momento que presenciamos data de uma pausa ocorrida na guerra, pois as munições acabaram no campo de batalha e a indústria não consegue atender a demanda da produção de munição para esta guerra. A guerra está sendo transmitida ao vivo nas mais diversas plataformas de *streaming*, isto é, a população está vendo simultaneamente tudo que ocorre nesta guerra. Com a guerra pausada, eles não podem matar, só quando a ordem for dada é que se torna possível aniquilar o inimigo.

Dito isso, vamos dar enfoque aos conceitos de genocídio e metateatro, e como esses conceitos podem ser percebidos nessa peça que, de perto, já se distancia do debate racial e de todo o embate étnico.

De antemão, é possível listar alguns processos – sobre o genocídio negro, a peça ressalta a questão racial pela sua ausência. A ausência do pressuposto racial nessa peça se destaca, pois, quando o que se está em jogo são as necessidades basilares de se hidratar e se alimentar, a raça sai de cena e a humanidade impera, uma vez que a sede e a fome nos unem. Diante disso, a guerra por água toma um rumo distinto dos pressupostos das peças anteriores. Aqui o debate racial é superado e um contexto pós-racial persiste e se mantém. Resta a nós a leitura do metadrama nos parágrafos seguintes.

Assim sendo, é válido apontar que precisar um momento no qual a representação da representação está instaura é complexo, mas uma possibilidade de leitura é a contextualização dessa história, ou melhor, o panorama dessa encenação ser uma Terceira Guerra Mundial (pp. 177-178). Nesse movimento, a literatura questiona não só a falta de diálogo e conscientização na resolução de certos problemas, mas a predisposição da raça humana em promover guerras acerca de inúmeros fatores.

Nisso, nota-se que, dentre as peças anteriores, promove uma autorreflexão, mas essa autorreflexão ocorre em um terceiro nível de análise. A literatura está refletindo não sobre a própria literatura, mas sobre a humanidade/sociedade que, se olharmos o prisma desta pesquisa, é o núcleo no fazer literário. O metateatro aqui encena de uma maneira interrogativa, fazendo-nos pensar sobre a veracidade da situação dramática, pois a realidade de uma Terceira Grande Guerra é muito mais real do que

ilusória. Ou seja, o metateatro nessa peça entende como um grande palco a existência humana no planeta Terra e projeta várias problemáticas possíveis, dadas as circunstâncias nas quais a raça humana vive.

Diante disso, se comparada às outras peças que compõem a trilogia, "Campo de Batalha" institui uma quebra de expectativa no fluxo da leitura, pois nas peças anteriores o racismo, o genocídio cultural e o metateatro são nítidos. Os personagens sofrem uma tentativa forçada de retorno ao continente africano ("Namíbia, não!"), um jovem tenta se enquadrar nessa sociedade macroestruturalmente racista e nega toda a sua ancestralidade ("Embarque Imediato"), mas em "Campo de Batalha" nada em relação ao debate racial acontece.

Com isso, existem duas possibilidades a serem testadas; na primeira, entendo que o de(em)bate acerca do racismo foi superado, e nessa sociedade distópica as preocupações mais centrais são relativas à falta de água e alimento, por isso, diante da necessidade essencial de se alimentar e de se hidratar, debater sobra raça é infundável; a segunda hipótese é que nessa sociedade as diferenças se tornaram ínfimas e o racismo morreu gritando[6], isto é, nesse ambiente os seres humanos vivem em um mundo pós-racial, no qual raça não é uma questão a ser pensada, porque vivem em uma situação de equidade. A segunda hipótese me faz mais sentido, pois é um contexto que se espera com todo o debate racial – que haja um momento no futuro histórico longínquo que negros não sofram com essa estrutura de opressão que legitima nossa pobreza, nossa ausência nos cargos de poder e nossa morte.

Nesse âmbito, o genocídio presentifica-se pela ausência de demarcação da estrutura racista da sociedade. Desse modo, as menções que orbitam nesse universo representativo podem direcionar a pesquisa a uma chave de metaficção historiográfica, pois há várias menções à Primeira e à Segunda Guerra Mundial (pp. 186-187). E, também, pode implicar em uma chave metaliterária; na Cena 16 – "Tronco Falantes", há menção a uma frase de um poeta, como destaco na citação a seguir:

> **Soldado 1**: Uma vez eu li uma frase de um poeta que me deixou intrigado. **Soldado 2:** Poeta? O que diz um poeta? **Soldado 1:** no meio da vida a gente recebe a visita da morte. Mas, nessa visita ela não leva a gente embora. Ela apenas deixa um sinal. E esse sinal a gente leva para vida toda até a morte! (Anunciação, 2020, p. 235).

Não há vestígios que indiquem a qual poeta o Soldado 1 se refere, é possível depreender que esse poeta pode ser um poeta universal de uma poesia universal que pertence a todos e a ninguém simultaneamente. Mas nada fica claro, e sobre o incerto só resta o silêncio. Sendo assim, não é por acaso a última peça ser marcada por diversas ausências e obscuridades: a ausência racial, a obscuridade de uma representação de uma representação mais objetiva e a ausência de referencial objetivo.

Para não concluir

O trabalho que o dramaturgo Aldri Anunciação implementa na *Trilogia do Confinamento* é fruto de dedicação e de esforço exponenciais. O esmero com a linguagem, a sustentação do diálogo e os contextos distópicos fazem dessa obra uma pérola negra. Tudo isso é feito com maestria e domínio, tocando em temas sócio-raciais, com uma influência do metateatro, além da representação da representação.

A obra caminha do macro ao micro, do racismo escancarado ("Namíbia, não!"), racismo sutil e sorrateiro ("Embarque imediato") ao racismo inexistente ou irrelevante ("Campo de batalha: a fantástica história de uma guerra bem-sucedida"). A técnica que Anunciação utiliza conduz a trama a uma descida de degraus, em que a primeira peça flerta o absurdo com o possível; a segunda peça torna o comum em poético; e a terceira peça conduz um diálogo comum a um evento fantástico.

Em uma época na qual as pessoas esperam sua vez de falar, e não ouvem o outro, tampouco sustentam um diálogo proveitoso. Aldri Anunciação reafirma o diálogo como um lugar de potência na transformação do indivíduo, capaz de conduzir o ser em uma introspecção psicanalítica, mudando rotas, caminhos e decisões. Nessa perspectiva, o dramaturgo reverbera sobre os valores sociais, solicitando o pensamento de que o diálogo e a escuta são relevantes nesse momento histórico em que todos falam e ninguém se escuta.

Dessa maneira, ele sintetiza as faces do genocídio negro nas três peças, do ponto mais absurdista e distópico ao mais brando e quase nulo. Fato é, o tema do genocídio negro implica no debate da ancestralidade, da reparação histórica, das múltiplas identidades e subjetividades negras, da ontologia,

das culturas africanas e da necropolítica estatal que legitima, aprova e financia o extermínio da população negra. Antes de sermos mortos, dando fim ao ciclo genocida, já exterminaram tudo o que nos preenchia, em tema de arte, cultura, ancestralidade, religiosidade e vivência.

Tomando por base isso, a obra de Aldri Anunciação é um grito de reafirmação de que o debate racial importa e não pode ser invisibilizado nem invalidado. O dramaturgo perfura as camadas da literatura contemporânea brasileira para reverberar sobre o que a sociedade não costuma ouvir: genocídio negro é mais que um conceito; é a prática estatal de nos exterminar: acordem, lutem, estudem!

Referências

Anunciação, A. (2020). *Trilogia do confinamento:* Namíbia, não!, Embarque imediato, Campo de batalha: a fantástica história de uma guerra bem-sucedida. São Paulo: Editora Perspectiva.

Bernardo, G. (1999). O conceito de literatura. In Jobim, José Luís. (Org). *Introdução aos termos literários.* Rio de Janeiro: EdUERJ.

Culler, J. (1999). *Teoria literária:* uma introdução. Tradução Sandra Vasconcelos. São Paulo: Beca.

Eagleton, T. (2003). *Teoria da literatura:* uma introdução. (5ª ed.). São Paulo: Martins Fontes.

Foucault, M. (1999). *Em defesa da sociedade:* Curso dado no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes.

Nascimento, A. (1978). *O genocídio do negro brasileiro:* processo de um racismo mascarado. Rio de Janeiro: Paz e Terra. Recuperado em 09/02/2021 em: <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4288330/mod_resource/content/1/O%20Genoc%C3%ADdio%20do%20Negro%20Brasileiro.pdf>.

Nascimento, A. (Org.). (1966). *Teatro Experimental do Negro:* Testemunhos. Rio de Janeiro: GRD. Recuperado em 09/02/2021 em: <https://issuu.com/institutopesquisaestudosafrobrasile/docs/livro_testemunhos_2>.

Soares, A. (2007). *Gêneros literários.* (6ª ed.). São Paulo: Ática.

Wellek, R., & Warrem, A. (1999). *A função da Literatura.* Teoria da Literatura. (5ª. ed.). São Paulo, Pioneira.

Notas

[1] Alcantara, A. F. G. (2017, 14 outubro). Trabalho análogo ao de escravo: evolução histórica e normativa, formas de combate e "lista suja". *Revista Jus Navigandi*, ISSN 1518-4862, Teresina, 22(5218). Recuperado em 19/02/2021 em: <https://jus.com.br/artigos/61165>.

[2] Que seria um período no qual as discussões de raça estariam esgotadas e a humanidade estaria preocupada com questões mais práticas e pouco epistêmicas, como, por exemplo, a falta de água potável, ressaltada na última peça da trilogia, "Campo de batalha: A fantástica história de uma guerra bem-sucedida".

[3] Maneira de ironizar termos que o movimento do politicamente correto empreende na fala coloquial como o uso do termo "afrodescendente" ao invés de negro ou preto.

[4] Como no livro escrito pelo jornalista Leandro Narloch (2009), *Guia politicamente incorreto da História do Brasil*, que relativiza o passado escravocrata do Brasil.

[5] Juíza racista que sentenciou o homem negro com essa frase no documento. Recuperado em: <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2020/08/12/sentenca-de-cunho-racista.html>.

[6] Silvio Almeida na *Live* com o Mano Brown. Recuperado em 19/02/2021 em: <https://www.youtube.com/watch?v=jLYM6Slieug&t=256s>.

Tramas do racismo e das violências na infância brasileira: a obra de arte "Amnésia"

Letícia Teles de Sousa[*]
Mériti de Souza[**]

Resumo

Este artigo busca tecer relações sobre a infância, o racismo e as violências a fim de tensionar as linhas que fundamentam discursos e práticas sobre o processo de subjetivação da criança negra no Brasil. Inspiradas em conceitos da Filosofia da Diferença – Esquizoanálise proposta pelos filósofos Deleuze e Guattari, nos estudos étnico-raciais e na obra de arte "Amnésia" de Flávio Cerqueira, apresentaremos alguns fios de análise sobre os diagramas de poder que aprisionam a experiência da infância da criança negra em linhas de sujeição e as resistências que se entreabrem a partir da arte como uma potente intercessora. Consideramos que as capturas do embranquecimento e da miscigenação evocados pela obra indicam que a relação de poder associada ao racismo entranha na sociedade brasileira produzindo subjetividades. Dialogando com Stuart Hall veremos que o racismo será entendido como discurso, pois configura na cultura uma inteligibilidade relativa as diferenças humanas. Importante salientar que apesar da crítica atual realizada por diferentes áreas do conhecimento ao conceito de raça como categoria analítica, ela continua a operar com força através da captura das subjetividades, justamente, por estar pulverizada nas práticas e nos discursos e, sobretudo, em mecanismos estéticos, políticos, ideológicos e morais. Ainda, a partir do bloco de sensações que a arte revoluciona consideramos importante pensar a infância da criança negra como

[*] Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC; Psicóloga formada na Universidade do Sul de Santa Catarina (UNISUL); mestranda em Psicologia Social pela UFSC e bolsista FAPESC.

[**] Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC; Doutora em Psicologia Clínica pela PUC/SP; Pós-Doutorado no CES - Centro de Estudos Sociais - Universidade de Coimbra; professora permanente no Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFSC.

devir-minoritário e tecemos análises sobre a potência que essa obra de arte exala seja apontando para a linha de sujeição do racismo e do embranquecimento, como também, exacerbando a linha de fuga aos moldes violentos que a infância minoritária da criança negra anuncia sobre a existência e os modos de subjetivar.

Palavras-chave: Infância; Violências; Racismo; Arte; Filosofia da Diferença.

Plots of racism and violence in Brazilian childhood: the artwork "Amnesia"

Abstract

This article seeks to weave relationships about childhood, racism, and violence in order to stress the lines that underlie the discourses and practices on the process of subjectivation of the Black child in Brazil. Inspired by concepts from the Philosophy of Difference – Schizoanalysis proposed by the philosophers Deleuze and Guattari, in ethnic-racial studies and in the artwork "Amnesia", by Flávio Cerqueira, we will present some threads of analysis on the diagrams of power that imprison the black child´s childhood experience in lines of subjection and the resistances that are half-opened from art as a powerful intercessor. We consider that the captures of whitening and miscegenation evoked by the work indicate that the power relationship associated with racism permeates Brazilian society producing subjectivities. In dialogue with Stuart Hall, we will see that racism will be understood as discourse, as it configures in culture an intelligibility related to human differences. It is important to point out that despite the current criticism made by different areas of knowledge to the concept of race as an analytical category, it continues to operate with force through the capture of subjectivities, precisely because it is pulverized in practices and discourses and, above all, in aesthetic, political, ideological, and moral mechanisms. Still, from the block of sensations that art revolutionizes, we consider it important to think of the black child as a minor-becoming and we will weave analyzes with the power that this work of art exudes, whether pointing to the line of subjection of racism and whitening, as well as, exacerbating the line of flight to the violent molds that the minority childhood of the black child announces about the existence and the ways of subjectivizing.

Keywords: Childhood; Violence; Racism; Art; Philosophy of Difference.

Tramas de racismo y violencia en la infancia brasileña: la obra de arte "Amnesia"

Resumen

Este artículo busca tejer relaciones sobre infancia, racismo y violencia para subrayar las líneas que subyacen en los discursos y prácticas sobre el proceso de subjetivación del niño negro en Brasil. Inspirándonos en conceptos de la Filosofía de la Diferencia – Esquizoanálisis propuestos por los filósofos Deleuze y Guattari (1995), en los estudios étnico-raciales y en la obra de arte "Amnesia", de Flávio Cerqueira (2015), presentaremos algunos hilos de análisis sobre los esquemas de poder que aprisionan la experiencia da infancia del niño negro en líneas de sujeción y las resistencias que se entreabren desde el arte como poderoso intercesor. Consideramos que las capturas de blanqueamiento y mestizaje evocadas por la obra indican que la relación de poder asociada al racismo permea la sociedad brasileña produciendo subjetividades. En diálogo con Stuart Hall, veremos que el racismo será entendido como discurso, en tanto configura en la cultura una inteligibilidad relacionada con las diferencias humanas. Es importante señalar que a pesar de las críticas actuales que desde diferentes áreas del conocimiento se hacen al concepto de raza como categoría analítica, ésta sigue operando con fuerza a través de la captura de subjetividades, precisamente porque se encuentra pulverizada en prácticas y discursos y, sobre todo, en los mecanismos estéticos, políticos, ideológicos y morales. Todavía, desde el bloque de sensaciones que revoluciona el arte, consideramos importante pensar al niño negro como un devenir-minoría y tejeremos análisis con la potencia que destila esta obra de arte, ya sea apuntando a la línea de sujeción del racismo y blanquear, así como, exacerbar la línea de fuga a los moldes violentos que la infancia minoritaria del niño negro anuncia sobre la existencia y las formas de subjetivar.

Palabras clave: Infancia; Violencia; Racismo; Arte; Filosofía de la Diferencia.

Introdução

Este artigo é um desdobramento das inquietações e estesias que a imanência recobra. É um exercício de produzir conhecimento, ou seja, tensionamentos sobre maquinismos operantes no plano de forças social brasileiro que figuram os processos do racismo na produção subjetiva. Constitui-se, ainda, como um endereço que busca dialogar sobre os entrelaces da infância com o racismo e as violências a fim de balançar

as linhas dos discursos e das práticas que povoam e produzem as subjetividades das crianças negras no Brasil. Em outras palavras, com este artigo procuramos escutar os ruídos advindos de um plano social que, por vezes se localiza endurecido, consoante a busca por visibilizar entradas direcionadas a potência da diferença e do devir.

Para isso, apostamos que os diálogos entre filosofia, arte e ciência abrem caminhos na produção de conhecimentos novos e críticos em relação a teoria representacional do pensamento que a pragmática moderna conduz. Assim, a filosofia com a qual nos aliançamos é a Filosofia da Diferença – Esquizoanálise proposta por Deleuze e Guattari (1995, 2010). Ela é uma perspectiva que não opera com a lógica da filosofia representacional e sua tradição de tomar a ciência, a arte, a literatura, a vida, em caráter de exterioridade, moralidade, hierarquia, binaridade e linearidade. Isso implica dizer que a filosofia deleuze-guattariana tem como horizonte a perspectiva de superar o pensamento da filosofia racionalista e encontrar novas imagens para o pensamento. Assim, sua proposta, então, é a de coabitar as fronteiras e conjugar, de forma rizomática, outras conexões sobre a imanência. Posto que, "pensar é sempre seguir a linha de fuga do voo da bruxa" (Deleuze & Guattari, 2010, p. 58).

Em outras palavras, Deleuze e Guattari (1995, 2010) provocam leituras sobre o pensamento e a filosofia para além da leitura hegemônica moderna, pois buscam uma teoria não dogmática. Na "caixa de ferramentas" que criaram oferecem pistas de um diagnóstico sobre o ocidente, uma vez que a imagem do pensamento que nele prevalece é atrelada a moral do pensamento. Assim, para os autores a imagem dogmática sustenta a filosofia representacional e se prolifera como clausura, já que opera buscando a identidade e reproduzindo sempre o *mesmo*; o idêntico.

Nesse sentido, o exercício da Filosofia da Diferença potencializa um paradigma ético-estético-político e lança como proposta a necessidade de movimentar o pensamento para amplificar a criatividade, a criação de conceitos e de fissuras. Importante destacar que os autores indicam que o exercício de criar outras imagens para o pensamento precisa de uma ação de encontro que desloque o programado, isto é, que afeta o pensamento e o movimenta em múltiplas direções de produção do novo. De acordo com a filosofia deleuze-guattariana, estas forças podem ser provocadas

pela colisão com os signos e, a arte, nesta linha que se abre, é um signo impulsionador do pensamento que se cria no encontro com a diferença.

Assim, os conceitos deleuze-guattarianos ajudam-nos a perceber como as forças *do fora* afetam e nos colocam a estranhar a teia dos poderes operantes em um plano imanente, buscando outras direções. Os conceitos, então, não são dotados de total resolutividade aos problemas presentes no plano de forças da sociedade brasileira. No entanto, são ferramentas que nos oferecem possibilidades para criar filamentos para as nossas perguntas e, fundamentalmente, proporcionam a capacidade de libertar um modo de produzir conhecimento de certos poderes da ciência hegemônica quando potencializa pisar em certos terrenos enrijecidos, também, produzidos por ela.

Nisso, os conceitos operam em devir, são móveis, mutáveis; não são dados ou acabados, mas oportunizam romper com a tradição da recognição que replica *mesmidades.* Para Deleuze (2006), em específico, aquilo que se repete é a diferença, isto é, uma repetição criadora ou então uma colagem de multiplicidades. Nessa perspectiva, versar sobre os problemas já conhecidos é uma oportunidade de diferenciar-se na proporção de desdobrar outras perguntas.

Dessa forma, os conceitos e os signos não trabalham com a lógica de oposição, mas sim com a perspectiva de que estão emaranhados, conectados como rizoma. São linhas que se aglutinam e resistem na intenção de questionar: esses fluxos estão despotencializando ou potencializando a vida? Aprisionando ou liberando a vida? Temos, com isso, que a análise deleuze-guattariana sobre a imanência é eminentemente ética e a produção de outras imagens para o pensamento, um exercício estético e político.

Partindo da perspectiva de conjugar a filosofia, a arte e a ciência, tecemos pontes de diálogo entre os conceitos da Filosofia da Diferença, os estudos étnico-raciais e os blocos de sensação de uma obra de arte brasileira com a intenção de apresentar alguns fios de análise sobre os diagramas de poder e saber que aprisionam o devir-criança em linhas diversas. Consideramos que elas se conectam em movimentos de sujeição e, sobretudo, em movimentos de resistências que configuram linhas de fuga e desterritorializações. Ainda, percebemos que essas linhas em seus agenciamentos se entreabrem a partir da potência que a arte, mas

também a vida, evocam e nos convocam a pensar (Deleuze, 2006). Assim, entendemos que o critério de análise da Filosofia da Diferença é uma ética vitalista e, nessa perspectiva, tensionaremos os motes que potencializam ou despotencializam a vida das infâncias das crianças negras permeando os poderes, mas também subtraindo vieses transcendentes, dialéticos e moralistas. Talvez, o que encontraremos seja a potência de um devir-minoritário da criança negra fabular multidões.

Considerando a perspectiva acima problematizamos a relação com o outro no Brasil, no caso, o outro atravessado pela infância, o racismo e as violências, considerando leituras da Filosofia da Diferença que nos ofereçam recursos para problematizar aquilo que a obra de arte, no caso a escultura "Amnésia" (2015), do artista plástico Flávio Cerqueira, convoca. Prioritariamente, entendemos que a obra de arte não se deixa capturar por referências exclusivamente modernas hegemônicas e potencializa devires e virtualidades ao mobilizar e problematizar as linhas duras presentes nas práticas e discursos nacionais. Nossa perspectiva, portanto, intenta mapear as linhas de poder que estão entranhadas nos mecanismos institucionais de captura da subjetividade da criança negra no Brasil e, fundamentalmente, as linhas de fuga a elas. Assim, nossa aposta está para como o encontro com a diferença que a obra de arte de Cerqueira (2015) arranja é capaz de produzir pistas sobre o plano social brasileiro.

Tomamos, portanto, as construções conceituais da filosofia deleuze-guattariana como uma fortuita caixa de ferramentas que dialoga com as experimentações provocadas pela obra de arte "Amnésia" (2015), do artista plástico Flávio Cerqueira (2015), a qual está exposta no Museu de Arte de São Paulo Assis Chateaubriand (MASP) na cidade de São Paulo (SP). A partir da máxima de Deleuze (1992/2008, p. 133) que aponta para como "pensar é sempre experimentar, não interpretar, mas experimentar, e a experimentação é sempre o atual, o nascente, o novo, o que está em vias de se fazer", escrevemos para experimentar as potências revolucionárias despertadas pela obra de arte de Cerqueira (2015). Escrevemos, então, para movimentar o pensamento povoando as familiaridades e habitando as rotas de fuga.

Rezino (2017), indica que a arte é o signo que se liberta dos postulados modernos, representacionais e causais entreabrindo pensamentos livres,

ecoando outras sensações. Assim, a arte é um signo generoso que se doa com suas intensidades para as outras áreas do conhecimento e, nesse curso, constitui-se como intercessor que se conecta e amplia direções. Diante disso, entendemos que o encontro entre a arte e outras perspectivas produz criação, renovação de postulados caducos, perversão de conceitos e, assim, prolifera a multiplicidade. Como indica Deleuze (1992/2008, p. 156), os intercessores podem ser diversificados "podem ser pessoas – para um filósofo, artista ou cientista; para um cientista, filósofos ou artistas – mas também coisas, plantas, até animais (...) Fictícios ou reais, animados ou inanimados, é preciso fabricar seus próprios intercessores"; isto é, a arte, as coisas, as insignificâncias. Dessa forma, a arte ressoa sensações e a obra de arte de Cerqueira (2015) convida ao diálogo.

O racismo e sua relação com a produção subjetiva: a obra de arte "Amnésia", o poder e as práticas discursivas

A partir das relações até então desenroladas entre a arte e a Filosofia da Diferença, apresentamos a obra de arte de Cerqueira (2015) na Figura 1, a seguir, com a intenção de tornar visível as forças que podem não estar visíveis nesta arte:

Figura 1 - *Foto da obra "Amnésia", de Flávio Cerqueira*



Nota: Cerqueira (2015). Escultura de látex sobre bronze. Dimensões:135 x 38 x 41 cm. Acervo do MASP.

Essa obra é uma escultura feita em bronze, um material pouco utilizado em obras similares na arte contemporânea, que apresenta uma criança segurando sobre sua cabeça uma lata de tinta branca que escorre sobre seu corpo. O contraste entre o material de suporte da obra e a tinta branca provocam blocos de sensações em quem observa. Afecta pelas microrrevoluções que o artista convida a sentir. Eis a potência da arte – ser um intercessor que encontra outros planos para criar, afetar, provocar, apresentar o novo e convidar para uma nova sensação diante dos mesmos fragmentos da realidade conhecida.

Na contemplação estética da obra, uma ampliação: há uma criança negra se embranquecendo que nos convoca a problematizar os diagramas de poder que interpelam, na história das crianças no Brasil, a sujeição de crianças negras a essa máquina social. A tinta branca que escorre sobre o corpo da criança e contrasta com a cor do bronze envelhecido, remonta a violência do projeto de embranquecimento infligido à população negra no Brasil. Deixa escorrer a construção da ideia de miscigenação e, sobretudo, do racismo que atravessa a sociedade. Deixa verter as capturas que perduram na produção de subjetividades brasileiras e que evocam um projeto societário da elite branca colonial interessada em fazer desaparecer, paulatinamente, o negro brasileiro utilizando-se do cruzamento entre as raças para fundamentar esta expectativa (Bento, 2002).

Importante pensar as repercussões que esse pensamento provocava no plano social brasileiro da época. Segundo a psicóloga e ativista brasileira Cida Bento (2002), em um contexto pós-abolição e em um Brasil que começava a engatinhar um processo de modernização e crescimento da nação, as elites brancas coloniais interessavam-se por uma única questão: como construir uma identidade nacional? Este cenário favorecia o esgarçamento das teorias "científicas" sobre raça, em geral, importadas da Europa e dos Estados Unidos que surgiam para justificar as hierarquias sociais presentes no plano social e, então, endossar a engrenagem de um maquinismo racista no território brasileiro. Cabe destacar, que a categoria raça surgida no seio dos estudos biológicos entre os séculos XVI-XVII, criou-se com o objetivo de determinar uma dada forma de organização social estruturada, geralmente, em processos de dominação, hierarquia e violências (Munanga, 2003). Uma construção que reverbera ao longo do tempo e sistematiza modos de relação.

Entendemos que, para a época, a ideia de raça fundamentava postulados como o da miscigenação e do embranquecimento em grande cadeia. Sobretudo, na cena brasileira dos anos de 1870, essa visão repercutia na ceara da ciência, da imprensa e da arte produzindo abismos sociais em termos da condição humana de vida na sociedade. Essa realidade evidencia como a arte, a ciência e a filosofia também podem se render aos poderes; podem se assujeitar às correntes totalitárias. A título de exemplo, Cida Bento (2022), ressalta que o teórico Gilberto Freyre (1933/2003) endossou consideravelmente o discurso das elites no tecido social brasileiro, especialmente, por afirmar que as relações inter-raciais distanciavam os conflitos entre brancos e negros, implicando para o primeiro o usufruto de privilégios da condição racial e para o segundo a responsabilização pelos insucessos nas relações sociais (Bento, 2002).

Desse modo, esses discursos ressoam na produção de subjetividades no território brasileiro levando a leituras nas quais predominam concepções sobre o outro e o eu como individualizantes e extremamente separados. Em outras palavras, os conceitos de outro e de eu ficam reduzidos a leituras dos pressupostos modernos nos quais o sujeito seria o que se repete num processo de *mesmidade*, bem como, ele estaria separado em relação ao outro por diferenças ontológicas comparativas e por uma relação de exterioridade e interioridade.

Por seu turno, a Filosofia da Diferença orquestrada por Deleuze pontua os conceitos de outro e de eu não reduzidos a leituras nas quais o sujeito se repete num processo de infindável recognição e reapresentação resultando na identidade configurado como o *mesmo* (Deleuze, 1998, 2006). Na perspectiva da filosofia da diferença Deleuze recorre a problematização da interioridade e da exterioridade, bem como, recorre aos conceitos de multiplicidade, diferença, singularidade, estabelecendo uma relação com o outro na qual eu sou um outro também para eu mesmo, assim como sou constituído pelo outro.

Diante disso, a partir do referencial pós-estruturalista e, especialmente, deleuze-guattariano, consideramos importante salientar que compreendemos o constructo raça como uma categoria colada na tradição filosófica e científica moderna primadas na identidade. Esse conceito na contemporaneidade recebe problematizações e descrenças

em diversas áreas do conhecimento, entretanto, compreendemos que ele opera um movimento de captura das subjetividades. Desse modo, ainda que não utilizemos o conceito raça como categoria analítica, nosso horizonte figura na análise dessas capturas subjetivas junto da noção de racismo como diagrama que atravessa a sociedade brasileira. Ainda, destacamos a notoriedade que o conceito racismo estrutural ganha em pesquisas e trabalhos psicossociais, mas, como ela se trata de uma perspectiva estruturalista a qual o referencial que utilizamos tece problematizações, preferimos utilizar a ideia de racismo buscando tensionar as cadeias de poder que estas relações configuram na imanência, no corpo, no processo de subjetivação e, portanto, na vida das pessoas.

Importante salientar que apesar da crítica atual realizada por diferentes áreas do conhecimento ao conceito de raça como categoria analítica, ela continua a operar com força através da captura das subjetividades. Como aponta Stuart Hall (2015), um sociólogo britânico-jamaicano, a raça constitui-se como um significante flutuante que na medida que organiza as diferenças constituidoras da humanidade se torna linguagem. Ou seja, constrói-se como um sistema de inteligibilidade que se entranha na cultura pelas cadeias discursivas; pelos seus significantes. Dessa forma, ainda que não centralizemos nossos esforços analíticos na perspectiva da raça como categoria estruturante da realidade, consideramos a construção de Hall (2015) interessante para problematizar a magnitude que esse signo regula nas práticas humanas e, portanto, despendemos problematizações sobre como os discursos e as práticas constituem modos de subjetivar (Foucault, 1969/2008).

A partir de Michel Foucault (1969/2008) compreendemos que as práticas discursivas são linguagens que demonstram saberes e poderes equivalentes dos jogos estratégicos de um determinado tempo e espaço. As práticas discursivas criam suas regularidades e, sobremaneira, suas próprias artimanhas para se autorregular e se sustentar no tecido social de forma a acompanhar as descontinuidades da história (Foucault, 1969/2008). Segundo Carvalho (2001, p. 64), as práticas discursivas referidas por Foucault (1969/2008) "se articulam com práticas econômicas, políticas e sociais. Deve-se pensar em uma composição complexa de forças em conflito; em uma conformação mais ligada à imagem de rede do que à de espiral". Dessa forma, consideramos que

as práticas discursivas se conformam como uma rede de enunciados, bem como de saberes e poderes que estão emaranhados nas práticas sociais, isto é, nos fluxos que concentram a existência.

Essa perspectiva aciona na imanência certas lógicas que sustentam as práticas discursivas produtoras de modos de relação com o crivo das diferenças raciais. Em outras palavras, acreditamos que tais práticas discursivas se movimentam como linhas de um rizoma, isto é, como fluxos presentes em um plano de existência coletivo e social. As linhas, para Deleuze e Guattari (1995), coexistem nesse plano e podem ser corporificadas de modo endurecido ou maleável; molar ou molecular. Elas acontecem de modo segmentar, estratificando lógicas e territorializando saberes ou explodindo como linha de fuga. Esta última, especificamente, aponta para as viscosidades, para a circulação das intensidades que não se submetem às racionalidades modernas e hegemônicas e, assim, para a multiplicidade que encaminha a circulação de outras conexões e territórios (Deleuze & Guattari, 1995). Diante disso e, do sensível que a obra de arte "Amnésia" de Flávio Cerqueira (2015) desperta, evidenciamos a relevância de esboçar pistas de um mapa que forjam o racismo e as violências na experiência da infância das crianças negras no plano social do Brasil contemporâneo. Pois, como aponta Foucault (1969/2008, p. 234):

> [...] fazer revelar as práticas discursivas em sua complexidade e em sua densidade; mostrar que falar é fazer alguma coisa – algo diferente de exprimir o que se pensa, de traduzir o que se sabe, e, também, de colocar em ação as estruturas de uma língua; mostrar que somar um enunciado a uma série preexistente de enunciados é fazer um gesto complicado e custoso que implica condições (e não somente uma situação, um contexto, motivos) e que comporta regras (diferentes de regras lógicas e linguísticas de construção); mostrar que uma mudança, na ordem do discurso, não supõe "ideias novas", um pouco de invenção e criatividade, uma mentalidade diferente, mas transformações em uma prática, eventualmente nas que lhe são próximas e em sua articulação comum.

Consideramos pertinente esse diálogo com Foucault (1969/2008) pois percebemos que ele se afina com as perspectivas deleuze-guattarianas. Por seu turno, as palavras do autor apresentadas anteriormente parecem exercitar o pensamento rizomático presente na filosofia da diferença.

Nisso, acreditamos que a densidade das práticas discursivas que Foucault (1969/2008) se refere, aponta tanto para a força dos poderes impregnados nas relações sociais, como também deixa rastros de que a mudança nas cadeias discursivas passa pela transformação das práticas e do exercício de desvencilhar-se dos poderes soberanos.

Isso significa dizer que a transformação permeia o vertiginoso desafio de criar outras formas de encontro com a alteridade que habita o plano social, visando a superação da legitimação de critérios hierárquicos, binários, transcendentais e arborescentes para a existência. De forma específica para o que propomos como problematização, acreditamos que é preciso tensionar as ficções enunciadas em torno do racismo que regula as práticas presentes nas relações institucionais, familiares e singulares. É necessário, sobretudo, povoar esse campo que se agencia buscando encontrar as brechas que possibilitem arejar os modos de subjetivar.

A partir destas provocações que a obra de arte tem suscitado, consideramos relevante ressaltar que a proposta de articular o racismo como uma relação de poder recheada de linhas segmentares que capturam a subjetividade e as relações no tecido social, permite o esforço de deslocar as artimanhas da imagem do pensamento tradicional. Especialmente, entendendo o racismo como relação de poder, conseguimos minimamente transitar pelo movimento que esta relação desemboca na produção subjetiva e os seus assujeitamentos derivados.

Desse modo, ao mapear o diagrama de forças que produz o racismo tal qual conhecemos na realidade contemporânea, nos deparamos com práticas discursivas – em suas regras, saberes e permanências – que estão encorpadas de uma hierarquia simbólica que é feita por critérios estéticos, morais, psicológicos e políticos arbitrários. Isso aponta para como, historicamente, essas práticas discursivas se capilarizam privilegiando esses critérios e reportando o retrato de um dever ser social que enreda a produção de subjetividades em uma ficção de organização social.

Em outras palavras, o racismo também pode ser lido como uma relação de poder que se entranha no plano social para territorializar a produção de uma subjetividade hegemônica. Como tensiona Bento (2002, p. 01), na concepção criada na modernidade o branco ganha *status* de "modelo universal da humanidade, alvo da inveja e do desejo

dos outros grupos raciais não-brancos e, portanto, encarados como não tão humanos". Compreendemos, assim, que a engenharia social que versa sobre a representação da diferença racial é escrita por uma ciência branca, moderna e hegemônica.

Particularmente, pensando as nuances da realidade brasileira, consideramos que o racismo no Brasil se arquiteta como um processo de dominação que perpetua os mecanismos políticos, ideológicos e econômicos nas mãos dos humanos encarnados como hegemônicos. Ou seja, prioritariamente, nas mãos dos brancos, na valorização de características coloniais europeias e operacionalizando mecanismos de segregação e dominação da população negra e, sobretudo, da indígena.

A produção hegemônica problematizada acima que versa sobre a vida no plano social brasileiro (mas não só) convoca a articular a concepção de biopolítica cunhada por Foucault (1988/1999). Compreendemos que a intenção do autor consistia na tradução das dinâmicas postas na sociedade moderna que articulavam intervenções e regulações sobre o corpo, especialmente por disciplinas da biologia. Para Foucault (1989/1999), os processos de viver e morrer estavam em pauta e a gestão deles evidenciavam a anuência de um poder soberano que assim permanecia, pois recebia endereços, tecnologias e técnicas de assujeitamento dos corpos e controle da população. Não à toa as igrejas, hospitais, escolas e empresas se configuraram como esses endereços que, fundamentalmente, submetiam a vida e o corpo em condições que "[caiam], em parte, no campo de controle do saber e de intervenção do poder" (Foucault, 1989/1999, p. 134). Portanto, Foucault (1989/1999, p. 134) alertava que, na história do mundo ocidental, o século XIX edificava como "o biológico reflete-se no político".

Esse conceito provoca a reflexão sobre "o que faz com que a vida e seus mecanismos entrem no domínio dos cálculos explícitos, e faz do poder-saber um agente de transformação da vida humana" (Foucault, 1989/1999, p. 134). Dessa forma, na particularidade do racismo como uma relação de poder entranhada na sociedade brasileira e, especialmente, no governo da vida imposto por diversos dispositivos de controle e disciplina, percebemos que há diferenciados mecanismos que sustentam a existência cravejadas em políticas neoliberais, conservadoras, raciais, de vida e de morte. Nessa via, as práticas discursivas territorializam e

desterritorializam a biopolítica ao passo que poder e resistência circulam; coexistindo assim como as linhas segmentares e de fuga propostas por Deleuze e Guattari (1995).

Ainda, consideramos relevante salientar a proposição de Achille Mbembe (2018), sobre a necropolítica nas problematizações que tecemos sobre os movimentos do racismo na produção de subjetividades. O autor, inspirado no conceito de biopolítica de Foucault (1989/1999), inaugura esse conceito a partir de sua leitura sobre os diagramas contemporâneos que sustentam o controle da vida e da morte. Mbembe (2018) provoca a leitura de que apenas a biopolítica não dá conta de pensar as tramas sociais atuais, pois os mecanismos em curso se operam na perspectiva de subjugar a vida pelo poder da morte.

A aposta do autor refere-se à processualidade que o biopoder tomou nos Estados modernos, principalmente após o acontecimento que foi o Estado nazista. Essa fatídica cena histórica esboça uma certa máquina social que gesta e protege a vida a partir da soberania do ato ou ameaça de matar. Por seu turno, o alvo desse poder soberano reside na desumanização daquele que é considerado diferente; divergente da norma hegemônica e, nesse ponto, Mbembe (2018) salienta como esse Estado criado na história da humanidade ilustra um Estado também amalgamado pelas relações de poder do racismo.

Levantamos essas leituras de Foucault (1989/1999) e Mbembe (2018) para salientar como o controle dos corpos e, então, as políticas de vida e de morte, no Estado brasileiro, permeiam os diagramas e complexidades do racismo. Isso significa dizer que a necropolítica como uma linha que indica outras segmentaridades, demonstra que uma nova existência social tem sido produzida, isto é, que a vida destas novas subjetividades está sob o critério biológico, mas também, ideológico, político, estético e ético.

Nessa perspectiva, o racismo é uma engenharia que se retroalimenta tanto da biopolítica como da necropolítica. Assim, esse paradigma que apontamos desatina a tensionar como a concepção de raça parece permanecer fundamentando as práticas, os discursos e as políticas no plano social brasileiro, mesmo com os esforços contemporâneos em superá-la. Sua força, sobretudo, revela como as relações de poder em torno do racismo flertam com as lógicas totalizantes, hierárquicas e coloniais.

Nesse ponto, a obra de arte de Cerqueira (2015) tensiona as conexões que as práticas discursivas do racismo – imbuídas de suas armadilhas da biopolítica, da necropolítica e do governo dos poderes – constituem condições de vida e morte para o negro no Brasil. Ainda, a obra convida a um retrospecto da história brasileira, evidenciando que a produção de subjetividades da contemporaneidade também é composta de linhas historicizadas. Dito de outra forma, compreendemos que as perspectivas em torno da miscigenação e de mitos como a ótica do embranquecimento no Brasil e, fundamentalmente, o mito da Democracia Racial Brasileira (Bento, 2002), possuem o racismo como uma ficção orientativa que desemboca nos modos de subjetivação.

A filósofa Marilena Chauí (2003) aponta um panorama interessante sobre a construção de mitos em um plano social. Segundo Chauí (2003, p. 48), um mito "substitui a realidade pela crença na realidade narrada por ele e torna invisível a realidade existente", isto é, ele produz uma narrativa sobre a sociedade que se conserva mesmo que a narrativa originária tenha se perdido. Em outas palavras, os mitos afeitos às práticas discursivas que adotam caricaturas da *mesmidade*, da hierarquia e das lógicas de causalidade governam os diagramas que pintam uma realidade tal qual a um retrato dos senhores de engenho em suas casas grandes. Esses arquétipos mitológicos, como linhas endurecidas, dão vazão à norma, ao normativo e ao hegemônico. Fazem escorrer as violências, as distopias e o racismo brasileiro.

Consideramos que a autora abre picadas em um plano social endurecido por essa mitologia salientando como as violências, em especial as tramas violentas do racismo, aparecem como esporádicas e não como entranhadas nas relações sociais. Esse panorama proporciona pistas sobre como ocorre a produção das subjetividades nos diagramas do racismo, especialmente, enfatizam como a herança do pensamento moderno, colonial e tradicional operam, geralmente, des-potencializando a produção da diferença de subjetividades negras. A autora convida a pensar sobre como a sociedade brasileira é regida por um plano de forças também mitológico sobre a (não) violência. Dessa forma, esses mitos em potenciais naturalizam a realidade das violências e fazem com que "as desigualdades econômicas, sociais e culturais, as exclusões econômicas políticas e sociais, a corrupção como forma de funcionamento das instituições, o racismo, o sexismo, a

intolerância religiosa, sexual e políticas não [sejam] consideradas formas de violência" (Chauí, 2003, p. 52).

Diante disso, entendemos que os pressupostos modernos que detêm a hegemonia na rede social brasileira atuam no sentido de manterem a suposta não relação entre eu e o outro, recorrendo entre outros artifícios ao conceito de identidade que separa e antagoniza as subjetividades. Esses pressupostos operam como suporte e legitimação ao tratamento desigual e a violência destinada ao denominado outro, encarnado neste estudo – na criança negra. Porém, quando conseguimos pensar e sentir que somos atravessados e constituídos pelo outro, que a diferença se atualiza em virtualidades e devires, enfim que não nos constituímos por eternas repetições do *mesmo* congeladas no espaço e tempo, podemos ser capazes de questionar as violências dirigidas ao suposto outro individualizado.

> Antes que outrem apareça, havia, por exemplo, um mundo tranquilizante, do qual não distinguíamos minha consciência; outrem surge, exprimindo a possibilidade de um mundo assustador, que não é desenvolvido sem fazer passar o precedente. Eu nada sou além dos meus objetos passados, meu eu não é feito senão de um mundo passado, precisamente aquele que outrem faz passar. Se outrem é um mundo possível, eu sou um mundo passado (Deleuze, 1998, pp. 319-320).

Se a realidade não se constitui em antagonismos e distinções, a produção subjetiva também não seguirá esse paradoxo. Conforme a perspectiva deleuze-guattariana teremos que a produção subjetiva é emaranhada por outrem, pela diferença que gera a capacidade de criar. Toda captura orquestrada pelas linhas segmentares indicam a sistematicidade das lógicas cronológicas e representacionais e, portanto, aprisionam o fluxo dos devires. Nesse ponto, a arte é soberana e sua abordagem ultrapassa os pressupostos modernos, pois carrega possibilidades e potências para além da representação, da recognição, do universal. Portanto, a obra de arte se articula ao singular, ao devir, a multiplicidade e problematiza as linhas de força que produzem subjetividades capturadas pelas referências identitárias duras e segmentadas.

Nesse sentido, a obra de arte "Amnésia", de Cerqueira (2015), desenrola a potência da vida e do outro constitutivo dos fluxos da existência que permeiam o plano social brasileiro. A partir do título

da obra, o artista nos faz habitar um terreno sedimentado pela ideia da cognição e tensiona sobre o par de opostos amnésia/memória. Em outras palavras, o artista nos faz questionar sobre o que o plano de forças brasileiro tem esquecido ou quer esquecer. Ou então, como lembrar de um fluxo vivido sem o intermédio de um aparato cognitivo que versa sobre a supressão dos seus rastros. Talvez, como inspira a Filosofia da Diferença, a perspectiva esteja em povoar as reticências que ficaram de um dado vivido desatando os nós; abrindo espaço para multiplicidade e, enfim, potencializando a diferença que produz as subjetividades.

Cerqueira (2015), a partir de sua obra de arte, convoca a problematização de uma modalização subjetiva cruel presente no Brasil. Especialmente, sua obra convida a sentir as nuances de um sofrimento que, possivelmente, habita o corpo da figura esculpida: a tentativa de não permanecer o *mesmo* para enquadrar-se em um diagrama social; a busca por pintar-se como folha branca para brincar de viver; ou ainda, não banhar-se completamento para confrontar os poderes e, enfim, refazer-se sem as armadilhas naturalizadas e assujeitadoras. Em suma, a obra de arte tem muitas entradas, afecta de tantas formas e, a partir da leitura que lançamos, ela desafia a tarefa de como operar a perspectiva ética deleuze-guattariana que desmanche os diagramas do racismo na intenção de encontrar as linhas de fuga que são capazes de desterritorializar e territorializar novos planos.

> A tarefa da pintura [da obra de arte] é definida como a tentativa de tornar visíveis forças que não são visíveis. Da mesma forma, a música se esforça para tornar sonoras forças que não são sonoras. Isso é evidente. A força tem uma relação estreita com a sensação: é preciso que uma força se exerça sobre um corpo, ou seja, sobre um ponto da onda, para que haja sensação (Deleuze, 2007, p. 62).

A arte, na perspectiva de Deleuze, reverbera sensações e isso significa dizer que ela potencializa um processo de experimentação e de deslocamento das referências totalizantes. A arte convoca o afeto e a experiência para que assim se possa fabular outras imagens para o pensamento (Deleuze, 1992/2008). Nessa perspectiva, a arte impulsiona a criação do pensamento e é um intercessor que se soma a outras áreas e

produz um pensamento diferencial. Rezino (2017) aponta, a partir de sua leitura em Deleuze, que os intercessores são elementos que orientam uma possibilidade metodológica para a criação do pensamento na perspectiva da Filosofia da Diferença. Ainda, a autora evidencia que "os intercessores se manifestam como variações heterogêneas de múltiplos componentes de intensidades, atravessam o pensamento e compõem com ele; o movimenta fazendo-o percorrer caminhos outros" (Rezino, 2017, p. 13).

Consideramos, portanto, que a obra de arte de Cerqueira (2015) é um importante intercessor na produção de um pensamento outro sobre a produção de subjetividades de crianças negras no plano de forças brasileiro. Um pensamento que se expande desfazendo-se das esferas representativas e intelectivas e conecta com a sua sensibilidade: linhas de fuga (Deleuze, 1992/2008; Rezino, 2017). Segundo Deleuze e Guattari (2010), as linhas de fuga emergem das conexões que fazemos com o *de-fora*, isto é, com o incapturável, com o singular, com a diferença. São estas conexões que permitem a explosão de novas expressões, as quais renovam os discursos e quiçá às práticas. Nesse ponto, Cerqueira (2015) amplia intercessões que tensionem os modos de subjetivar das crianças negras no Brasil.

Dessa forma, a obra de arte de Cerqueira (2015) também interpela sobre como essas linhas de forças produzem a subjetividade da criança negra e a experiência de sua infância diante das relações de poder do racismo brasileiro. Importante destacar que a criança é uma invenção moderna e tem a vivência de sua infância entremeada às práticas discursivas que versam sobre a cronologia, a representação e à hierarquia (Resende, 2015). Desse modo, consideramos que a criança, desde que nasce, passa por diversos movimentos de violência a depender das condições econômicas, políticas e sociais em que estará envolvida. Um percurso que diz da realidade do plano social brasileiro, mas sobretudo, de diversos endereços no mundo.

Dialogando com a historiadora Mary Del Priori (2012), percebemos que a história das crianças brasileiras é difícil de ser contada, especialmente, por estar entrelaçada nos processos históricos da colonização, do extermínio dos povos originários, da escravização dos negros; dos processos de desigualdades sociais, políticas e econômicas do Brasil. Sobremaneira, por ser marcada por relações de desamparo,

violências físicas e simbólicas, invisibilidade e criminalização de seus atos que as distanciaram, em termos históricos, de relações de cuidado, afeto, proteção e recursos materiais e simbólicos para a sua existência.

Importante, também, destacar que na história das crianças brasileiras alguns lampejos institucionais e jurídicos foram organizados com o objetivo de desenhar políticas sociais e de direitos para a infância e a juventude. Isso significa dizer que linhas de fuga desterritorializaram um plano duro de deslegitimação e violência para com as crianças, territorializando um novo campo sob a égide dos direitos humanos, da Constituição Brasileira de 1988 e, sobretudo, do marco legal e regulatório dos direitos das crianças e adolescentes pela Lei Nº 8.069, de 13 de julho de 1990, que versa sobre o Estatuto da Criança e do Adolescente no Brasil. No plano social brasileiro contemporâneo, reconhecemos a relevância destes marcos legais, mas também problematizamos sobre como eles não são suficientes para empreender uma considerável proteção da criança e, fundamentalmente, são construídos ancorados em uma perspectiva representacional e universal da criança – sujeito de direitos.

Diante desse ponto levantado, a obra de arte de Cerqueira (2015) é uma figura estética que recobra o plano de imanência nos convidando a compor tensionamentos sobre qual é a criança pintada como ideal no plano jurídico e social brasileiro? Qual a infância possível para a criança que não esteja refém à biopolítica, à necropolítica, às relações de poder do racismo, ao mito da não violência brasileira, ao governo das infâncias?

Lançamos estas perguntas com a intenção de remexer as linhas segmentares que remontam o plano de forças brasileiro e, assim, liberar a produção de mapas existenciais para as subjetividades das crianças negras, pois, como nos lembra Deleuze (1997, p. 73), "a criança não para de dizer o que faz ou tenta fazer: explorar os meios, por trajetos dinâmicos, e traçar o mapa correspondente. Os mapas dos trajetos são essenciais a atividade psíquica".

A arte mobilizando afecções e virtualidades

Importante destacar que a arte fisga e convida para bailar com a novidade, isto é, com a virtualidade que se agencia. Deleuze (1992/2008), em particular, aponta que o convite feito pelas artes é da ordem da

sensibilidade; de blocos de sensações que ela pode reverberar em um corpo. Para o autor, a arte é um signo que cria por si mesma os seus agenciamentos. Isso significa dizer que a arte oferece a possibilidade de transgredir os limites da lógica representacional porque dança de forma livre, porque libera a potência e ressoa esse efeito na imanência.

> Um mapa de virtualidades, traçado pela arte, se superpõe ao mapa real cujos percursos ela transforma. Não e só a escultura, mas toda obra de arte, como a obra musical, que implica esses caminhos ou andamentos interiores: a escolha de tal ou qual caminho pode determinar a cada vez uma posição variável da obra no espaço. Toda obra comporta uma pluralidade de trajetos que são legíveis e coexistentes apenas num mapa, e ela muda de sentido segundo aqueles que são retidos. Esses trajetos interiorizados são inseparáveis de devires. *Trajetos* e *devires*, a arte os torna presentes uns nos outros; ela torna sensível sua presença mútua e se define assim, invocando Dioniso como o deus dos lugares de passagem e das coisas de esquecimento (Deleuze, 1997, p. 79).

Como inspira Deleuze (1997), a arte desemboca uma pluralidade de caminhos, entradas e saídas; é feita de percursos singulares, de devires. A arte, então, tem a potencialidade de desmembrar trajetos e de propor a composição de mapas. O mapa, segundo Deleuze e Guattari (1995, p. 30), "é aberto, é conectável em todas as suas dimensões, desmontável, reversível, suscetível de receber modificações constantemente. Ele pode ser rasgado, revertido, adaptar-se a montagens de qualquer natureza, se preparado por um indivíduo, um grupo, uma formação social". Sendo os trajetos e os câmbios constituidores dos mapas, consideramos relevante apresentar o nosso encontro com a obra de arte de Cerqueira (2015) e, sobremaneira, apresentar esse personagem que nos inspira na composição desse mapa-escrito.

Encontramos com a obra de arte "Amnésia", de Flávio Cerqueira, em uma exposição no MASP na cidade de São Paulo em meados de 2019. Com a possibilidade das conexões via a internet, pudemos reencontrá-la e, num outro espaço-tempo, ser afectadas por suas virtualidades novamente. Essa obra foi produzida em 2015 e fez parte de uma exposição do artista intitulada "Se precisar, conto outra vez" no ano de 2016. Nas palavras do artista, a exposição "*buscava narrar novas versões para a história oficial do Brasil"* e a obra de arte "Amnésia" "*se relaciona com isso ao tratar do*

embranquecimento da população negra, um lado perverso da 'mestiçagem'" (SP-Arte, 2018). No ano de 2018, essa escultura, compôs a exposição chamada "Histórias afro-atlânticas" com a curadoria de Hélio Menezes e atualmente, faz parte do acervo do MASP (SP-Arte, 2018).

O artista Flávio Cerqueira nasceu na cidade de São Paulo em 1983 e tem mestrado em Artes Visuais pela Universidade Estadual Paulista (UNESP). Participou de variadas exposições no Brasil e em outros países do mundo e se interessa pela escultura desde a sua juventude. A partir de sua visita a uma exposição do artista francês Auguste Rodin, no espaço da Pinacoteca de São Paulo, encontra na matéria-prima do bronze um material fundamental para os seus próximos trabalhos (SP-Arte, 2018). Segundo o *site* Afro (2021), o artista "trabalha com processo tradicional de escultura conhecido como fundição por cera perdida e fundição em bronze" e a partir dessa base molda personagens presentes na vida cotidiana e transporta seus espectadores às narrativas históricas, políticas e culturais do plano social.

De acordo com o *site* Afro (2021) uma das características do artista Flávio Cerqueira é a de estabelecer um trabalho de coautoria de suas produções com os espectadores. Isso acontece pelo artista utilizar títulos sugestivos e compostos de referências da História da Arte e de retratos da história da humanidade. Em outras palavras, o artista brinca com os trajetos e os devires que habitam a inseparabilidade entre o eu e o outro. Faz de suas obras de arte flechas que afectam pela sensibilidade e como ponte, convidam a traçar linhas movediças de mapas existenciais coletivos e singulares. Nesse sentido, a obra de arte "Amnésia" (2015), segundo o artista em uma entrevista fornecida ao SP-Arte (2018), é uma escultura feita em bronze que versa sobre:

> *O personagem da escultura simboliza a última pessoa a sofrer esse processo, a lata de tinta que o garoto despeja em seu próprio corpo não tem material suficiente para cobri-lo por inteiro. Como o bronze sempre serviu para registrar um momento histórico, não seria diferente com esse garoto* (SP-Arte, 2018).

A descrição do artista sobre a confecção da escultura amplia horizontes na composição que fazemos. Suscita novos tensionamentos.

Nesse sentido, percebemos que o corpo esculpido na escultura representa o tamanho de uma criança real, de uma criança negra que faz parte do plano social brasileiro. Ainda, visualizamos escorrer sobre esse corpo a tinta da cor do processo de embranquecimento que se esparrama pelas subjetividades de tantas outras crianças negras. Como salienta o artista, esse personagem é o último corpo a passar por esse processo e a tinta despejada não é suficiente para embranquecê-lo. Na tentativa de dar conta na relação entre a escultura, o título e a descrição do artista percebemos que o trajeto do pensamento não é universal ou deve obedecer a imagem dogmática do pensamento. Em outras palavras, não precisamos criar conexões ditadas pela coerência racionalista do pensamento ou buscando uma verdade é possível fabular outros conceitos; povoar outros territórios.

Como inspira Deleuze (1992), a aposta está em como a arte pode ser um intercessor potencializador de novas nuances para os velhos problemas. Sobre isso, Abreu (2010, p. 290) pontua que "a filosofia procura as artes e as ciências para compor com elas blocos de resistência ao dogmatismo em filosofia e aos poderes que visam a separar as potências vitais daquilo que elas podem". Dessa forma, mobilizadas pelo intercessor que a obra de arte de Cerqueira (2015) figura, salientamos como esta obra exala virtualidades que desenrolam tanto as linhas da sujeição e do embranquecimento como representantes da vontade de poder colados à maioria, como também, as linhas de potência e de fuga que colocam a minoria da criança negra em experimentação.

Em outras palavras, a produção de subjetividades das crianças se produz nos planos molares e moleculares da realidade e isso significa dizer que ela é feita tanto por linhas endurecidas que se segmentarizam e territorializam cadeias de poder, como por linhas de fuga que desterritorializam o instituído liberando a diferença; anunciando a vida (Deleuze & Guattari, 1995). A partir dessa perspectiva deleuze-guattariana, intentamos dizer primeiro que a relação do racismo, bem como a relação que temos para com a infância da criança, são relações forjadas no bojo de uma sociedade moderna interessada em classificar, separar e hierarquizar a diversidade humana em pressupostos como a lógica formal, a linearidade e em mecanismos de controle e disciplina (Resende, 2015).

Fundamentalmente, a lógica de governo da infância para as crianças negras se desdobra de forma desafiadora, visto que crescem e se subjetivam imbricadas nas violências do racismo, na violência de Estado, nas tramas das desigualdades e, até mesmo, em ações violentas de políticas sociais e jurisdições brasileiras criadas para defenderem os direitos dessa infância denegada. De acordo com Lira e Hanna (2016, p. 1), "segundo dados da Unicef, a cada dia, 28 crianças e adolescentes morrem no país devido a situações de violência" e essas mortes, geralmente, tem endereço, cor e idades específicas. Em outas palavras, consideramos pertinente pontuar que seja pela bala perdida, pelo tiro certeiro ou pelas políticas sociais que não alcançam as experiências das infâncias e juventudes brasileiras, a processualidade das violências do racismo continua roubando as vidas de crianças e adolescentes negros, pobres e periféricos.

Nesse ponto, a tinta insuficiente que Cerqueira (2015) assinala abre margens para a legitimação de políticas de morte enredadas nos poderes do racismo rondarem a experiência da infância das crianças negras. Essa tinta ficcional que não cumpriu a sua função de embranquecer o plano social brasileiro, mas que se esparramou pelo solo e enraizou-se como modo de subjetivação, ainda, tem efeitos. O principal deles é o de subtrair os trânsitos e as potências dos mapas existenciais de crianças e jovens negros brasileiros.

Considerando que poder e resistência circulam, isto é, que linhas endurecidas e maleáveis transitam sobre um plano de forças, apresentamos um segundo ponto de intercessão que a obra de arte de Cerqueira (2015) estica. A partir da descrição do artista, testemunhamos que a tinta branca que se faz insuficiente para tornar a criança negra – branca – diz sobretudo, da rota de fuga que se inaugura. Em outras palavras, acreditamos que a possibilidade de quebrar a norma está no reconhecimento de que essa tinta do embranquecimento não é suficiente para cobrir a alteridade da subjetividade negra, isto é, de sua humanidade e de sua singularidade.

Essa linha de fuga que explode expõe que práticas discursivas do racismo, da biopolítica e da necropolítica, empregadas pela branquitude, não conseguem recobrir totalmente a produção subjetiva, sendo que algo escapa a esse recobrimento e envereda por novas possibilidades. A rota de

fuga explicita e propõe a necessidade de ruptura com o destino revelado e problematizado por Fanon (2008) em "Peles Negras, máscaras brancas", de que no plano social atravessado pelo racismo parece haver apenas o caminho de incorporação do branco para o negro poder sentir-se humano.

Acreditamos que essa ruptura, especialmente, para a vivência da infância das crianças negras delineia novos rumos pra a produção subjetiva, compondo com a diferença outros modos de relação que superem o crivo da ficção das diferenças raciais. Consideramos, portanto, que esse corpo negro não precisa da tinta branca para ser legitimado como humano e essa é uma das pistas da transformação profunda e necessária das relações em sociedade que Fanon (2008) deixou como legado. É preciso que busquemos, cada vez mais, a potencialização de todas as vidas e não umas em detrimento de outras.

Assim, a potência dessa obra de arte também está na criação de condições revolucionárias que desestabilizam as relações de poder calcificadas para com a criança negra no Brasil. Ela evidencia a relevância de que os diversos campos do saber tensionem os efeitos que a linha dura do racismo e da modernidade diagramam na produção de infâncias negras. Nessa perspectiva, ensejamos que o movimento de subtrair a hierarquia, o poder e a transcendência possibilitam brotar uma infância minoritária que impulsiona um devir-minoritário da criança negra. Em suma, considerar os fluxos de um devir-minoritário para a criança negra potencializa sua existência, embala sua produção desejante e, busca, cada vez mais, distanciar os processos que aprisionam ou furtam a vida na processualidade das violências e do racismo no tecido social brasileiro. Essa é a aposta.

Devir-minoritário da criança negra: um anúncio da multidão de minorias

O bloco de sensações que a obra de arte de Cerqueira (2015) reverbera provoca revoluções que denunciam as relações de poder do racismo e anunciam que a vida das crianças negras não pode ser preenchida por um balde de tinta branca. Ela não cabe nessa tinta; nessa cor do embranquecimento que opera com violência

uma modalização subjetiva. Nessa perspectiva, a obra de arte exacerba que essa tinta não é o único destino para o negro brasileiro. Ainda que ela permaneça como tinta invisível nas práticas discursivas orientativas das relações do plano social, como nos debruçamos a tensionar nesse escrito, acreditamos que a infância das crianças negras não deve ter sua produção subjetiva exclusivamente impregnada com as marcas desta tinta. A vida exige mais; a vida quer encontro com a diferença para poder inventar-se.

Os tensionamentos que esboçamos neste escrito, portanto, evidenciam a necessária transformação das práticas discursivas para a produção de outros modos de subjetivar. Nisso, consideramos que a Filosofia da Diferença lança ferramentas importantes para uma análise ética das relações de poder que impregnam a imanência de linhas duras e segmentares, bem como flexíveis e de fuga. Posto que, os discursos e as práticas operam nesse plano de forças ora potencializando e ora aprisionando a vida nas relações e utilizam paradigmas de captura subjetiva que são incorporados pelos mecanismos institucionais de dominação, sujeição ou resistência.

Dessa forma, a arte de Cerqueira (2015) suscita quebrar com os pensamentos caducos no que diz respeito a imagem universal pintada para a criança negra e, sobretudo, tensionar a produção do racismo entremeada à história, cultura e relações sociais brasileiras. Em última instância a obra de arte evoca em sua potência a emergência da produção de outros devires para a experiência da infância das crianças, em especial da criança negra presente no plano social brasileiro.

Assim, considerar o movimento do devir significa dizer que ele é composto por fluxos, por potências, pela diferença e por trânsitos. O devir não se circunscreve em uma forma ou uma sucessão de fatos que levam a transformação e a metamorfose, sua composição é molecular e seu curso se faz na relação de partículas e afetos que se agenciam nas relações (Deleuze & Guattari, 2010). Diante disso, pensar o processo de devir para a criança é esboçar uma outra imagem para o pensamento, visto que, admitir a criança como devir é vê-la escapar das exigências desenvolvimentistas ancoradas na lógica formal e cronológica e, então, encontrá-la compondo trajetos, experimentando suas potências com os recursos que acessa da imanência. De acordo com Ceccim e Palombini (2009, p. 308), "a criança é um

conjunto de potências devindo", sua passagem percorre intensidades e se constitui agenciando linhas de um mapa.

Guattari (1987, p. 67), em seu livro *Revolução Molecular: Pulsações políticas do desejo,* versa sobre um devir-criança para destacar que a revolução das relações de poder, em especial a do capitalismo ou aquelas presentes em um sistema fascista, "passa por uma libertação prévia de uma energia de desejo", pela superação de relações de alienação que recaem nas experiências de mulheres, minorias sexuais e especialmente das crianças. Em outras palavras, Guattari (1987) aponta para as molecularidades, para a fluidez do devir-criança que habita um plano coletivo e singular e, desse modo, para um devir-minoritário para criança.

Liberar o desejo para o devir-minoritário da criança, significa pensar o momento da sua infância "como experiência, como acontecimento, como ruptura da história, como revolução, como resistência e como criação" (Kohan, 2003, p. 63). Sobretudo, consideramos que liberar as forças do devir-minoritário para a criança negra se refere à revolução molecular que ela pode tecer. Isso significa dizer que o devir-minoritário diz de uma potência revolucionária que uma minoria pode catalisar para constituir modos de vida nômades e, então, se libertar do jogo representacional minoria *vs.* maioria e os poderes envolvidos (Deleuze & Guattari, 2010).

A partir da filosofia deleuze-guattariana entenderemos que a relação entre a maioria e a minoria não difere de quantidade, mesmo porque na perspectiva dos autores uma minoria é muito maior, em termos quantitativos que a maioria, uma vez que, o que ela anuncia na exterioridade dos encontros é a multiplicidade. Nesse sentido, a compreensão sobre maioria diz respeito ao modelo majoritário que ela empreende e que se desenrola na consolidação da figura dominante do homem branco, hétero, falante, europeu e civilizado como o metro padrão. Por ser a representação do ideal, o modelo majoritário define com base na hierarquia a própria ideia de minoria. A minoria, na repercussão da maioria, é um modelo que não possui modelo próprio tal qual ao modelo majoritário da maioria, mas, caso o construa esse será capturado como forma de rivalizar com a maioria hegemônica. Maioria, portanto, é uma construção política que metaboliza relações de poder e dominação no plano social.

Por seu turno, Deleuze e Guattari (2010) evidenciam que para uma minoria ser maior do que a maioria é preciso que um membro dela se descole dela nesta captura de representação (como menor quantitativo e refém do ideal do modelo majoritário) e crie devires minoritários. Nesse sentido, não basta ser criança e/ou ser criança negra é preciso produzir um devir-criança e um devir-criança negra minoritários. É fundamental provocar uma revolução pelo devir, por devires minoritários que não se coadunem com a imitação ou correspondência simbólica, mas que se desenrolem no real, na imanência (Deleuze & Guattari, 2010). Ou seja, é preciso libertar as crianças das capturas do racismo e do governo das infâncias para que elas apontem para as linhas de fuga, criem modos de vida na expedição, na relação com o que vivem e sentem, nos mapas que podem tracejar (Ceccim & Palombini, 2009).

Dessa forma, consideramos que a conjunção entre a arte de Cerqueira (2015), a Filosofia da Diferença e a potência do devir-minoritário encaminham ranhuras de um plano endurecido pelos poderes contemporâneos e, assim, possibilitam encontrar brechas das linhas estratificadas da modernidade para agenciar o inédito e a diferença. Em outras palavras, ensejamos nesse escrito tensionar e apresentar rotas de fuga que considerem outros modos de relação para com a experiência da infância da criança negra no maquinismo social brasileiro. Ou seja, é fundamental ampliar as conexões de experimentação da imanência, de exploração dos espaços, de vivências intensivas e descobridoras de outros mundos reais e imaginários, de condições sociais que possibilitem a criação de sabores próprios para se fazer gente.

Consideramos que tecer devires-minoritários para a infância da criança negra é apostar na potência da vida endereçar múltiplos circuitos para os modos de subjetivar, ainda que esta esteja atravessada pelas tramas das desigualdades, do racismo e da vontade de homogeneização. O devir minoritário das crianças é incontável; ele insiste em criar outras linhas possíveis para existir, pois seu desejo não se finda em uma matriz cronológica temporal, mas ocupa uma geografia molecular das intensidades (Kohan, 2003). Apostamos, portanto, que o devir-minoritário das crianças negras provoca a produção de multidões de minorias que desestabilizam o programado da universalidade da maioria (Cardoso Jr., 2012). Anuncia a vida que pede passagem para resistir e criar.

Nesse sentido, a multidão pode ser entendida como uma multidão de singularidades dotada da capacidade de autogerir uma forma de vida aquém do paradigma de representação do poder soberano e das formas tradicionais de governo. Assim, partindo do diálogo da perspectiva da Filosofia da Diferença, de minoria e da compreensão de multidão desenhada por Michael Hardt e Antônio Negri, nos interessa considerar que o devir-minoritário é preenchido por uma multidão de diferenças e cada sujeito é uma multidão de convenções de singularidades (Cardoso Jr., 2012).

Dessa forma, a concepção de multidão é uma proposta política que deseja constituir um coletivo de sujeitos comuns como multidão de diferenças. Essa multidão tem potencial de superar a ideia de singularidade individual e impulsionar a singularidade enquanto diferença, para enfrentar as forças soberanas (neoliberais, fascistas, necropolíticas). Assim, acreditamos que a multidão de devires-minoritários da infância das crianças negras, junto a outros devires-minoritários podem abrir novos rumos para a composição de mapas coletivos no plano social brasileiro.

Este escrito apresenta picadas e pistas que remontam a multiplicidade de diferenças constituidoras da vida e das relações em sociedade. Consideramos que estas linhas que lançamos possuem potencialidade para proliferar micropolíticas que desassosseguem os poderes que esmagam o desejo ou o limitam a própria clausura. Portanto, micropolíticas que libertem o devir-minoritário da infância das crianças negras e legitimando-as a agenciar outros afetos, outras experimentações e, então, criar existências.

Referências

Abreu, O. (2010). A arte na filosofia de Deleuze. In Haddock-Lobo, R. (Org.) *Os filósofos e a arte*. (1ª ed.). Rio de Janeiro: Rocco.

Afro (2021). *Flávio Cerqueira, São Paulo (1983)*. Recuperado em 15/04/2021 em: <https://projetoafro.com/artista/flavio-cerqueira/>.

Bento, M. A. S. (2002). *Branqueamento e Branquitude no Brasil*. São Paulo: CEERT.

Ceccim, R. B., & Palombini, A. L. (2009). Imagens da infância, devir-criança e uma formulação à educação do cuidado. *Psicologia & Sociedade [online]*, 21(3). https://doi.org/10.1590/S0102-71822009000300003.

Cerqueira, F. (2015). *Amnésia*, escultura em bronze, Acervo do MASP.

Carvalho, A. M. T. de (2001). O processo de produção discursiva: uma visão da contribuição de Michel Foucault ao debate epistemológico. *Estudos e Pesquisas em Psicologia,* 1(1), 62-73.

Chauí, M. (2003). Ética, política e violência. In Camacho, T. (Org.) *Ensaios sobre a violência.* (pp. 39-59). Vitória: EduUFES.

Cardoso Jr., H. R. (2012, jan./abr.). Ontopolítica e diagramas históricos do poder: maioria e minoria segundo Deleuze e a teoria das multidões segundo Peirce. *Veritas,* 57(1), 153-179.

Deleuze, G., & Guattari, F. (1995). *Mil platôs - capitalismo e esquizofrenia*. (Vol. 1). Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34.

Deleuze, G., & Guattari, F. (2010). *O que é Filosofia?* (3ª ed.). Tradução de B. Prado Jr. e A. A. Muñoz. Rio de Janeiro: Editora 34.

Deleuze, G. (1992/2008). *Conversações*. (7ª reimp.). Tradução de Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro. Ed. 34.

Deleuze, G. (1997). O que dizem as crianças? IN: *Crítica e clínica* / Gilles Deleuze; tradução de Peter Pál Pelbart. - São Paulo: Ed. 34, (Coleção TRANS)

Deleuze, G. (1998). *Lógica do sentido*. (4ª ed.). São Paulo, SP: Perspectiva.

Deleuze, G. (2006) *Diferença e repetição*. (2ª ed.). Rio de Janeiro, RJ: Graal.

Deleuze, G. (2007). *Francis Bacon*: *Lógica da Sensação*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora.

Del Priori, M. (2012). A criança negra no Brasil. In Jacó-Vilela, A. M., & Sato, L. (Orgs.). *Diálogos em psicologia social [online]*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 232- 253. ISBN: 978-85-7982-060-1.

Fanon, F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EdUFBA.

Foucault. M. (1969/2008). *A arqueologia do saber*. (7ª ed.). Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

Foucault. M. (1988/1999). *História da Sexualidade I: A vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. (13ª ed.) Rio de Janeiro: Graal.

Freyre, G. (1933/2003). Características gerais da colonização portuguesa do Brasil. In Freyre, G. *Casa-Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal* (pp. 64-155). São Paulo: Global.

Guattari, F. (1987). Devir criança, malandro, bicha. In *Revolução molecular*: *pulsações políticas do desejo.* (3ª ed.). Tradução de Suely Rolnik. São Paulo: Editora Brasiliense.

Hall, S. (2015). Raça, o significante flutuante. *Z Cultural, 8*(2), São Paulo. Recuperado em 20/05/2022 em: <http://revistazcultural.pacc.ufrj.br/raca-o-significante-flutuante%EF%80%AA/>.

Lira, K., & Hanna, N. (2016). O que dizem as Crianças**?** Uma consulta sobre violência a partir da percepção de crianças e adolescentes. *Instituto Igarapé* | Visão Mundial | Recuperado em 15/11/2021 em: <https://visaomundial.org.br/publicacoes/o-que-dizem-as-criancas-uma-consulta-sobre-violencia-a-partir-da-percepcao-de-criancas-e-adolescentes>.

Mbembe, A. (2018). *Necropolítica; Biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. Traduzido por Renata Santini, São Paulo: N-1 edições.

Munanga, K. (2003). Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. [Artigo on-line]. In *Seminário Nacional Relações Raciais e Educação*-PENESB-RJ, 3, Rio de Janeiro: UFF. Recuperado em: <https://www.ufmg.br/inclusaosocial/?p=59>.

Resende, H. (2015). *Michel Foucault: o governo da infância*. (1ª ed.). Belo Horizonte: Autêntica Editora, (Col. Estudos Foucaultianos).

Rezino, L. F. (2017). *Gilles Deleuze e a intercessão da arte na criação do pensamento da diferença* [manuscrito]. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Ouro Preto. Instituto de Filosofia, Arte e Cultura. Departamento de Filosofia. Programa de Pós-Graduação em Estética e Filosofia da Arte.

SP-Arte (2018). *Editorial:* Entrevista - conheça o escultor de uma das peças em destaque na exposição "Histórias afro-atlânticas", no Masp. 11 de julho de 2018, 14h42. Recuperado em: <https://www.sp-arte.com/editorial/conheca-o-escultor-de-uma-das-pecas-em-destaque-na-exposicao-historias-afro-atlanticas-no-masp/>.

A multidão das dissidências de gênero e a clínica psicanalítica

Eduardo Leal Cunha[*]

Resumo

Pretende-se discutir o horizonte ético político de uma clínica que se articula à ideia de uma multidão de minorias a partir da consideração de experiências transidentitárias, ancoradas na recusa da norma binária de gênero. Para tanto, parte-se de uma breve consideração histórica da apropriação psicanalítica da dita transexualidade, indicando deslocamentos entre a figura do dito transexual verdadeiro, descrita por Robert Stoller, e as formas contemporâneas de dissidências de gênero para em seguida determo-nos na crítica a um aspecto central de tal apropriação: a ênfase no modelo diagnóstico-etiológico. Por fim, propomos a consideração da clínica psicanalítica como campo de experimentação ética, sustentado por uma atitude crítica que interrogue permanentemente as formas hegemônicas de subjetivação e de laço social.

Palavras-chave: Transidentidades; Psicanálise; Ética; Subjetivação

The crowd of gender dissidence and the psychoanalytic clinic

Abstract

Having regard to transidentitarian experiences, anchored in the refusal of the binary gender norm, this article intends to discuss the ethical political horizon of a clinic that articulates itself to the idea of a multitude of minorities. In order to do so, it starts with a brief historical consideration of the psychoanalytic appropriation of the so-called transsexuality, indicating a

[*] Psicólogo e Psicanalista. Doutor em Saúde Coletiva (IMS/UERJ) e Mestre em Teoria Psicanalítica (IP/UFRJ). Professor do Dep. de Psicologia e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Sergipe e Pesquisador Associado do CRPMS (Centro de Pesquisas em Psicanálise, Medicina e Sociedade) da Université Paris Cité.

displacement between the figure of the "true transexual", described by Robert Stoller, and the contemporary forms of gender dissidence. We consider, specially, the emphasis on the diagnostic-etiological model. Finally, we propose the consideration of the psychoanalytic clinic as a field of ethical experimentation, supported by a critical attitude that permanently interrogates the hegemonic forms of subjectivation and social bond.

Keywords: Transidentities; Psychoanalysis; Ethic; subjectivation

La foule des dissidences de genre et la clinique psychanalytique

Résumé

À partir de la prise en compte d›expériences transidentitaires, ancrées dans le refus de la norme de genre binaire, il s'agit d'interroger l'horizon politique éthique d'une clinique qui s'articule à l'idée d'une multitude de minorités. Pour ce faire, nous commençons par une brève considération historique de l'appropriation psychanalytique de la soi-disant transsexualité, indiquant les déplacements entre la figure du «vrai transsexuel», décrite par Robert Stoller, et les formes contemporaines de dissidence de genre. Nous privilégions l'accent mis sur le modèle diagnostique-étiologique. Finalement, nous proposons de considérer la clinique psychanalytique comme un champ d'expérimentation éthique, soutenu par une attitude critique qui interroge en permanence les formes hégémoniques de la subjectivation et du lien social.

Mots-clés: Transidentités; Psychanalyse; Éthique; subjectivation

Diante da convocação a refletir sobre o que seria uma *clínica da multidão de minorias*[1], parece-me inevitável começar interrogando os termos que compõem tal convocação, pois só entendendo um pouco mais a necessidade da referência à multidão e às minorias, veremos com clareza alguns dos desafios colocados atualmente à nossa clínica. de modo que possamos não apenas interrogar as formas e sentidos das nossas práticas, mas, sobretudo, imaginar outras modalidades possíveis para a escuta das experiências subjetivas contemporâneas em sua singularidade.

Para o termo multidão, recorrerei aqui brevemente Paul B. Preciado, em um texto relativamente conhecido, *Multidões queer* (Preciado, 2011). O que temos ali é a afirmação do potencial transgressivo de uma anormalidade múltipla que se recusa ao enquadramento, seja normativo ou mesmo

identitário. Afirmar a multidão em sua diversidade implica afirmar um comum possível, ao mesmo tempo em que se recusa tanto a unificação referida à adequação a uma norma ou ideal quanto a distribuição em territórios identitários, definidos por uma essência qualquer atribuída aos que os habitam, ainda que seja esta puramente estratégica, e regulados por fronteiras tanto físicas quanto simbólicas ou mesmo puramente imaginárias.

Quanto ao segundo significante, creio haver pelo menos duas maneiras de dar sentido ao que nos referimos como minorias: em primeiro lugar, minorias numéricas, as quais carecem, em função disso, de representação na esfera pública, regulada na maioria das vezes por regras de proporcionalidade; em segundo lugar, grupos e indivíduos menorizados, ou seja, cuja falta de representação política deriva não de um déficit numérico, mas de um déficit de reconhecimento social. É sobretudo neste segundo sentido que a dita questão das minorias aparece como elemento central da política contemporânea, tal como propõe Axel Honneth (2009) em sua descrição de uma *luta por reconhecimento*, no centro da qual, destaca-se mais uma vez a questão das identidades, que aparecem como elemento fundamental do cálculo político contemporâneo, muitas vezes colocando em segundo plano a questão da injustiça econômica e aquilo que Nancy Fraser (2006) nomeia *luta por redistribuição*.

Com isso, chegamos finalmente ao primeiro termo da sentença que delimita o problema e o sentido deste ensaio, pois será preciso refletir, ainda que brevemente, sobre o que entendemos por clínica. Com o sintagma *multidão de minorias*, colocamos em questão, de forma condensada, uma série de problemas políticos que marcam nossa atualidade, com ampla ressonância sobre os processos de subjetivação e modalidades de laço social, mas situamos, ao mesmo tempo, em nosso horizonte ético-político, uma série de valores, ideais e mesmo posicionamentos estratégicos que podem, ou, mesmo, deveriam orientar a nossa prática clínica. Falta agora demarcar os sentidos possíveis para tal clínica e é nesta direção que nos encaminhamos a partir daqui.

Como ponto de partida, acredito ser necessário ressaltar que com os dois termos iniciais – multidão e minorias – procuramos nos referir não apenas a conjuntos difusos e mal definidos de existências, mas, talvez de maneira mais específica, a grupos e indivíduos postos em uma posição subalterna,

sendo, assim, silenciados. Desse modo, a primeira questão que, para mim, se coloca quando pensamos em uma clínica da multidão de minorias é muito simplesmente como escutar aqueles que não podem falar (Spivak, 2018).

Afinal, não é função própria do trabalho analítico fazer falar o que não pode ser dito? Fazer falar aquele que, não podendo verbalizar seu desejo, acaba por enunciá-lo por meio de sintomas e outras formações do inconsciente, produzidas na tensão entre o desejo que se quer em movimento e o recalque que barra as representações que lhe possibilitariam mover-se?

As condições de tal "fazer falar", aparecem, ao menos para Freud, sempre articuladas à colocação em jogo daquilo que definiu como regra fundamental da análise – a *associação livre* do paciente – e sua contrapartida, por parte do analista: a *atenção flutuante* (Freud, 2010/1912). De modo que a postura do analista será fundamental para que a associação do paciente e o drible da censura efetivamente ocorram, abrindo espaço para a irrupção do inconsciente e para a manifestação dessa tensão entre desejo e recalque que marca o conflito psíquico.

Tal postura, nós a procuramos entender como a criação necessária de condições de escuta e assim será sempre a partir do estabelecimento dessas condições que aquele e aquilo que são silenciados, poderão dizer e ser dito. Fechando este pequeno círculo inicial, proponho, então, que o estabelecimento de uma clínica da multidão de minorias se faz a partir da criação das condições de escuta daqueles que, postos em posição subalterna, tem sido, historicamente, silenciados.

Procuraremos encaminhar tal formulação, obviamente de maneira preliminar e respeitando os limites deste ensaio, delineando um campo de problemas e inquietações – teóricas, clínicas e políticas – que nos permita vislumbrar os alcances do que seria uma clínica das multidões de minorias e suas condições de possibilidade, mas também os limites dos modos atualmente correntes, ou hegemônicos, de fazer psicanálise. Farei isso por meio da referência a um grupo social marcado pelos dois sentidos que atribuímos inicialmente ao significante minoria: pessoas que vivem dissidências em relação à norma binária de gênero, experiências transidentitárias e que, já há algum tempo, vêm chamando a nossa atenção para os efeitos políticos de práticas e teorias referidas à psicanálise e interrogando, a partir daí, as condições da nossa escuta e os limites das nossas interpretações e elaborações teóricas.

As dissidências de gênero e a psicanálise

O encontro, ou confronto, com as dissidências de gênero – e com os movimentos políticos, sociais e teóricos que as acompanham, marcam hoje não apenas a reflexão clínico-teórica no campo psicanalítico, tanto no cenário francês, quanto anglo-saxão e latino-americano, mas a própria presença dos psicanalistas na cena pública em diferentes partes do globo, inclusive no Brasil.

Os debates em andamento, para além de muitas acusações mútuas, toca em pontos importantes que dizem respeito a uma série de temas que se revelam centrais a qualquer debate sobre a atualidade da psicanálise e sua potência para lidar com os processos contemporâneos de subjetivação e com as formas de sofrimento daí resultantes.

De modo que mesmo um rápido e brevíssimo inventário desses temas nos levaria a encarar questões bastante complexas e, hoje, decisivas, como: o vínculo da psicanálise com os dispositivos médico e jurídico de normalização dos corpos; o estatuto da teoria psicanalítica entre a consideração da experiência singular da clínica e o caráter pretensamente universal – ou, ao menos, generalizante – de suas formulações teóricas; o papel da diferença sexual nos processos de estruturação subjetiva e na sustentação da ordem simbólica que regula o laço social e sua limitação ou não a um modelo estritamente binário que, eventualmente, se desdobraria necessariamente em uma divisão e distribuição de gêneros e papeis sociais; o caráter normativo ou não da teoria e da clínica psicanalítica, em função, especialmente, de suas formulações em torno do Complexo de Édipo; a função e o estatuto da classificação psicodiagnóstica na clínica psicanalítica e nossa relação atual com categorias que foram, em sua maioria, herdadas da medicina do século dezenove; o lugar ocupado pelas questões identitárias no discurso – e demandas – de nossas e nossos pacientes; a posição social concreta dos psicanalistas em nossa sociedade, posição muitas vezes de poder, e nossa inserção em um prática fundamentalmente neoliberal, que dá muitas vezes testemunho de nossa sujeição ao racismo e machismo estruturais e estruturantes do nosso funcionamento social, em particular num Brasil tão fortemente marcado pela herança escravista e pela desigualdade, marginalização, ou simples banimento social, de tantas pessoas.

Dentre todos estes desafios clínicos e teóricos, considerando os limites deste ensaio, procurarei desenvolver minimamente a questão referente ao lugar e estatuto da classificação psicodiagnóstica, apontando, a partir daí, caminhos e desdobramentos possíveis para nossa interrogação inicial sobre as condições necessárias a uma escuta que permita com que as multidões e as minorias falem. É também em torno da psicopatologia e da discussão etiológica na clínica psicanalítica e sua relação com os objetivos do tratamento que nos aproximaremos da reflexão sobre o alcance e limites do que podemos descrever como uma *antropogênese* de matriz psicanalítica, ou seja, a demarcação das fronteiras do humano e sua vinculação a modos particulares de estruturação psíquica.

Sobre essa base, procurarei seduzi-los com a ideia de que uma clínica da multidão das minorias será aquela pensada, não como espaço de enfrentamento de uma disfunção dos processos de desenvolvimento psíquico ou de correção dos rumos e circunstâncias pelas quais nos tornamos humanos, mas como campo de experimentação ética onde novas formas de existência, singulares e contingentes, sejam produzidas e/ou legitimadas.

Para tanto, retomarei rapidamente alguns aspectos históricos da recepção das experiências dissidentes em relação à norma que regula as identidades de gênero[2]. História que, de alguma forma, nos dá pistas importantes de como se deu o gradativo silenciamento dessas experiências e de como refletir sobre as condições – ou, inversamente, os impedimentos – para que possamos escutar as pessoas que as vivem, e, portanto, do que será preciso fazer para que possamos escutá-las e, ao fazê-lo, nos interrogar sobre os objetivos da clínica, seus modos de operação e sua eventual possibilidade de fazer surgir a potência subjetiva e política das multidões e das minorias.

Em relação a este percurso histórico, um deslocamento fundamental quanto ao que podemos entender como dissidência de gênero se dá entre meados do século XX e a atual terceira década do século XXI. No primeiro polo dessa transição teríamos experiências estreitamente associadas à ideia de mudança de sexo e articuladas ao desenvolvimento gradativo das técnicas cirúrgicas que permitiriam a redefinição dos genitais e a construção médica de uma suposta identidade entre o sentimento de pertencer a um determinado gênero e a configuração anatômica dos órgãos

sexuais. Experiências agrupadas na categoria de transexualidade e das quais o tipo-ideal é representado pela figura do dito transexual verdadeiro, descrito por Robert Stoller (1982), ainda na década de 1960, o qual, não podemos ignorar, será a matriz clínica de referência para grande parte do pensamento psicanalítico em torno da dita questão transexual. Renato Mezan (1988) propõe um modelo de história da psicanálise no qual as suas diferentes elaborações teóricas e práticas clínicas seriam derivadas – seguindo a mesma lógica da sobredeterminação presente no trabalho dos sonhos na qual múltiplas causas se articulam de concomitante – de três fontes: a matriz clínica, o ambiente cultural e uma leitura particular da obra freudiana. A noção de matriz clínica, se refere não apenas a uma suposta semiologia ou quadro sintomático, mas, sobretudo, ao discurso dos pacientes, suas queixas demandas e os conflitos que serão postos em jogo na situação transferencial que caracteriza o trabalho analítico.

No polo contemporâneo, o que temos, com a multiplicação das possibilidades de transgressão das normas que regulam da anatomia aos papéis sociais distribuídos entre as figuras do homem e da mulher, representada sobretudo pela multiplicação de expressões identitárias que não se reconhecem nem no campo do feminino nem do masculino, é a recusa da própria divisão binária dos gêneros e de sua necessária ancoragem em dois sexos, materializados pela oposição anatômica dos genitais: presente em *não-bináries*, *pans*, travestis, dentre outras nomeações que compõem hoje a sigla LGBTTQIAP+, sempre em expansão.

Tal recusa traz ainda consigo a implosão da própria ideia de conformidade sexual, aquela que seria eventualmente realizada pela cirurgia de transgenitalização e certamente vai muito além do imaginário social construído em torno da ideia de mudança de sexo, pois já não se trata, ao menos majoritariamente, de mudar de sexo, mas de habitar entre os sexos ou fora deles.

Esse deslocamento e o surgimento de novas matrizes clínicas, novas queixas e demandas, geralmente estruturadas em torno da questão do reconhecimento subjetivo e social não parecem ter sido acompanhados ou sequer percebidos pela grande maioria dos psicanalistas, de modo que a referência maior às suas interpretações das dissidências de gênero continuam referidas ao quadro clínico descrito por Stoller (1982) e

explorado por Lacan em associação com a psicose e o mecanismo da foraclusão (Guerovici, 2019). Assim, as explicações psicanalíticas do que hoje recebe, na classificação internacional de doenças da OMS, o nome de incongruência de gênero, não apenas guardaram para si a categoria de transexual, de origem médico-psiquiátrica, mas privilegiaram a associação entre transexualidade e psicose.

Como resume Simone Perelson:

> No contexto da psicanálise lacaniana, o transexualismo é majoritariamente considerado uma psicose. Como sabemos, Lacan, ao comentar o caso Schreber (1958), sustenta que seu delírio de se transformar em mulher seria decorrente da foraclusão do Nome-do-Pai. Schreber, desprovido do significante fálico se vê impossibilitado de se situar na partilha dos sexos como *um* homem ou *uma* mulher e, identificando-se imaginariamente ao falo da mãe, é conduzido pelo que Lacan definirá posteriormente (1972) como o empuxo à *Mulher*, o qual se define justamente em oposição à identificação a uma mulher: trata-se aqui do delírio de se tornar *A Mulher*, a mulher enquanto essência do feminino, a mulher enquanto totalidade, enfim a Mulher que, sustenta Lacan, *não existe*. (Perelson, 2011, p. 12).

As tentativas de enquadramento das experiências transidentitárias não se resumiram, no entanto, à referência à psicose – ou, em sua vizinhança, ao narcisismo e estados limites, como propõe Collete-Chiland (2005). Face ao fato inegável da multiplicação de pessoas que se declaram trans e da impossibilidade de situá-las todas no registro da foraclusão do nome-do-pai, outras hipóteses foram levantadas.

Assim, ao lado da referência à psicose surge com frequência a categoria de perversão, a qual não é sem interesse para este debate, em função da maneira como coloca em primeiro plano a questão moral e, mais do que isso, nos remete ao tema delicado da própria definição do humano e de suas fronteiras. Nesse sentido, Henry Frignet (2002) propôs a distinção entre os transexuais, de estrutura psicótica, e *transsexualistas*, que dariam testemunho de certo funcionamento social perverso, marcado pela recusa à castração e por uma aspiração onipotente ao impossível.

Mais recentemente, e com interesse especial para nós, porque vinculadas a autores brasileiros, temos duas tentativas diagnósticas

relativas, especificamente, aos homens trans, de um lado, e às mulheres trans, de outro. No primeiro caso, se trataria simplesmente de casos clássicos de histeria, de caráter, aliás, epidêmico, como se passou nos séculos XVIII e XIX (Jorge & Travassos, 2017). No segundo caso, a etiologia da transexualidade se vincularia, em muitos indivíduos, a uma recusa inconsciente da própria homossexualidade e à afirmação reativa da norma heterossexual a partir da transformação anatômica que restabeleceria a heterossexualidade, modificando os genitais (Jorge & Travassos, 2018).

Tais hipóteses diagnósticas, aplicadas àqueles que vivem uma dissidência em relação à norma binária de gênero, aparecem ainda em associação com um diagnóstico aplicado à própria cultura e às modalidades contemporâneas de laço social. As/os trans e *não-binários*, seriam assim adeptos de modalidades de gozo tributárias de uma crise de legitimidade, consequência do declínio da função paterna, estando submetidos ao discurso do capitalista e sendo marcados por um individualismo próprio ao mundo neoliberal (Lebrun, 2021; 2008).

Um dado importante é que a referência à psicose e à perversão apontam para a aproximação entre a multiplicação de experiências trans e certa perturbação da ordem simbólica, regulada pela metáfora paterna e pela diferença dos sexos, o que faz destas invariantes antropológicas, que poderíamos associar a uma espécie de *antropogêse*, do modo de constituição do próprio humano, no que teria de específico, diferenciando-o do animal e indicando as base necessárias da vida em sociedade, e que seria descrita em relação direta com certa passagem adequada pelo Complexo de Édipo, fazendo deste um elemento – universal – decisivo não apenas para os processos de constituição subjetiva, mas para própria produção e demarcação do que seria o propriamente humano. Por isso, muitas vezes a resposta psicanalítica às experiências e discursos dissidentes virá na forma de admoestação contra os riscos postos à ordem simbólica, a genealogia, a diferença de gerações, ao próprio pacto civilizatório que regula a vida em sociedade e, por fim, à própria humanidade (Cunha, 2016, 2011; Lippi & Maniglier, 2021)

Em relação a essa demarcação das fronteiras da humanidade, a qual acaba evidenciando

laços entre o modo como a psicanálise procurou dar conta das transgressões da norma binária de gênero e a leitura hegemônica do perverso como alguém que perverte a própria ideia de humano, a problemática é de certo modo levantada por Patricia Porchat (2014) em seu mapeamento do diálogo entre Judith Butler e a psicanálise: "Para incluir os gêneros não-inteligíveis, e entre eles os/as transexuais, na categoria de 'humanos', Butler acredita ser necessário questionar o conceito de simbólico de Lacan." (Porchat, 2014, p. 136)

O interessante aqui é perceber como essa espécie de ameaça à humanidade, que a "epidemia" e a "propaganda" trans representariam, pode ser descrita, sobretudo em certos teóricos que transitam em torno de um campo definido como aquele das utopias *queer*, a exemplo de Paul B. Preciado (2018, 2015), Jack Halberstan (2020) e Lee Edelman, como estratégia ético-política de interrogação dos limites atualmente estabelecidos para o humano e para nossos modos de individuação e de estabelecimento de laços afetivos e sociais. Não por acaso, o manifesto de Preciado dirigido a nós, psicanalistas, se intitula: eu sou um monstro que vos fala (Preciado, 2020).

Impasses do modelo diagnóstico-etiológico

Retomando, então, a questão psicodiagnóstica, gostaria, a seguir, de apresentar alguns impactos da adoção de uma nosografia herdada da psiquiatria do século XIX como grade de inteligibilidade que pretende dar conta de fenômenos bastante recentes e talvez ainda em gestação e em relação às quais a suposição de uma disfunção ou mesmo de um sofrimento que lhes seria intrínseco talvez não seja nada mais que um perigoso efeito contratransferencial, ou, menos que isso, puro e simples preconceito. Pois, além de questões teóricas, epistemológicas ou mesmo ético-políticas, outra ordem de problemas surge em nosso horizonte quando refletimos sobre os impasses produzidos no encontro entra a psicanálise e as transidentidades que são, na verdade, de uma banalidade chocante. Refiro-me, por exemplo, ao fato de que muitos das/dos psicanalistas que hoje discutem questões de gênero parecem aprisionados não apenas em uma bolha de moralidade pequeno burguesa, mas em um território socioeconômico inacessível a travestis, homens e mulheres trans ou *não-bináries*.

Destacarei três desses efeitos, considerando, evidentemente, a necessária articulação entre eles: em primeiro lugar a vinculação da psicanálise ao dispositivo médico terapêutico e sua associação a uma apropriação das experiências transidentitárias fundada na pretensão de corrigir uma suposta disfunção e na sustentação de uma conformidade qualquer. Ainda que, enquanto a medicina pareça procurar corrigir o corpo para sustentar a autopercepção subjetiva, a psicanálise, em sentido contrário, recuse a modificação corporal para insistir em um trabalho psíquico que possa transformar a verdade que o sujeito enuncia sobre si mesmo e sobre sua experiência corporal.

Nesse sentido, a inscrição no dispositivo médico-terapêutico se articula à ocupação de um lugar de poder, muito claramente representada pela figura do especialista, capaz de decifrar a experiência vivida pelo sujeito, materializada em seu corpo ou seu discurso, e enunciar, a partir daí uma verdade, diante da qual ao sujeito não cabe outra coisa senão a aceitação ou sujeição. Neste contexto, fica difícil diferenciar o psicanalista do psiquiatra, pois ambos se apresentariam como mestres da verdade, capazes não apenas de estabelecer o que de fato pertence à realidade – e o que, por outro lado, deve ser inscrito no registro do erro e da ilusão – o que, no caso do médico, se faz de modo radical, pois este afirma-se capaz de produzir uma nova realidade, modificando o corpo para adequá-lo à lógica binária da conformidade entre identidade de gênero e genital.

Quanto aos sentidos e objetivos da escuta das pessoas trans, estes ficam ainda submetidos ao modelo diagnóstico/tratamento/prognóstico, inscrevendo, portanto, uma certa expectativa em relação ao trabalho clínico, bem como indicando como horizonte o restabelecimento de um destino esperado para o sujeito e suas escolhas. Difícil imaginar tal horizonte, sem referência a uma suposta norma, ainda que esta não seja explicitada.

> [...] Ainda que o digam diferentemente, ligam essas posições com a neurose, que, em termos psicanalíticos, é quase o mesmo que falar em grau de saúde mental, ou, senão, entrar no campo da psicopatologia, no qual incluem, a priori, as existências trans e travestis. Então como se alcançam ou não as masculinidades e as feminilidades como 'devem ser', é um dos indicadores de psicopatologia ainda hoje. Ninguém o diria explicitamente, mas as coisas são assim. Há um *a priori* de

> psicopatologização fenomenológica em relação à diversidade sexual e à diversidade de identidade que não se traduz em correlato metapsicológico. Fica-se mais próximo da psiquiatria que da psicanálise. Outros núcleos duros da psicanálise, e que ainda que não se o diga explicitamente, consideram a heterossexualidade como a sexualidade 'maior' e desejável. Fala-se numa psicossexualidade mais ampla, mas, na realidade, é heteronormativa. (Tajer, 2018, p. 184).

Com isso, nos aproximamos de um segundo efeito da insistência no privilégio dado à classificação diagnóstica e, sobretudo, sua instalação como condição prévia à escuta e à compreensão das vivências trans. Refiro-me, sobretudo, à desqualificação produzida pela associação entre essas vivências e os domínios da patologia, do erro, disfunção e *desrazão*. Esta é particularmente visível como consequência da assimilação entre as pessoas trans e a psicose ou a perversão, duas categorias difíceis de serem descoladas de uma dimensão moral e dos seus respectivos sentidos ordinários, de loucura e maldade. O diagnóstico pode converter-se rapidamente em uma forma de injúria (Ayouch, 2015) de modo que, ao mesmo tempo em que se instala na posição de mestre, único capaz de perceber o que há de verdade naquilo que escuta, ou vê, o analista silencia o sujeito que se apresenta diante dele, situando-o no registro do erro e tomando-o como incapaz, não apenas de enunciar a verdade sobre si mesmo, mas de reconhecer a verdadeira realidade que se apresenta à sua volta ou em seu próprio corpo.

Assim, como aponta Butler (2009), o diagnóstico que permite ao sujeito ser acolhido na rede pública de saúde, ter acesso a direitos ou mesmo ser percebido como cidadão, funciona simultaneamente como estigma e o coloca numa posição de precariedade, retirando-lhe sua autonomia, que é transferida para o especialista que dele se ocupa.

O impacto mais nocivo, no entanto, da classificação diagnóstica, é o seu desdobramento em uma etiologia: a busca de uma falha, impossibilidade ou perturbação do processo de desenvolvimento psíquico – ou de constituição subjetiva. Tal busca não apenas ratifica uma perspectiva desenvolvimentista ou normativa do desenvolvimento subjetivo, na medida em que aponta para um ideal que supostamente deveria ter sido alcançado ou para um modelo a ser seguido, mas opera

uma uniformização de experiências múltiplas e diversas, ao referi-las todas a uma causa ou estrutura comum, apagando assim suas, quase infinitas, diferenças.

Nessa direção, o efeito mais delicado diz respeito precisamente ao objeto específico da nossa discussão: o estabelecimento de condições de escuta que façam com o que trabalho clínico dê espaço à produção de experiências singulares em toda a sua potência.

Refiro-me aqui a dois elementos – e mutuamente implicados – do trabalho propriamente psicanalítico, centrais à elaboração teórica de Freud ao longo de toda a sua obra, e que de alguma forma, ainda que enunciados de maneiras distintas, estão mais ou menos presentes em qualquer descrição dos objetivos de uma análise, independente da perspectiva teórica: a recuperação e ressignificação da história vivida e a realização de um trabalho de memória, entre rememoração e esquecimento, que permita uma nova gestão da economia pulsional e a abertura de novas possibilidades existenciais.

Na escuta de dissidentes de gênero, tal trabalho de memória ocupa lugar central e todo futuro só se faz possível a partir de um trabalho de memória e de reconstrução da história de vida passada. Uma história muitas vezes marcada pela recusa do outro em testemunhar um posicionamento frente ao gênero que, vital para o sujeito, não encontra lugar em seu ambiente nem é reconhecido pelo meio social (Cunha, 2021a). Para pessoas, por exemplo, que viveram grande parte da sua vida alocadas em um gênero determinado, e referidas a papéis sociais específicos – nos quais, aliás, não se reconheciam – e que agora habitam outros territórios existenciais, é fundamental a possibilidade de reinvenção deste passado e a sua construção, por meio de esquecimentos e rememorações muitas vezes estratégias, de modo que o presente ganhe sentido e um futuro seja possível.

Todo esse trabalho de reinvenção subjetiva é inevitavelmente obstacularizado por uma escuta que guarda consigo a suposição prévia de uma etiologia, que necessariamente precisa tomar a forma de histórias individuais semelhantes, e faz supor ou valorizar determinados acontecimentos e experiências que não necessariamente terão o mesmo valor, função, ou mesmo existência, em todos os casos. Ou seja, no lugar

da necessária construção de uma história singular, oferecemos aos sujeitos uma memória genérica referida a um acidente, trauma, disfunção ou particularidade potencialmente patogênica.

Mais uma vez, temos o silenciamento de experiências singulares por meio da uniformização e apagamento das diferenças, pois aqui a generalização que, por meio do diagnóstico, supões caracteres estruturais ou constitutivos comuns a experiências diversas, se desdobra na suposição de uma história também comum; enquanto o que testemunhamos ao escutar pessoas trans, é, ao contrário a busca por uma história singular e, mais do que isso, em contínua reconstrução, pois se materializa em uma identidade instável e em um corpo que não faz uma transição, mas que existe em trânsito. Como afirma uma pessoa trans: "eu não estou em transição, eu sou em transição."

Da psicopatologia à política: a clínica como campo de experimentação ética

A saída para este impasse, acredito, está no abandono estratégico e urgente da matriz diagnóstico-etiológica e penso que a melhor alternativa disponível seria a adoção de uma perspectiva ético-política das experiências transidentitárias, o que não implica necessariamente o abandono de uma visada clínica.

Como procurei demonstrar em outro lugar (Cunha, 2021a), encontramos um modo possível de operar tal deslocamento na retomada da noção de *patoanálise*, proposta originalmente por Leopold Szondi e recentemente revisitada por Phillpe Van Haute e Thomas Geyskens (2016), em uma discussão sobre o estatuto contemporâneo das formulações em torno do Complexo de Édipo e de sua centralidade nos processos de estruturação subjetiva. Tal noção procura descrever uma perspectiva de entendimento do sofrimento psíquico não como disfunção em relação a um processo de desenvolvimento psíquico passível de ser associado a uma norma ou ideal, mas como exacerbação de elementos psíquicos articulados a pontos críticos dos processos de constituição comuns a todos nós.

Em termos muito breves, Van Haute e Geyskens (2016) partem da metáfora do cristal partido, trazida por Freud, e, considerando as

diversas leituras da neurose, sobretudo da histeria, em Freud e Lacan, nos propõem tomar as formas de sofrimento psíquico não como perturbações do desenvolvimento, o que faria sopor uma norma ou meta a ser alcançada, mas sim como exacerbações de conflitos próprios a processos de estruturação subjetiva comuns e que de alguma forma estariam presentes em cada indivíduo como predisposições, tal como suposto por Freud com a hipótese de uma bissexualidade constitutiva.

Se pensarmos, seguindo essa trilha, que tantos os processos de estruturação subjetiva – diretamente associados a processos de socialização, como nos mostra a própria hipótese do Complexo de Édipo – quanto os conflitos que os marcam, são social e historicamente situados, vinculando-se, portanto, ao ambiente cultural habitado pelo sujeito, podemos considerar que o há de singular nas experiências transidentitárias contemporâneas, fazendo-as ocupar lugar destaque não apenas nos debates psicanalíticos, mas na cena política global e nos mais diversos âmbitos da sociedade e da cultura, é que elas tornam visíveis e audíveis, em seus corpos e discursos, elementos decisivos dos processos contemporâneos de subjetivação, tais como nossa inscrição no registro da biopolítica, a submissão à racionalidade identitária e a subversão dos limites entre o público e o privado, hoje marcada pela sobreposição da esfera da vida íntima e pela sua promoção a elemento central da cena cultural e do debate político (Cunha, 2021a; 2021b).

Uma leitura clínico-política das transidentidades implicaria, então, tomar o espaço analítico não como oportunidade para correção de eventuais acidentes no percurso individual de desenvolvimento psíquico – ou estruturação subjetiva –, mas sim como espaço de enfrentamento desses aspectos centrais dos processos de subjetivação próprios a nosso tempo e lugar.

Por outro lado, ao tomarmos em consideração as formulações de autores do pensamento *queer*, como Paul B. Preciado, quando afirma estar em jogo, com o abandono da epistemologia da diferença sexual, a abertura para a produção de novas formas de ser e para a transformação dos modos como entendemos e definimos o que constitui o humano, podemos pensar então nesta clínica fundada em uma leitura patoanalítica como campo de experimentação ética para a produção e legitimação de novos modos de existência, os quais dariam ainda lugar a novas maneiras

de vivermos juntos, ou seja, novas modalidades de laço social, referidas talvez à potência da multidão e das minorias.

Para concluir, gostaria de apresentar-lhes algumas ferramentas extremamente úteis ao desenvolvimento desta tarefa, as quais podem ser encontradas no pensamento de Michel Foucault, a partir mesmo da crítica à psicanálise desenvolvida pelo filósofo francês a partir dos anos 1970 (Foucault, 2015a) e também em suas reflexões sobre as relações entre poder, governo, ética e subjetivação que marcaram as suas pesquisas sobre, de um lado, o poder pastoral e sua deriva neoliberal e, do outro, os exercícios ascéticos que marcaram na antiguidade o cuidado de si e constituíram práticas importantes de autoformação e autogoverno (Cunha, 2022).

Pois quando propomos, portanto, a utilização da patoanálise como ferramenta teórica para compreender a posição singular que as experiências transidentitárias ocupam não apenas em nossa clínica, mas na sociedade contemporânea, penso que acabamos recorrendo implicitamente à estratégia metodológica sustentada por Foucault, segundo a qual não devemos tomar em consideração um sujeito universal, a-histórico ou de tons transcendentais (Foucault, 2015b), mas interrogar subjetividades historicamente situadas e investigar os modos pelas quais tais subjetividades se constituem entre dispositivos de sujeição e práticas de liberdade.

Da mesma forma, ao considerar a clínica psicanalítica como campo de experimentação ética, imaginamos que valeria à pena nos aproximarmos da noção foucaultiana de atitude crítica e de uma ontologia do presente, retiradas de sua leitura do famoso texto de Kant sobre o iluminismo (Foucault, 1994a; 1994b). Tal atitude crítica, segundo Foucault, se centraria numa interrogação sobre "quem somos hoje" e ganharia sentido como resistência a tecnologias de governo e estratégias de dominação, estruturando-se em torno da pergunta: como não ser governado ou não ser tão governado ou não ser governado desta ou daquela forma (Foucault, 2015b).

É tal atitude crítica que permitirá, acredito, fazer valer a potência da multidão que, ao mesmo tempo que resiste à uniformização e à segregação promovida pela distribuição em territórios de pertencimento identitário, cria as condições para que algo da ordem do comum se engendre a partir do encontro de existências minoritárias e menorizadas. Tal potência surgirá efetivamente à medida em que possamos criar espaços abertos

para a experimentação ética de novas formas de existências, espaços nos quais o subalterno possa, enfim, falar e nós possamos, afinal, escutá-los, mesmo que para isso seja preciso reconhecer que, em muitos momentos, não somos capazes de saber do que falam. Só isso poderá fazer com que a psicanálise se afaste dos dispositivos de poder e sujeição e se afirme como prática de liberdade e como força política de transformação, não apenas de existências individuais, mas, também e sobretudo, dos próprios modos de vivermos juntos.

Concluímos esperando, com este percurso, ter indicado alguns dos desafios teóricos, éticos e políticos postos hoje à psicanálise, a partir da proposta fundamentalmente política de inscrição dos termos multidão e minorias no horizonte ético da psicanálise e da consideração das condições de escuta das transformações subjetivas nos campos do gênero e da sexualidade que têm nos desafiado já há algumas décadas – contese, por exemplo, a publicação, ainda na década de 1980, de *Gender in trouble*, obra fundamental de Judith Butler (2003).

Tais desafios tocam em muitos aspectos, dentre os quais pontos sensíveis como o lugar social do analista e as múltiplas dimensões políticas da psicanálise, suas práticas e posicionamentos na sociedade, daquelas que dizem respeito ao lugar da politica em nossa própria prática clínica aos posicionamentos que assumimos na sociedade e no debate público.

Aqui, privilegiamos a consideração do lugar e estatuto no pensamento e na prática psicanalíticas daquilo que denominamos matriz diagnóstico-etiológica. Procuramos mostrar, ainda que brevemente, como a referência prioritária à classificação psicopatológica e à busca etiológica, limitou a nossa compreensão das experiências de dissidência em relação à norma binária de gênero, nos fazendo supor uma uniformidade em experiências que, além de novas, são múltiplas, diversas e singulares, e acabando por produzir o silenciamento das pessoas que vivem tais experiências e as afastando da psicanálise.

Evidentemente o quadro descrito não é exaustivo, nem pretendemos em nenhum momento esgotar a discussão relativa aos temas levantados. Esperamos, contudo, ter podido enumerar questões teóricas e desafios clínicos importantes, bem como indicar o horizonte ético-político na direção do qual, acredito, devemos nos mover.

Referências

Ayouch, T. (2015). L'injure diagnostique. Pour une anthropologie de la psychanalyse. *Cultures-Kairós- Revue d'anthropologie des pratiques corporelles e des arts vivants*. Vol. 5.

Butler, J. (2009). Desdiagnosticando o gênero. *Physis: Revista de saúde* coletiva. 19(1), 95-126.

Butler, J. (2003.) *Problemas de gênero*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Chiland, C. (2005). Problèmes posés aux psychanalystes par les transsexuels. *Revue Française de Psycahanalyse*, 69, 563-577.

Cunha, E. L. (2021). A psicanálise, o sexo e a caixa de ferramentas de Michel Foucault. In Stona, J. *Relações de gênero e escutas clínicas Vol. II*. (pp. 55-79). Aracaju: Afirmativa

Cunha, E. L. (2021a). *O que aprender com as transidentidades. Psicanálise, gênero e política*. Porto Alegre: Criação Humana.

Cunha, E. L. (2021b). *O íntimo e o político: subjetivação e política do impeachment à pandemia.* Salvador: Devires.

Cunha, E. L. (2016). O homem e suas fronteiras: uma leitura crítica do uso contemporâneo da categoria de perversão. Ágora – Estudos em Teoria Psicanalítica, 19(1).

Foucault, M. (2015a). Histoire de la sexualité I – La volonté de savoir In Foucault, M. *Oeuvres Vol. II* Paris: Éditions de la Pléiade,

Foucault, M. (2015b). *Qu'est-ce que la critique? Suivi de La culture de soi*. Édition établie par Henri-Paul Fruchaud e Daniele Lorenzini. Paris: Vrin.

Foucault, M. (1994a). What is Enlightenment. In Foucault, M. *Dits et écrits IV*. (pp. 562-578). Paris: Gallimard.

Foucault, M. (1994b). Qu'est-ce que les lumières. In Foucault, M. *Dits et écrits IV*. (pp. 679-688). Paris: Gallimard.

Fraser, N. (2006). Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas de justiça numa era "pós-socialista'. *Cadernos de Campo* 14/15, 231-239.

Freud, S. (2010). Recomendações ao médico que pratica a psicanálise. In Freud, S. *Obras Completas* (Vol. 10, pp. 146-162). São Paulo: Cia. das Letras. (obra original publicada em 1912).

Frignet, H. (2002). *O transexualismo*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2002.

Gherovici, P. (2019). Quando o transgênero é psicótico? Lacan e a ética da diferença sexual. In Cossi, R. K. (Orgs.). *Faces do sexual: fronteiras entre gênero e inconsciente*. (pp. 99-128). São Paulo: Aller, 2019.

Edelman, L. (2004). *No future: queer theory and death drive*. Durham: Duke University Press.

Halberstan, J. (2020). *A arte queer do fracasso*. Recife: CEPE.

Honneth, A. (2009). *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34.

Jorge, M. A. C., & Travassos, N. P. (2018). *Transexualidade:* O corpo entre o sujeito e a ciência. Rio de Janeiro: Zahar.

Jorge, M. A. C., & Travassos, N. P. (2017). A epidemia trans: histeria na era da ciência e da globalização. *Revista Latino-americana de psicopatologia fundamental.* 20(2), 307-330.

Lebrun, J.-P. (2008). *A perversão comum:* viver juntos sem o outro. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.

Lebrun, J.-P. (2021). À propos de petite fille. Groupe Niçois de Psychanalyse Lacanienne. França. Recuperado em 13/03/2021 em: <https://www.gnipl.fr/2021/01/16/jean-pierre-lebrun-a-propos-de-petite-fille-2/>.

Lippi, S., & Maniglier, P. (2021, 2 fev.). Dysphorique toi-même. In *Lundimatin,* 273, 11-12. Recuperado em 08/03/2021 em: <https://lundi.am/Dysphorique-toi-meme>.

Mezan, R. (1988). Problemas de uma história da psicanálise. In BIRMAN, J. (Org.). *Percursos na história da psicanálise.* (pp. 15-41). Rio de Janeiro: Taurus.

Perelson, S. (2011). Transexualismo: uma questão do nosso tempo e para o nosso tempo. *Revista EPOS*, 2(2), 01-19.

Porchat, P. (2014). *Psicanálise e transexualismo: desconstruindo gêneros e patologias com Judith Butler*. Curitiba: Juruá.

Preciado, B. (2015). *Manifesto contrassexual*. São Paulo: n-1 Edições.

Preciado, B. (2011). Multidões *queer*: notas para uma política dos anormais. *Estudos Feministas* 19(1), 11-20.

Preciado, P. B. (2020). *Je suis um monstre qui vous parle*. Paris: Grasset.

Preciado, P. B. (2018). *Texto Junkie*. São Paulo: n-1 Edições.

Spivak, G. C. (2018). *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG

Stoller, R. (1982). *A experiência transexual.* Porto Alegre: Artes Médicas.

Tajer, D. (2018). Entrevista a Patrícia Porchat. In Françoia, C., Porchat, P., & Corsetto, P. (Orgs.). *Psicanálise e gênero: narrativas feministas e queer no Brasil e na Argentina*. (pp.177-185). Curitiba: Calligraphie.

Van Haute, P., & Geyskens, T. (2016). *Psicanálise sem Édipo*: uma antropologia clínica da histeria em Freud e Lacan. Belo Horizonte: Autêntica.

Notas

[1] Este artigo retoma os argumentos apresentados no I Congresso Internacional de Transversalidades entre Filosofia, Psicanálise, Clínicas e Práticas Sociais, em articulação com os resultados do projeto de pesquisa *O dispositivo psicanalítico e a escuta das transidentidades* e com as reflexões produzidas pelo trabalho conduzido na ação de extensão *Roda de escuta LGBTQIAP*+, ambos desenvolvidos na Universidade Federal de Sergipe.

[2] Para uma consideração mais cuidadosa das formulações psicanalíticas a propósito das transidentidades, ver: Cunha, E. L. (2021a). *O que aprender com as transidentidades: psicanálise, gênero e política.* Porto Alegre: Criação Humana.

Mestrias antigas e posições analíticas: a psicanálise à luz de Michel Foucault

Samuel Iauany[*]

Resumo

Com o intuito de correlacionar Foucault e a psicanálise lacaniana, analisamos parte de seu pensamento final, voltado para as mestrias antigas, e lançamos luz à questão atual da posição do analista. Nosso embasamento consiste principalmente no curso ministrado em 1982, publicado como *L'Hermèneutique du Sujet*, que se endereça significativamente à discussão da função terapêutica da filosofia – recorte histórico-metodológico que lança Foucault a algumas análises do tempo presente, entre as quais encontramos breves referências à psicanálise. Apesar de pequenas, pensamos que tais menções realizam aberturas importantes para o diálogo entre a filosofia e o campo psicanalítico. Além disso, retomamos secundariamente passagens de outros cursos e conferências da década de 1980, nos quais o filósofo nos oferece ferramentas importantes para pensar o papel e as modalidades históricas da relação dialógica voltada para a cura, ou, em outros termos, para a relação entre o sujeito e a verdade.

Palavras-chave: Foucault; Lacan; mestre; analista; cuidado de si

Ancient masteries and analytical positions: psychoanalysis in the light of Michel Foucault

Abstract

In order to correlate Foucault and Lacanian psychoanalysis, we analyze part of his final thought, focused on ancient mastery, and shed light on the current question of the psychoanalyst's position. Our basis consists mainly of the course taught in 1982, published as L'Hermèneutique du Sujet, which significantly addresses the discussion of the therapeutic function of philosophy - a historical-methodological approach that launches Foucault to some analyzes

[*] Doutorado Direto em Psicologia pela Unesp de Assis-SP, financiado pela FAPESP (2019/11506-9). Membro do Laboratório Transdisciplinar de Intercessão-Pesquisa em Processos de Subjetivação e "Subjetividadessaúde" (LATIPPSS).

of the present time, among which we find brief references to psychoanalysis. Despite being small, we think that such mentions provide important openings for the dialogue between philosophy and the psychoanalytic field. In addition, we secondarily comment on passages from other courses and conferences from the 1980s, in which the philosopher offers us important tools to think about the role and historical modalities of the dialogical relationship focused on healing, or, in other words, on the relationship between the subject and the truth.

Keywords: Foucault; Lacan; master; psychoanalyst; the care of the self.

Maitrises anciennes et positions analytiques: la psychanalyse a la lumiere de Michel Foucault

Résumé

Pour relier Foucault et la psychanalyse lacanienne, nous analysons une partie de sa pensée finale, centrée sur les maîtrises antiques, et nous passons la question actuelle de la position de l'analyste. Notre base est constituée principalement du cours enseigné en 1982, publié sous le titre L'Hermèneutique du Sujet, qui aborde de manière significative la discussion de la fonction thérapeutique de la philosophie - une approche historico-méthodologique qui lance Foucault à certaines analyses du temps présent, parmi lesquelles nous trouver de brèves références à la psychanalyse. Malgré leur petite taille, nous pensons que de telles mentions offrent des ouvertures importantes pour le dialogue entre la philosophie et le champ psychanalytique. De plus, nous reprenons secondairement des passages d'autres cours et conférences des années 1980, dans lesquels le philosophe nous offre des outils importants pour penser le rôle et les modalités historiques de la relation dialogique centrée sur la guérison, ou, en d'autres termes, sur la relation entre le sujet et la vérité.

Mots-clés: Foucault ; Lacan; prof; analyste; prends soin de toi.

Introdução

O intuito deste manuscrito é realizar um diálogo entre Foucault e a psicanálise lacaniana, buscando correlacionar algumas questões que ele trabalha sobre as mestrias antigas com a questão da posição do analista. Com efeito, nos embasamos principalmente no curso ministrado em 1982, publicado como *L'Hermèneutique du Sujet* (Foucault, 2001; 2010a[1]), que tem boa parte dedicada à discussão da função terapêutica da filosofia – dimensão histórica que permite ao filósofo pequenas abordagens sobre o presente, entre as quais encontramos breves referências à psicanálise.

Apesar de breves, pensamos que elas realizam aberturas importantes para o diálogo entre a filosofia e a psicanálise, na atualidade. Além disso, retomamos, com mais centralidade, outras passagens de outros cursos e conferências da década de 1980 (Foucault, 2008; 2010b; 2013; 2017), nos quais Foucault parece nitidamente nos oferecer ferramentas para pensar a função do que ele chama de Outro – aquele posto no lugar de facilitador da cura.

Primeiro, delineamos um contorno geral para a figura do Outro filósofo, conforme Foucault desenvolve em alguns eixos dos cursos de 1982 e de 1983 (Foucault, 2001; 2008; 2010a; 2010b). Para tanto, contamos com o trabalho de Cattapan (2011), que esquematiza um crivo foucaultiano de leitura das posições de interpretação e de produção da verdade, já endereçado à possibilidade de pensar o presente, sobretudo a psicanálise. Em seguida, aprofundamos a relação entre Foucault e a psicanálise, iniciando por um comentário mais amplo acerca das ressonâncias entre ambos os campos discursivos e terminando por uma análise das posições analíticas à luz do pensamento final do filósofo. Depois, tecemos um breve comentário sobre a questão da mestria e do lugar do analista, partindo de uma passagem chistosa da conferência foucaultiana de 1983, em Berkley, Estados Unidos, na qual ele trata da questão do pagamento pela relação terapêutica (Foucault, 2017). Por fim, encerramos o texto apresentando um impasse na afinidade que sustentamos entre a estrutura do cuidado de si e o campo ético e técnico da psicanálise, consequência da relação entre as noções de sujeito e de verdade advindas do dispositivo de uma análise.

Notas sobre um outro filósofo: visão geral das mestrias greco-latinas

A figura do Outro no discurso de Foucault da década de 1980 indica, dentro da espiritualidade filosófica do cuidado de si, o posicionamento do filósofo no exercício de uma função terapêutica. Seria essa a função principal, a espinha dorsal daquilo que ele (Foucault, 2001; 2010a) busca em 1982, e o admite em 1983, em Berkeley (Foucault, 2017, p.79), quando diz ser essa a razão do seu foco nos greco-latinos. O filósofo, assim

posicionado, visa otimizar naqueles que o demandam a capacidade de uma autossubjetivação, coincidindo esta potencialidade com o alcance de uma cura. Neste sentido, podemos falar de um contorno geral para o mestre da cultura de si, que será dotado de certos traços agrupados a partir das análises de Foucault (2010a), sobretudo quando ele discute os pensamentos de Epicuro, Galeno, Epicteto, Filodemo, Quintiliano e Sêneca, figuras que se dedicaram notavelmente a pensar a função do mestre.

Mesmo que voltada para obtenção de uma espécie de cura, a ligação entre mestre e discípulo, neste contexto, será muito diferente de uma direção cristã ou daquela psiquiátrica/psicológica, ambas deixadas de lado no curso de 1982, apesar de aparecerem demasiadamente em outras obras de Foucault. A começar pela circunstância que leva à ligação filosófica, a qual acontece, na cultura de si, pela união de duas "vontades" (Foucault, 2013, p. 42), ou seja, de modo voluntário e temporário. Ela se inicia pela ocorrência de uma porção de fatos que precisam ser equacionados, mas que servem de fomento para a criação de um modo de vida duradouro. Mesmo que a direção filosófica leve um tempo longo, a parceria greco-romana visa dotar o sujeito dirigido da autonomia necessária para, posteriormente, prescindir de orientações e de intervenções. Outro fator importante desta relação filosófica epicurista e estoica é que não existe a necessidade de uma exposição exaustiva de uma verdade do discípulo para o mestre, e muito menos um vínculo tal que dê a este total poder sobre quem o procura.

De uma perspectiva técnica, o Outro precisa cumprir uma série de requisitos, como Foucault (2010a) o demonstra comentando o *Tratado das Paixões*, de Galeno. No contexto específico da *parrhesía* trabalhada em 1982, que é a da direção de consciência, mais voltada à "fala franca" que ao "tudo dizer" ou ao "dizer corajosamente" (Foucault, 2010b, p.71), o mestre precisa estar particularmente atento à possibilidade de recepção da verdade por parte do discípulo. Portanto, ao exercer sua função, o filósofo parece movimentar-se por uma série de posturas táticas voltadas ao momento propício (*kairós*) da intervenção, como, por exemplo, não estabelecer diálogos vãos, nem usar de violência, nem irritar e/ou constranger quem o escuta – duas características comuns ao posicionamento socrático. O mestre não deve, ainda, pautar-se na lisonja, nem usar de reprimendas e, principalmente, não se colocar como

alguém que, por si só, pode satisfazer as demandas do discípulo, no sentido de tudo saber. Em suma, o mestre greco-latino não é nem um mestre de exemplo, nem um mestre de competência e nem um mestre do embaraço (Foucault, 2010a, p.115-116), já que não visa apenas a substituição de uma ignorância por um saber. Foucault o classifica como o "[…] mediador na relação do indivíduo com sua constituição de sujeito" (Foucault, 2010a, p. 117).

Dentro do exercício desta mediação, a função terapêutica da filosofia coincide com a possibilidade de transformar a maneira de ser de um sujeito que não pode fazê-la sozinho. Para Foucault, o mestre

> [...] não é mais aquele que, sabendo o que o outro não sabe, lho transmite. Nem mesmo é aquele que, sabendo que o outro não sabe, sabe mostrar-lhe como, na realidade, ele sabe o que não sabe. Não é mais nesse jogo que o mestre vai inscrever-se. (Foucault, 2010a, p. 117).

Assim, considerando a figura histórica de um Outro que, de diferentes maneiras, diz ao sujeito a sua verdade, já que este não é capaz de compreendê-la – um modo sintético de referir-se ao contexto platônico-cristão, há aquele Outro que, frente ao sujeito, faz com que ele próprio possa criar os meios de sua verdade. Nesta vertente, o mestre não possui o lugar de referência do saber, mas o lugar de interlocutor em uma relação ética.

A dupla divisão histórica entre as figuras do Outro pode ser enriquecida com a divisão, feita por Foucault (2010b) em 1983, entre "três dizer-a-verdade" (Foucault, 2010b, p. 77) presentes na tradição ocidental, quais sejam, os modos oracular, confessional e do jogo político. Estas modalidades referem-se a formas distintas de produzir e veicular o verdadeiro, posicionando o Outro em lugares diversos. Estes tipos enunciativos estão presentes na tragédia de *Íon*, de autoria de Eurípedes, mas podem ser vislumbrados de modo conjuntural no desenvolvimento das práticas de si ocidentais, marcando características gregas, greco-latinas, cristãs e modernas. Para esta leitura, temos em conta a contribuição de Cattapan (2011), que volta a discussão foucaultiana para a análise de posições interpretativas operadas atualmente, mas no contexto da psicanálise. De qualquer forma, é coerente compreender a

divisão do Outro como uma das entradas para uma análise mais direta do presente, dando importância à ideia de Foucault acerca da centralidade do problema para "[…] toda história da prática de si e, de modo mais geral, da subjetividade no mundo ocidental" (Foucault, 2010a, p. 117).

Primeiro, falemos do Outro em posição oracular. Seu modelo é o templo de Delfos, de onde uma divindade tem o poder de revelar ou não a verdade. Esta, quando aparece, é dada pelo Outro de forma "[…] reticente, enigmática, difícil de compreender e, no entanto, inelutavelmente diz o que é e o que será" (Foucault, 2010b, p. 76). A verdade só pode se expor próxima ao oráculo, ou seja, no plano criado por ele para sua veiculação, e exige daquele que a demanda a capacidade de solucionar o enigma discursivo. É uma verdade que determina como será a vida daquele que a busca, mas aparece apenas ofuscada, em "metades" (Foucault, 2010b, p. 79). O plano dialógico do modo oracular pode ser definido como uma relação na qual apenas um dos lados detém a capacidade de produzir um saber verdadeiro (Cattapan, 2011).

Segundo, há o modo confessional de produção da verdade. No caso do curso de 1983, Foucault se restringe ao *Íon* de Eurípedes, mas podemos falar de um plano genérico, no qual o Outro escuta uma verdade confessada por aquele que o procura. Cattapan (2011) enxerga dois cenários para essa mesma lógica, um, no qual o Outro apenas recepciona a verdade que o sujeito detém mas precisa compartilhá-la; dois, no qual o Outro tem o papel de fazer a verdade aparecer no discurso turvo e involuntário de um sujeito que, apesar de dizê-lo, não poderia percebê-la sozinho. Nas duas ocasiões, o confessor ou apresenta-se "[…] sedento de escutar uma verdade", ou "[…] ocupa uma posição em que somente ele é capaz de pontuar quando uma verdade surge ou não no discurso […]" (Cattapan, 2011, p. 09). Em ambos os casos, o oracular e o confessional, há alguém que sabe, desde o princípio, a verdade. Sendo o Outro ou o discípulo, há sempre alguém que, nas palavras de Cattapan (2011), "[…] já tenha mapeado onde e o que deve ser a verdade secreta" (p. 10).

Por fim, o modo do jogo político de produção do verdadeiro, aquele que mais se associa ao lugar do Outro da espiritualidade do cuidado de si. O jogo político só acontece quando há, entre o Outro e o sujeito, a necessidade de uma interlocução que passe pela experiência comum,

dentro de um plano de relação com as regras morais e os interesses de cada uma das partes em determinada situação. A própria relação que Sócrates estabelece com Alcibíades não depende do oráculo, mas de um embate dialógico, de uma discussão sobre práticas diversas, diferentes valores e concepções de modos de vida. O primeiro visava cumprir seu encargo de cuidar do cuidado de si de outrem, e o segundo desejava cuidar de si apropriadamente para poder governar a cidade. Cattapan sintetiza a questão do espaço de veiculação da verdade no jogo político, dizendo: "[a] verdade que se constrói ali é algo *entre* pessoas, não algo transcendental ou algo localizado dentro de alguém" (Cattapan, 2011, p. 13). E o Outro, portanto, situa-se no mesmo plano que o sujeito, mas dotado de uma diferença proporcionada por sua técnica, que possibilita a movimentação do jogo e sua respectiva produção dinâmica de discursos verdadeiros, tal como a *parrhesía* pode movimentar a democracia diante da monotonia do direito igualitário à palavra (Foucault, 2009).

Ressonâncias entre Foucault e a psicanálise

O intuito desta seção é delinear um campo de ressonâncias entre Foucault e a psicanálise, tendo como base a abertura acerca da questão das mestrias, proporcionada pelo curso ministrado pelo filósofo em 1982. Em certo sentido, trata-se de buscar um plano de afinidade entre esta obra e a psicanálise lacaniana, considerando que, neste campo, cabem conjunções, disjunções e impasses (Birman & Hoffmann, 2017). Foucault fica conhecido, de modo especial na década de 1980, por "[…] diagonalizar a atualidade por meio da história" (Gros, 2016, p. 11), isto é, falar do presente posicionando-se de uma exterioridade relativa. No entanto, mesmo neste contexto de deslocamento histórico-metodológico, alguns problemas atuais são brevemente abordados de maneira direta. A questão da psicanálise é um deles, e aparece em digressões inesperadas em meio a análises de preceitos, contos, fabulas e metáforas antigas. No entanto, a abertura ao saber analítico, mesmo que direta, é pequena, ocorrendo mais frontalmente em uma ocasião na aula 6 de janeiro de 1982, pela qual podemos perguntar: seria a psicanálise correspondente à espiritualidade do cuidado de si *(epiméleia heautoû*), segundo os

fundamentos apresentados pelo filósofo? Esta correspondência será buscada na questão das posições analíticas, à luz da posição do antigo filósofo greco-latino.

A referência à psicanálise no curso de 1982 surge com um caráter significativamente distinto no pensamento de Foucault. Dentro do material do *Collège de France* da década de 1980 (Foucault, 2001, 2008, 2009, 2012, 2014), é apenas em 1982 que ela aparece deliberadamente como um problema. Esta ausência no resto dos cursos constitui, para nós, seu valor, levando-nos a indagar o quê, em *L'herméneutique du sujet* (Foucault, 2001), leva a psicanálise a surgir no quadro de estudo foucaultiano. A resposta pode estar na função terapêutica da filosofia, particularmente desenvolvida naquelas aulas por meio do estudo de textos greco-latinos. A análise desta função, rigorosamente espiritual, proporciona uma nova perspectiva para a definição da relação consigo – por almejar a obtenção de um "algo a mais" em termos de verdade, mas também para seus efeitos técnicos no estabelecimento de relações dialógicas encontradas na história do pensamento ocidental. Referimo-nos às modalidades de relação entre o si mesmo e o Outro – figura posta no lugar privilegiado de interlocução para uma vida ética, tão cara a formas de saber como a psicanálise.

O trabalho que propomos é importante tanto para o campo foucaultiano, pois encara um problema colocado pelo filósofo que não pôde ser levado adiante, devido à proximidade com sua morte, quanto para a psicanálise, pois o curso de 1982 não tem, até hoje, grande recepção neste meio (Allouch, 2014; Ayouch, 2015; Birman & Cunha, 2012). Este movimento é historicamente recente, sobretudo no Brasil, onde costuma-se recepcionar a obra de Foucault em suas críticas à psicanálise por sua relação com a confissão cristã, ou por sua inserção em um dispositivo da sexualidade (Foucault, 1988).

Mesmo que este modo de recepção seja pequeno, podemos mencionar alguns nomes de importância para uma correlação entre Foucault e a psicanálise a partir das técnicas de si, alguns com ênfase especial no curso de 1982. O principal, e considerado um dos expoentes na relação entre psicanálise e espiritualidade, é Jean Allouch (2014; 2015). Podemos citar, também, Ayouch (2015; 2016), Cattapan (2011), Laufer (2015), Laufer

e Squverer (Orgs., 2015), Birman e Cunha (2012), Birman e Hoffman (2017) e Martins (2018). Alguns destes autores chegam a dizer de uma "psicanálise foucaultiana" (Laufer, 2015; Allouch, 2015), no sentido de que, depois de Foucault, não é possível que a psicanálise permaneça a mesma. Ao inserirmo-nos neste campo, buscamos uma interlocução preciosa para o próprio Lacan, o qual, em certas circunstâncias (Lacan, 1966c, 1979, 1992, 2006, 2008a, 2008b), realizou seu trabalho considerando os problemas colocados por Foucault (1977, 1999, 2000, 2009b).

Se pretendemos pensar a inserção da psicanálise no espectro da espiritualidade, mais especificamente, da espiritualidade das escolas greco-romanas, será inevitável certa perspectiva generalista sobre a estrutura desta espiritualidade no curso de 1982. Podemos dizer que o momento no qual as exigências do cuidado de si podem ser apreendidas com maior determinação é entre epicuristas, estoicos e cínicos. Ora, se Foucault (2001) esquematiza esta época como uma Cultura de Si, conjugando escolas que, por si só, são muito diversas, é porque ele avalia que a configuração predominante entre elas se constitui pelos mesmos traços filosóficos, correlacionados a uma estrutura terapêutica – tal como as mesmas peças em um tabuleiro de xadrez que propiciam jogos muito diferentes (Allouch, 2014, p. 56).

O posicionamento original da psicanálise dentro do pensamento ocidental pode ser definido de modo mais eficaz se, nas palavras de Allouch, "[…] inscrevermos a psicanálise dentro de sua própria genealogia" (Allouch, 2014, p. 56). Em um contexto de diferenciação moderna entre epistemologia/ciência e espiritualidade, uma "forma de saber" (Foucault, 2001, p. 30) como a psicanálise ou o marxismo[2], comumente deslocada da ciência, é, para Foucault (2001), um impasse. Se hoje a ciência estipula como falsa ciência qualquer forma de saber que contenha a necessidade de uma conversão do sujeito e que vise, ao final, uma salvação, ou seja, que contenha uma estrutura de espiritualidade, encontraríamos nos saberes psicanalítico e marxiano as exigências mais básicas do cuidado de si (*epiméleia heautoû)*, caracterizando-os enquanto técnicas éticas e não como ciências (Foucault, 2017). No entanto, para o filósofo, "[…] nem uma nem outra dessas duas formas de saber levou muito explicitamente em consideração, de maneira clara e corajosa, esse ponto de vista" (Foucault,

2001, p. 31). Com respeito especificamente à psicanálise, Foucault (2001) entende que há efeitos do conhecimento de si em suas instituições sociais, como são as escolas de formação e seu caráter de transmissão de saber, e nesse sentido pergunta: é possível, neste campo, "[…] colocar a questão das relações do sujeito com a verdade, que – do ponto de vista [...] da espiritualidade e da *epiméleia heautoû* – não pode [...] ser colocada nos próprios termos do conhecimento?" (Foucault, 2001, p. 32). A resposta, como indicada a seguir, pode ser positiva se for buscada na lógica lacaniana, considerando que, segundo o filósofo, Lacan foi quem

> […] tentou formular a questão que é, historicamente, propriamente espiritual: a questão do preço que o sujeito tem de pagar por dizer o verdadeiro, e a questão do efeito que tem sobre o sujeito o fato de que ele disse [...] a verdade sobre si próprio. Fazendo ressurgir essa questão, creio que ele fez efetivamente ressurgir, no interior mesmo da psicanálise, a mais velha tradição, a mais velha interrogação, a mais velha inquietude dessa *epiméleia heautoû*, que foi a forma mais geral da espiritualidade. (Foucault, 2001, p. 31).

Se Foucault vai aos greco-romanos em busca de uma moral voltada à ética, e se aquela moral serve para pensarmos uma relação consigo atualmente, diferente de uma moral do código, como dito na entrevista *A Ética do Cuidado de Si como prática de liberdade* de 1984 (Foucault, 2006a), percebemos então como seu olhar para a psicanálise e para o marxismo parte da mesma perspectiva. Quando Foucault anuncia uma separação entre uma psicanálise voltada para a relação ética entre sujeito e verdade, e uma psicanálise voltada para os métodos de uma escola de ensino, divide-se entre uma subjetividade revolucionária e o efeito de pertencimento a um partido (Foucault, 2001, p. 30), ele está, aqui também, se utilizando da divisão entre moral de ética e moral de código, e corroborando com a importância da questão, a qual define tanto aquilo que será o trajeto de ligação entre sujeito e verdade, quanto colabora com o uso desta nova genealogia – voltada para os antigos – no pensamento de práticas atuais. No presente manuscrito, pensamos a questão da ética com recorte teórico sobre as posições analíticas, pelo qual aproveitaremos o pano de fundo do curso de 1982 e alguns elementos do curso de 1983, utilizados por Cattapan (2011) para pensar a interpretação.

Posições do analista à luz da filosofia antiga

Parte importante do derradeiro pensamento de Foucault pode incidir no problema da posição do analista, posta em perspectiva pela necessidade estipulada pelo cuidado de si de "passar por um Outro" (Allouch, 2014, p. 63) para alcançar a verdade. Este tipo de reflexão cabe na estrutura mais ampla da história das veridicções, iniciada em *Du gouvernement des vivants* (Foucault, 2012). Na sequência iniciada por este curso, vemos Foucault analisar a exigência de manifestação da verdade variando sua perspectiva, ora pensando-a direcionada ao sujeito, ora observando-a nos vários mestres a que este sujeito recorre, ora refletindo a enunciação entre sujeitos em posição de igualdade. Na questão da psicanálise, estamos falando de uma necessidade de veridicção por um sujeito que, para colocá-la em prática, também demanda certa modalidade de enunciação do interlocutor escolhido no processo analítico.

Quando Foucault parte de um questionamento da veridicção ele se aloca dentro de um campo composto pela psicanálise. Em outros termos, por questionar a "[…] base pulsional de todo conhecimento" (Ayouch, 2015, p. 106), Freud, assim como Foucault, posiciona-se em uma "[…] episteme não-cognitiva" (Ayouch, 2016, p. 173), que investiga as condições de produção e de veiculação da verdade. Ayouch (2016) visualiza uma analogia entre o modo como Foucault trabalha a questão dos jogos de verdade gregos e greco-latinos e o campo de Freud-Lacan, quanto este se forma como uma psicanálise estratégica embasada nas relações de poder e no laço da relação dialógica. Isto é, em se tratando de um dispositivo "estilístico" de ligação entre sujeito e verdade, este mais próximo das relações estratégicas de poder, e de um dispositivo disciplinar, pautado na estratégia de garantia da obediência à norma, parte da psicanálise lacaniana estaria mais próxima do teor estilístico, por ser uma técnica ética.

A própria noção de escola, quando vem de Lacan[3], tem ressonâncias deste pensamento greco-latino sobre o qual Foucault desenvolve seu trabalho final. Para o filósofo, a obra do psicanalista não se reduz à comunicação de um conteúdo, mas pode ser vista do mesmo modo como é descrita a prática de si espiritual, ou seja, "[…] que o trabalho necessário para o compreender fosse um trabalho sobre si mesmo" (Foucault, 1999,

p. 299). Lacan estaria, em certo sentido, em posição semelhante à de um mestre de espiritualidade, não exercendo poder institucional e falando somente àqueles que desejavam, àqueles que o procuravam por uma razão que está além do ensino – podemos lembrar de Epicteto, no colóquio 21, livro II, no qual Foucault (2001) encontra a seguinte consideração: "[…] vocês devem lembrar que estão aqui essencialmente para a cura. Portanto, antes de começar a aprender silogismos, 'curai vossas feridas, cessai o fluxo de vossa paixão, acalmai vosso espírito' […]" (Foucault, 2001, p. 96).

Outro momento fundamental que aponta para a afinidade entre Lacan e a espiritualidade é o *Seminário 12*, *Problemas cruciais para a psicanálise*, no qual ele declara

> […] aqui não restam senão aqueles para quem este ensinamento […] tem um valor de ação. [...] [U]ma escola, ela merece seu nome – no sentido em que esse termo é empregado desde a Antiguidade - é algo em que se deve formar um estilo de vida. Aqui eu peço que venham aqueles que [...] tomam meu ensinamento como o princípio de uma ação que seja a deles, e da qual possam prestar contas. (Lacan, 2006, pp. 113-114).

Encontramos, nesta citação, alguns dos postulados da espiritualidade, dos quais distinguimos o ensinamento como valor de ação, a necessidade de se formar um estilo de vida, ou seja, de se inscrever como uma moral voltada para a ética, e, por fim, a noção de prestar contas dos próprios princípios. Ora, sob este ponto, o tipo de reflexividade impulsionada pela ascese do cuidado de si tenta levar o sujeito a prestar contas de si como "sujeito ético da verdade" (Foucault, 2001, p. 463). A correspondência da psicanálise com os exercícios espirituais não era algo estranho a Lacan que, dois anos depois de situar-se na noção antiga de escola, afirma encontrar o "modelo" da prática psicanalítica naquilo que ainda há de "fragmentário" do legado dos "[…] exercícios espirituais [antigos] que correspondem certamente a uma práxis ética […]" (Lacan, 2008b, p. 198).

Pensando pela análise de uma posição do filósofo/analista, é notável a coincidência do preço da figura de Sócrates e de seus diálogos com Alcibíades, em Foucault (2001) sendo a origem filosófica do cuidado de si (*epiméleia heautoû*), em Lacan (1992) sendo uma base importantíssima da reflexão sobre a transferência em seu *Seminário 8*, fundamental para

aquilo que, um ano antes, ele define como "a ascese freudiana" (Lacan, 2008a, p. 18), ou seja, a ética da psicanálise. Safatle (2020) chega a dizer que, em certa medida, a interpretação lacaniana coloca Sócrates como "o primeiro analista" (Safatle, 2020, p. 74), e faz de suas respostas a Alcibíades "[…] a primeira lição de manejo da transferência que teríamos conhecido" (Safatle, 2020, p. 74). Em outros termos, Sócrates, quando responde a Alcibíades do lugar de quem não detém o agalma que este lhe supunha (o agalma como metáfora do saber), abre o campo histórico no qual pode se desenvolver a transferência analítica a partir da noção de sujeito suposto saber (Lacan, 1992).

Há coincidência entre o curso de Foucault (2001) e a psicanálise no aspecto da criação de uma relação dialógica específica, orientada para certa "cura". O mais essencial de *L'Herméneutique du sujet* (Foucault, 2001) é aquilo que a técnica dialógica visa, a saber, a autossubjetivação do discípulo. Por um tempo, o filósofo tem função de intermediar a relação consigo criada pelo discípulo. Desde Sócrates até os estoicos, ninguém consegue cuidar de si sem recorrer a um outro que lhe estenda a mão (*educere*). Ao mesmo tempo, Foucault (2001) aponta para o momento de desprendimento desta relação primordial, proporcionado e demarcado pelo exercício técnico da *parrhesía*, que é a veridicção praticada na relação espiritual greco-latina. Para Allouch, essa veridicção específica encontra eco no "bem dizer" (Allouch, 2014, p. 63) lacaniano. Além de ser uma terapêutica, um socorro, a *parrhesía* faz com que o sujeito a quem ela se dirige prescinda, em certo momento, daquele que a enuncia, podendo ele mesmo, posteriormente, subjetivar suas verdades.

Outras perspectivas incidem sobre a questão da técnica interpretativa – de produção da verdade - designada como função do analista. Conforme entende Ayouch (2016), a técnica de Freud realiza uma espécie de afecção de si por si. Vislumbrada nas noções de "elaboração" (Freud, 1914/2017a) e de "verdade histórica" (Freud, 1937/2017b), a técnica forma

> uma incidência particular do dizer que efetua um ato: é o da elaboração. Este processo consiste essencialmente em um remanejamento afetivo: não é uma questão, de modo geral, nem de aquisição de um conhecimento completo e nem de rememoração das representações reprimidas, mas de um verdadeiro trabalho de transformação do afeto. (Ayouch, 2016, p. 175).

Se a psicanálise consiste em um tipo de busca constante por alguma verdade sobre nós mesmos, podemos, considerando Foucault, distinguir os diferentes meios históricos de realizar esta busca. Retomamos aquela divisão, feita por Cattapan (2011) a partir de *Le gouvernement de soi et des autres* (Foucault**, 2008)**, entre três modos possíveis de produção da verdade, os quais podem ser vislumbrados na técnica analítica: os modos oracular, confessional e do jogo político. É sob este último que enxergamos a coincidência entre espiritualidade e psicanálise, justamente quando a definição mesma de inconsciente passa de "[…] um lugar onde uma verdade se esconde [...]" para "[…] um motor para a construção de discursos que se queiram afirmar verdadeiros" (Cattapan, 2011, p. 14). Trata-se de uma inversão lógica da interpretação, quando ela é comumente articulada, por outra psicanálise, enquanto "tradução de um material" (Cattapan, 2011, p. 11) já assentado no inconsciente e homogêneo entre indivíduos – algo similar a uma verdade que apenas se relembra. Dado esta disjunção dentro da própria psicanálise, falemos um pouco da diferença entre as posições analíticas.

Aparentemente, do ponto de vista das técnicas de si, os três modos históricos de produção dialógica da verdade convivem como formas de proceder a interpretação dentro do campo psicanalítico (Cattapan, 2011). O primeiro modo, oracular, tem o saber situado do lado de alguma divindade que, por opção, escolhe revelar ou não a verdade, de modo claro ou enigmático, a um sujeito que a demanda. Cattapan (2011) enxerga este posicionamento como uma espécie de "tentação" relevante no meio psicanalítico. Conforme sua constatação, "[…] fica fácil perceber que aqueles que assim procedem supõem-se os únicos na situação analítica a poder produzir um saber verdadeiro sobre o inconsciente" (Cattapan, 2011, p. 8). Vale lembrar que este tipo de postura era rejeitado por Freud desde o princípio da criação de sua técnica, mas, em momentos diferentes dentro de uma mesma obra, como no caso da *Interpretação dos Sonhos* (Freud, 1900/2019), ele coaduna com a possibilidade de sua utilização (relativa à decifração de símbolos "coletivos").

O segundo modo de produção da verdade, o da confissão, está presente na psicanálise por sua famosa herança genealógica cristã. Seu esquema é o de alguém que revela algo a um superior, o qual é

hierarquicamente posicionado no quesito moral religioso. A verdade, na confissão, pode situar-se dos dois lados da relação. Primeiro, ela pode estar em posse daquele que fala, pois ele a articula de maneira evidente e direta, compartilhando com outrem. Segundo, ela pode estar do lado do confessor, pois está mal articulada por quem tenta confessá-la, precisando, portanto, da *expertise* do primeiro. Cattapan (2011) usa essa noção foucaultiana para fazer uma analogia com a psicanálise, analogia esta de caráter duplo. Uma, com um analista sedento por ouvir uma verdade que será articulada por um paciente, outra, com o analista posicionado como detentor exclusivo da capacidade de selecionar uma verdade no discurso confuso de um analisante. Esta segunda posição, Cattapan (2011) a enxerga em divisões analíticas como as que Lacan (1966a) estabelece entre "fala plena" e "fala vazia", em resumo, uma enunciação que traz em si associações inconscientes, e uma enunciação que não traz nada significante, respectivamente.

Nos modos oracular e confessional de dizer-a-verdade, podemos perceber a existência da concepção de que alguém já tenha apreendido o que é a verdade e como se pode acessá-la naquele que vem dizê-la. Ou seja, mesmo que a psicanálise exija uma associação de ideias diante das formações do inconsciente, o que acontece, depois, com o material associado? Este, quando aparece, está quase pré-determinado a ser revelador de uma verdade "por trás do sintoma" (Cattapan, 2011, p. 10). Segundo Cattapan (2011), existe um tipo de "mapeamento" que, para algumas áreas da psicanálise, serve de registro para códigos interpretativos que coadunam os modelos oraculares e confessionais. São eles, conforme o autor, a referência constante ao Édipo e ao complexo de castração, mesmo dentro do campo lacaniano; a dinâmica das introjeções e projeções dos seios bom e mau, formuladas por Melanie Klein, os quais configuram, na maioria das vezes, "[…] mapeamentos do que deve ser encontrado no 'fundo' do Inconsciente" (Cattapan, 2011, p. 10), ou, um "[…] supersentido generalizador qualquer" (Cattapan, 2011, p. 16). Faz-se notar, assim, que o conteúdo de uma narrativa clínica pode ser conduzido por sentidos que o analista considere, *a priori*, como verdades dissimuladas, mas codificadas e já conhecidas – mais uma vez, o retorno a um saber já sabido, mas ignorado por quem o sabe, ou seja, uma associação

"nada livre". É comum, por exemplo, que se considere a ação de uma resistência do analisante quando este não reconhece uma interpretação feita sobre ele – o que não deixa de nos remeter à crítica lacaniana à posição do analista como um exercício estrito de poder (Lacan, 1998).

Junto desta perspectiva, existe uma distinção freudiana, sistematizada por Harari (2001), entre duas ações em potencial na técnica analítica, a ação específica e o ato analítico, sendo a primeira análoga ao modo como as posturas oraculares e confessionais produzem a verdade. A ação específica tem como referência o momento mais primordial no qual um *infans* não pode dialogar com outrem para pronunciar sua demanda. Neste sentido, tudo que ele emite de modo inapreensível deve ser, para quem o recepciona, tomado como valor de sinal. Este sinal passa pela interpretação de alguém que precisa ter, como diz Harari, "[…] a presença efetiva de um certo código" (Harari, 2001, p. 47) que o permita dizer – mesmo que arbitrariamente – o que é o sentido daquela expressão do bebê, que deve ser respondida com algo que satisfaça suas necessidades primordiais. Quem assim procede a decodificação do *infans* é denominado, então, "ajudante alheio" (Harari, 2001, p. 48). Do ponto de vista de uma análise, é possível pensar que uma postura como essa diante da enunciação de um analisante parte de um saber e se direciona a uma finalidade pressuposta, qual seja, "[…] o cessar da tensão da necessidade" (Harari, 2001, p. 47). Em certa medida, se fixada nessa ação, a psicanálise postula uma verdade universal, qual seja, que a fonte de todos os impasses morais humanos pode ser encontrada no desamparo primordial do *infans* – aqui entram aqueles "supersentidos", como os anos de vivência do Édipo ou os seios e o superego primitivo kleineanos. Em termos técnicos, a ação específica age sempre "conforme os fins", isto é, com um objetivo já determinado, como coloca Harari: "[…] o analista é convocado a proceder a respeito de um analisando compreendido como o *infans*, segundo o qual o experimentador deve *dispor de um código correto*" (Harari, 2011, p. 49).

Sob o crivo das modalidades de produção da verdade, Cattapan (2011) direciona uma crítica à própria lógica da interpretação, quando ela é articulada enquanto tradução de um inconsciente-substância. É o caso, por exemplo, dos inúmeros discursos sobre os mal-estares

atuais, sobre os sintomas sociais mais comuns, sobre as diversas áreas acerca das quais a psicanálise sempre parece ter algo a dizer. Trata-se, em análises como estas feitas a partir de Foucault – crítica que também encontramos em Allouch (2014), de perceber o quanto a psicanálise, em muitos casos, se elege como porta-voz de qualquer assunto, como se a descoberta do inconsciente freudiano pudesse explicar a verdade que rege todas as formações sociais. De qualquer modo, parece que, apesar de existirem essas brechas em sua obra, é Freud mesmo que nos alerta sobre a necessidade daquilo que hoje conhecemos como atenção flutuante, que se define esquematicamente pelo exercício de concentrar-se na escuta sem focar em algo específico, tentando deixar a atenção o menos tendenciosa possível com respeito ao conteúdo, e mais voltada para a forma das associações – como no famoso caso freudiano do esquecimento do nome Signorelli. Para Cattapan (2011), a postura da atenção freudiana é um modo de otimizar, no discurso de outrem, a abertura para algo que não está pré-determinado. Para este analista, o modo de solucionar tal impasse deve ser uma revisão da noção de técnica interpretativa, isto é, "[…] que analista e paciente reconheçam a interpretação e a teorização apenas como possibilidades criativas do discurso humano de produzir sentido, entre outras" (Cattapan, 2011, p. 12).

O terceiro modo de produção do verdadeiro é o do jogo político, e também pode ser visto na psicanálise. Foucault (2008), quando interpreta a peça *Íon*, de Eurípedes, reconhece nela o desenrolar de um jogo de tensão entre verdades, mentiras, enganos, pequenos acordos, ludibriamentos, coragem de verdade (*parrhesía*) e riscos. Dito de outro modo, essa modalidade de produção da verdade decorre do entrecruzamento de forças distintas, e não no desenvolvimento de um percurso de único sentido. Quanto à "localização" onde se produz este "valor de verdade" (Cattapan, 2011, p. 13), Cattapan percebe na leitura de Foucault a dimensão transindividual, diferente de uma dimensão transcendental ou interna a alguém. Somado a isso, ainda sobre o *Íon*, Foucault (2008) compreende que a verdade do jogo político tem potencial instaurador de novas modalidades de existência, algo diverso das catástrofes descritas na revelação da verdade em algumas tragédias, como a de *Édipo*, por exemplo.

Para exemplificar a potencialidade da psicanálise desenvolver o modo do jogo político de produção da verdade, Cattapan (2011) relata uma situação na qual ele mesmo se encontra na posição de analisante. Na ocasião retratada, a então analista comete um ato falho, que consiste em realizar uma ação por engano enquanto se tentava deliberadamente realizar outra coisa. O mais tradicional é que isso ocorra do lado do analisante, portanto, o ato falho da analista representa um impasse para situação analítica. Nas palavras de Cattapan: "[o] que considero interessante a respeito deste episódio […] é muito menos o ato falho em si do que o ato analítico que o seguiu" (Cattapan, 2011, p. 13). O ato analítico é uma função do analista definida por Lacan em seu ensino, que inclusive deu nome a um de seus seminários, o *Seminário 15: o ato analítico* (Lacan, *tradução nossa*, 1967). Podemos compreendê-lo de forma distinta das interpretações baseadas na codificação do inconsciente, como aquelas que Cattapan (2011) aproxima dos modelos oracular e confessional de produção da verdade.

Voltando ao exemplo dado pelo autor, o quê, então, procede ao ato falho da analista e que pode ser considerado um ato analítico? A analista diz, simplesmente, "[a]tos falhos aparecem para serem interpretados. Bom, agora cabe a você interpretá-lo" (Cattapan, 2011, p. 13). Dizendo-o, ela escancara a falta de uma pré-concepção fiadora da verdade do discurso analisante. Se o ato-falho é dela, analista, como, ainda assim, ele pode gerar um efeito de verdade para o analisante? A demonstração deste efeito, testemunhada no fato dele ser articulado pelo autor a ponto de virar um texto sobre a interpretação, não conduz a um reconhecimento da verdade, mas na constatação de que nada resta senão criar alguma coisa com ela. É o que Cattapan demonstra quando afirma, "[…] *a posteriori*, percebi como tal intervenção foi bastante incisiva e decisiva – produziram-se em mim transformações interessantes - tanto é assim que ainda hoje me dedico a elaborá-la (como evidencia este artigo)" (Cattapan, 2011, p. 13). Este teor ausente de fiador da verdade refere-se a um ato analítico, pois os efeitos provocados sob quem ele age são mais importantes que as razões do analista para fazê-lo. A causalidade do ato analítico é pensada de forma diametralmente diversa da ação específica. Se esta advém de um "para quê" deliberado, aquela só pode dizer de um

"porque" respondido *a posteriori*. Ou seja, o ato acontece de modo "mal-sucedido" em termos de correspondência de sentido, mas bem-sucedido nos efeitos que, depois de ocorrer, pode gerar.

A verdade que se produz nesta situação analítica específica diverge de seu advento nas situações mais comuns da psicanálise. A diferença fundamental é que, nestas últimas, impera um esforço de tornar consciente algum material inconsciente que estava disfarçado, enquanto na intervenção aqui discutida admite-se que a elaboração da verdade não depende da posição de especialista, imperando seu teor criativo, uma análise "[…] construtora de verdades e de valores" (Cattapan, 2011, p. 14). A interpretação é comparável, então, a um "trabalho lúdico" (Cattapan, 2011, p. 14), ou, como concebe Rodulfo (1990, p. 48), a uma criança que para brincar com um brinquedo deve poder quebrá-lo, dessacralizá-lo. Neste caso, o brinquedo é a própria técnica psicanalítica que, como em uma navegação – metáfora antiga sobre a posição filosófica, deve ser rigorosamente elaborada considerando o caráter contingente do campo de ação que lhe é próprio.

Breve nota sobre pagamento

A espiritualidade greco-latina, tal como Foucault (2001) a expõe, conta com uma proliferação das discussões acerca do custo de uma enunciação da verdade. Este custo abrange aquilo de que o sujeito deve se abster para ser um sujeito ético; o leque de práticas e de relações a que ele deve se submeter – as quais envolvem, algumas vezes, o custo financeiro; as transformações imprescindíveis no modo de agir e, ainda, o risco que o sujeito corre pelo fato de falar a verdade. Ora, a psicanálise também conta com um tensionamento acerca do preço da palavra, tão literalmente que o pagamento entra em jogo no estabelecimento de uma sessão analítica. Este preço também pode ser debitado na posição do sujeito, na medida em que alguma transformação de si é um dos objetivos desta prática.

Ao redor da questão do pagamento aparece, em *L'Herméneutique du sujet*, alguma tonalidade de crítica foucaultiana à certa parte da psicanálise. Ao comentar a generalização do cuidado de si a partir do filósofo Luciano, Foucault (2001) cita, mais uma vez, a prática

psicanalítica. Essa citação surge, por sinal, em meio à crítica de Luciano quanto ao "mercado dos modos de vida" (Foucault, 2001, p. 89) - que teria sido instaurado pelos filósofos do século II – e a análise do texto *Hermotímio*. De modo um tanto chistoso, essa analogia parece se voltar às relações de dependência que, porventura, podem ser estabelecidas numa relação psicanalítica, quando, evidentemente, esta prática se realiza de uma maneira específica. No texto de Luciano existe uma cena em que Hermotímio vaga pelas ruas, desnorteado, quase delirante, a proclamar e a relembrar as falas trocadas entre ele e seu mestre. Neste momento, o personagem é abordado por Licínio, para quem Hermotímio confessa que há vinte anos se submete à direção de um mestre, o qual lhe cobra fortunas para tanto. Quase falido, mesmo assim certo da necessidade de tal prática, Hermotímio afirma ainda precisar de uns vinte anos para concluí-la. A motivação "provocativa" desta referência se confirma quando vemos o assunto ressurgir na conferência proferida pelo filósofo em Berkeley, em abril de 1983, nos Estados Unidos. Foucault fala:

> Estou certo de que nenhum de vós é um Hermótimo moderno, mas aposto que a maioria de vós já conheceu pelo menos uma dessas pessoas que, hoje em dia, frequentam regularmente este tipo de mestre, que lhes cobra dinheiro para lhes ensinar como cuidarem de si próprios. No entanto, e felizmente, esqueci-me, seja em *francês*, em *inglês* ou em *alemão*, do nome desses mestres modernos. Na antiguidade, chamavam-se filósofos (Foucault, *grifo nosso*, 2017, p. 69).

Percebemos aí que a referência às três línguas corresponde, muito provavelmente, ao cenário lacaniano, à escola inglesa e a Freud. De todo modo, essa provocação não representa uma recusa, já que Foucault aproxima, na mesma fala, Lacan e a espiritualidade, coadunando com sua prática e com a importância da psicanálise. Na realidade, Foucault, ao resgatar a cena de Hermotímio, vai, sem o saber, além do campo psicanalítico. Hoje, a história caminha de tal forma que esta figura fica escalonada, de modo um tanto quanto apressado, na proliferação de uma "elite psicanalítica", ou mesmo de modalidades de *coaches* que, de modo geral, ocupam o lugar de mestres muito bem pagos, os quais alimentam uma dependência de seus "consumidores" com respeito ao "serviço" ofertado. Sobre este último ponto, Foucault (2006b) "erra" uma de suas

análises do presente, dizendo que ninguém se arriscaria a escrever sobre "formas de existência", algo que, atualmente, é muito difundido em uma espécie atualização anacrônica do mercado dos modos de vida.

Considerações finais

Colocada a afinidade inicialmente exposta entre a posição do filósofo no princípio do cuidado de si (*epiméleia heautoú*) e a posição do analista na psicanálise, direcionamo-nos, agora, a considerações que demonstram o caráter ainda aberto do pensamento de Foucault. Com efeito, precisamos considerar as determinações próprias ao que o filósofo denomina de paradoxo do platonismo (Foucault, 2001; 2010a), ou seja, uma configuração histórico-filosófica que faz o cuidado de si e o conhecimento de si conviverem dentro de um mesmo campo, inclusive colocando para si os tipos de ligação entre sujeito e verdade – convivência que, em termos históricos, costuma apresentar-se de maneira cindida. O enigma da inscrição da psicanálise é ela aparecer com mais resquícios do atrelamento histórico primordial entre os preceitos do que de sua nítida cisão, esta que seria própria das formas de saber modernas. A oposição fundamental entre a predominância do conhecimento de si e a do cuidado de si divide-se entre um saber sobre si essencial, o qual está perdido, mas pode ser visto no "espelho do inteligível" (Foucault, 2001, p. 244) da alma através da reminiscência, e um saber sobre si que nunca foi sabido, que não tem referência na alma e depende de uma técnica para ser criado.

Apesar da psicanálise não se orientar para o "sentido dos sentidos" (Lacan, 1966b), como afirma Lacan em 1957, sabemos da importância da metáfora do espelho (Lacan, 1966d) para caracterizar o começo do que chamamos de processo de subjetivação, sendo o lugar onde um sujeito pode enxergar um primeiro "eu ideal"[4] e, de certo modo, o alvo de uma análise. Tendo em vista a heteronomia de sentido causada por esse registro primordial, diríamos que, até certo momento, o processo analítico vai em direção a algo já sabido, mas recalcado. Por ser fundamental na fundação do inconsciente e, portanto, na emergência do sujeito, o registro significante inicial tem valor de "Um" (Molina, 1988, p. 135), ou seja, de um termo irredutível. O primeiro passo da análise seria, portanto, uma redução ao

irredutível, como diz Molina, "[…] no sentido de levar o sujeito até o Um que o fundamenta" (Molina, 1988, p. 135). Mesmo que este termo não carregue em si um significado imperativo, o significante está definido inexoravelmente como fundador do processo de subjetivação. Mas também não é este o ponto que pretendemos questionar, já que é próprio da análise dizer: "[…] a partir daí [da aproximação com o Um] então ele deslancha, ou seja, vai para o infinito" (Molina, 1988, p. 135), em outros termos, busca uma concepção jamais pressuposta. Tendo em vista que o significante não significa, em si, coisa alguma, posto ser "[…] um traço que se traça por seu círculo, sem poder ser aí considerado" (Lacan, 1966c, p. 819), ou seja, deixando um lugar vazio, seria logicamente preciso ir além de suas possibilidades.

O segundo momento de uma análise, portanto, exige um movimento que parte da insuficiência da rememoração, isto é, vai do inconsciente definido como o "recalcado da história individual" (Pratta & Costa-Rosa, p. 675), para o inconsciente definido como "produção dinâmica de sentido" (Pratta & Costa-Rosa, p. 675), saliente na lógica lacaniana do significante. É esta concepção, inclusive, que permite analistas como Cattapan (2011) e Ayouch (2016) aproximarem a técnica interpretativa da psicanálise à modalidade greco-latina de produção da verdade. Conforme *L'instance de la lettre* (Lacan, 1966b), essa abertura é proporcionada pelo eixo vertical da associação das cadeias, em outros termos, por um exercício criativo que maneja os significantes além de um eixo dado na linha horizontal do enunciado. O duplo trajeto em direção, primeiro, a um termo irredutível e, depois, ao infinito, é o modo como a psicanálise lacaniana aparece. Olhando para ela, sem nos determos em um ou outro momento da análise, nos parece ser possível questionar, ainda: o que mais podemos dizer sobre a coexistência destes dois trajetos dentro de um campo delimitado de técnica ética, considerando que cada um dos preceitos determina, historicamente falando, uma ética própria? Referindo-se à ligação entre sujeito e verdade, sendo então uma espiritualidade, ela está mais próxima do modo platônico, do cristão (*gnôthi seautón*), ou está mesmo na herança epicurista e estoica (*epiméleia heautoû*)? Por hora, não desenvolveremos estas questões, esperamos fazê-lo em trabalhos futuros.

Mesmo assim, dentro desta perspectiva, é possível realizar uma rápida aproximação entre a psicanálise e o cuidado de si platônico, mais que greco-latino. Podemos vislumbrá-la na questão da relação dialógica, por exemplo, na comparação entre o analista e a mestria socrática, pela qual o cuidado de si é exercido considerando o amor (*Eros*), figura cara à psicanálise e ausente na mestria greco-latina. Ainda deste ponto de vista, é Sócrates que, enquanto mestre, incentiva que o discípulo fale para que este, dizendo o que sabe, acabe por dizer aquilo que ignora saber – algo que também não é estranho ao campo analítico. Isto é muito diferente dos estoicos e dos epicuristas que exigem, a princípio, um enorme silêncio daquele que se inicia no cuidado de si.

Tendo em vista nosso objetivo principal, o de delinear uma afinidade entre o laço dialógico da estrutura da espiritualidade do cuidado de si (greco-latina) e a psicanálise lacaniana, concluímos este texto considerando mais um ponto de ressonância entre os dois campos. Trata-se de um caráter fundamental da espiritualidade epicurista e estoica que, do nosso ponto de vista, também reaparece no fundamento da ascese psicanalítica. Referimo-nos à concepção, fundamento da relação entre mestre e discípulo, de "*virtutes discere é vitia dediscere* (aprender as virtudes é desaprender os vícios)" (Foucault, 2001, p. 92), a qual, no estoicismo, circunscreve a necessidade da "desaprendizagem" (Foucault, 2001, p. 92) dos valores familiares, mais que um posicionamento com respeito a vícios corpóreos, como a bebida, a comida etc. A psicanálise lacaniana, por sua vez, produz semelhante perspectiva quando fala da necessidade de desembaraçar o sujeito daquilo que Rodulfo (1990) chama de mitos familiares.

Estes mitos consistem em certos significantes, ou cadeias associativas, provenientes de uma enunciação própria da "família" na qual determinada pessoa se posiciona enquanto sujeito. Pelo lugar específico que tais significantes ocupam nestas relações, eles tornam-se mitos por formarem um circuito significante especialmente "fechado", ou seja, com pouca ou nenhuma possibilidade de novas ligações, determinando, assim, um modo de vida consideravelmente restrito – uma restrição a mais dentro dos limites já colocados pelo contexto social. Este círculo vicioso seria como um significante que representa demasiadamente o sujeito. Assim, Rodulfo afirma que "[…] o fim da análise não consiste em encontrar o

último significante, mas em estabelecer um movimento interrompido, quando não constituir um movimento que nem sequer tenha iniciado" (Rodulfo, 1990, p. 53), qual seja, o da possibilidade de que o circuito se abra para novas posições significantes e, consequentemente, novos modos de existência, mesmo que pautado em uma posição inaugural – seria isso a obtenção de um "algo a mais", como desejam os greco-latinos? Para nós, esta perspectiva é muito semelhante ao que Foucault (2001) coloca como o movimento próprio da conversão a si, que é a possibilidade de realizar uma experiência infindável de retorno a si, mas só depois de "passar por um Outro".

Referências

Allouch, J. (2014). *A psicanálise é um exercício espiritual? Resposta a Michel Foucault*. Campinas: Unicamp.

Ayouch, T. (2015). Foucault pour la psychanalyse : vérité, véridiction, pratiques de soi. In Laufer, L., & Squverer, A. (Orgs.). (2015). *Foucault et la psychanalyse*: *Quelques questions analytiques à Michel Foucault* (Vol. 1, pp. 97-122). Paris: Hermann.

Ayouch, T. (2016). De L'Herméneutique au stratégique: sexuations, sexualités, normes et psychanalyse. In Boehringer, S., & Lorenzini, D. (Orgs.). *Foucault, la sexualité, l'Antiquité* (pp. 167-186). Paris: Kime.

Birman, J., & Cunha, E. (2012). Transferência, Transmissão e Subjetivação: Sobre a Referência a Sócrates e Alcibíades em Lacan e Foucault. *Revista Mal-estar e Subjetividade*, 12(1-2), 327-358.

Birman, J., & Hoffmann, C. (2017). *Lacan e Foucault: conjunções, disjunções e impasses*. São Paulo: Instituto Langage.

Cattapan, P. (2011). Interpretação psicanalítica e produção de verdades: problematizações. *Revista Epos* (eletrônica), 2(1), 8-24.

Foucault, M. (1977). *O nascimento da clínica.* Rio de Janeiro: Forense Universitária.

Foucault, M. (1999). Lacan: o libertador da psicanálise. In *Ditos e Escritos I: Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise.* (pp. 298-300). Rio de Janeiro: Forense Universitária.

Foucault, M. (2009b) O que é um Autor? In *Ditos e Escritos III: Estética – literatura e pintura, música e cinema*. (pp.264-298). Rio de Janeiro: Forense Universitária.

Foucault, M. (2000). *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas.* Martins Fontes: São Paulo.

Foucault, M. (1988). *História da Sexualidade I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal.

Foucault, M. (2001). *L'herméneutique du sujet – Cours au Collège de France (1981-1982).* Paris: Gallimard/Seuil.

Foucault, M. (2010a). *A hermenêutica do sujeito – Curso no Collège de France (1981-1982).* São Paulo: Martins Fontes.

Foucault, M. (2017). *O que é a crítica? Seguido de A cultura de si*. Texto e Grafia: Lisboa.

Foucault, M. (2013). *L'origine de l'herméneutique de soi – Conférences prononcées à Dartmouch College* (1980). Paris: Vrin.

Foucault, M. (2012). *Du gouvernement des vivants: cours au Collège de France* (1979-1980). Paris: Gallimard/ Seuil.

Foucault, M. (2014). *Subjectivité et vérité*: *cours au Collège de France (1980-1981)*. Paris: Gallimard/Seuil.

Foucault, M. (2010b). *O governo de si e dos outros I – Curso no Collège de France (1982-1983)*, São Paulo : Martins Fontes.

Foucault, M. (2008). *Le gouvernement de soi et des autres - Cours au Collège de France (1982-1983).* Paris: Seuil.

Foucault, M. (2009). *Le gouvernement de soi et des autres II: la courage de la vérité - Cours au Collège de France (1983-1984)*. Paris: Seuil; Gallimard.

Foucault, M. (2006a). A Ética do Cuidado de Si como prática de liberdade (1984). In *Ditos e Escritos V: ética, sexualidade, política*. (p. 264-287). Rio de Janeiro: Forense Universitária.

Foucault, M. (2006b). Uma Estética da Existência. In *Ditos e Escritos V*: *ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

Freud, S. (2017a). Recordar, repetir e elaborar. In *Fundamentos da Clínica Psicanalítica*. São Paulo: Autêntica.

Freud, S. (2017b). Construções em análise In: *Fundamentos da Clínica Psicanalítica*. São Paulo: Autêntica.

Freud, S. (2019). *A interpretação dos sonhos* - Obras completas, 4, Companhia das Letras: São Paulo.

Gros, F. (2016). Situação do curso. In Foucault, M. *Subjetividade e verdade – Curso no Collège de France (1980-1981).* São Paulo: Martins Fontes.

Harari, R. (2001). *O que acontece no ato analítico?* Rio de Janeiro: Companhia de Freud.

Lacan, J. (1966a). Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse. In *Écrits*. Paris: Seuil.

Lacan, J. (1966b). L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud. In *Écrits*. Paris: Seuil.

Lacan, J. (1966c). Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien. In *Écrits*. Paris: Seuil.

Lacan, J. (1966d). Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je. In.: *Écrits*. Paris: Seuil.

Lacan, J. (1998). A direção do tratamento e os princípios de seu poder. In *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. (1979). *O Seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. (2008a). O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. (1992). *O Seminário, livro 8: a transferência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. (2006). *O Seminário, livro 12: problemas cruciais para a psicanálise*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. (2008b). *O Seminário, livro 14: A lógica do fantasma*. Centro de Estudos Freudianos: Recife.

Lacan, J. (1967). Le seminaire, livre 15: L'Act. Recuperado em 22/10/2021 em: <www.staferla.free.fr>.

Lacan, J. (2008c). *O Seminário, livro 16: de um Outro ao outro (1968).* Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Laufer, L. (2015). Une psychanalyse foucauldienne est-elle possible. *Nouvelle revue de psychologie*, 20, 233-246.

Laufer, L. & Squverer, A. (Orgs.). (2015). *Foucault et la psychanalyse*: *Quelques questions analytiques à Michel Foucault*. (pp. 97-122). Paris: Hermann.

Molina, R. (1988). *Cadernos de aula: vol. 1*. Rio de Janeiro: Imago.

Pratta, N., & Costa-Rosa, A. (2011). O grupo psicoterapêutico e a interpretação na abordagem lacaniana: reflexão e redefinição de possibilidades e modos de atendimento na Saúde Coletiva. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, 14(4), 672-689.

Platão (1975). O primeiro Alcibíades. In *Diálogos*. Belém do Pará: Universidade Federal do Pará.

Rodulfo, R. (1990). O brincar e o significante. Porto Alegre: Artes Médicas.

Safatle, V. (2020). Maneiras de transformar mundos: Lacan, política e emancipação. São Paulo: Autêntica.

Notas

[1] Cumpre mencionar que as principais obras foram trabalhadas tanto com as versões originais em francês quanto com as traduções em português.

[2] Não pretendemos explorar, neste texto, a abertura ao pensamento marxiano. Porém, convém mencioná-lo pelo fato de ter aparecido nos mesmos termos que a psicanálise, e por ser, também, um dos focos de discussão mais direta sobre o presente a partir das categorias trabalhadas naquelas aulas.

[3] Considerando todos os impasses da relação entre ele e "suas" escolas, que terminaram por serem dissolvidas.

[4] Notamos aqui uma ressonância platônica, quando Sócrates diz: "[…] se o olho quer ver a si mesmo, precisará contemplar outro olho e, neste, a porção exata em que reside a virtude do olho, que é propriamente a visão" (Platão, 1975, p. 244).

O paradoxo da escuta analítica

Angela Coutinho[*]

Resumo

O presente artigo aborda o paradoxo da escuta analítica, partindo do pensamento de Foucault, usado como ferramenta para pensar uma clínica na resistência, o que abre novos horizontes para o manejo da clínica psicanalítica na contemporaneidade. A psicanálise trabalha com um a um. Como lidar com a singularidade do sujeito, sem deixar de levar em conta o grupo identitário ao qual ele pertence, com problemáticas que lhe são próprias e que o distingue no coletivo? Como escutar o coletivo/individual inerente em cada narrativa do sujeito? A prática psicanalítica inspirada em Foucault é um processo de descoberta das sujeições que cercam e cerceiam nossa vida, visando provocar uma queda de certo saber de si. O sujeito é capaz de dizer não a constrangimentos históricos, o que lhe permite desprender-se de si mesmo e não afirmar uma identidade. O conhecer para desconhecer-se e transformar-se. Uma perspectiva ética se abre aqui, isto é, a elaboração de uma forma de relação consigo mesmo, a partir de um descolamento de nossas formações históricas. O "cuidado de si" implica uma ética que se opõe à suposição de um eu autônomo, precedendo sua própria história. Trata-se da problematização do já dito, visando à constituição de si, sempre em processo, puro devir. A ética do psicanalista consiste, assim, numa atitude acolhedora diante de um passado que insiste em se dizer presente, instigadora e questionadora acerca do próprio presente, visando um desvio dos pontos de estagnação, em direção à pura abertura.

Palavras-chave: Escuta analítica; Acolhimento; História; Resistência; Cuidado de si

---

[*] Psicanalista, membro titular da Sociedade de Psicanálise Iracy Doyle (SPID), doutora em Psicologia Clínica (PUC-Rio, 1995), professora universitária por 35 anos, atualmente coordena seminários na SPID e é autora de inúmeros artigos para revistas especializadas nacionais e internacionais.

The paradox of the analytical listening

Abstract

This article deals with the paradox of analytical listening, starting from Foucault's thinking, used as a tool to think about a clinic in resistance, which opens new horizons for the management of a psychoanalytic clinic in contemporary times. Psychoanalysis works one by one. How to deal with the singularity of the subject without failing to consider the identity group to which he belongs, with problems that are his and that distinguish him in the collective? How to listen to the collective/individual inherent in each narrative of the subject? The psychoanalytic practice inspired by Foucault is a process of discovering the subjections that surround and surround our life, aiming to provoke a fall of certain knowledge of one another. The subject can say no to historical constraints, which allows him to detach himself from himself and not affirm an identity. To know him to be unwell and to transform himself. An ethical perspective opens here, that is, the elaboration of a form of relationship with one another, from a detachment of our historical formations. The "care of the self" involves ethics that opposes the assumption of an autonomous self, preceding its history. This is the problematization of the above, aiming at the constitution of one another, always in process, pure to come. The ethics of the psychoanalyst is, thus, a welcoming attitude towards a past that insists on saying itself present; instigator and questioner about the present itself, aiming at a deviation of the points of stagnation, towards pure openness.

Keywords: Analytical listening; Reception; History; Resistance; Care of the self

La paradoja de la escucha analítica

Resumen

El artículo aborda la paradoja de la escucha analítica, a partir del pensamiento de Foucault, utilizado como herramienta para pensar en una clínica en resistencia, lo que abre nuevos horizontes para el manejo de la clínica psicoanalítica en los tiempos contemporáneos. El psicoanálisis trabaja con uno por uno. ¿Cómo tratar la singularidad del sujeto, sin dejar de tener en cuenta el grupo identitario al que pertenece, con problemas que le son propios y que le distinguen en el colectivo? ¿Cómo escuchar lo colectivo/individual inherente a cada narrativa del sujeto? La práctica psicoanalítica inspirada en Foucault es un proceso de descubrimiento de las sujeciones que rodean y rodean nuestra vida, con el objetivo de provocar

una caída de cierto conocimiento de unos a otros. El sujeto es capaz de decir no a las restricciones históricas, lo que le permite separarse de sí mismo y no afirmar una identidad. Conocerlo enfermo y transformarse. Aquí se abre una perspectiva ética, es decir, la elaboración de una forma de relación entre sí, a partir de un desprendimiento de nuestras formaciones históricas. Lo "cuidado de sí" implica una ética que se opone a la asunción de un yo autónomo, precediendo a su propia historia. Esta es la problematización de lo anterior, apuntando a la constitución de uno otro, siempre en proceso, puro por venir. La ética del psicoanalista es, pues, una actitud acogedora hacia un pasado que insiste en decirse presente; instigador e interrogador sobre el presente mismo, apuntando a una desviación de los puntos de estancamiento, hacia la apertura pura.

Palabras clave: Escucha analítica; Recepción; Historia; Resistencia; Cuidado de sí

Introdução[1]

Quando tomamos a palavra, inúmeras bifurcações se apresentam, há muitos caminhos a serem escolhidos. Os caminhos conhecidos são vias facilitadas que nos atraem. Em contrapartida, a alegria do confronto com o inusitado, com o desconhecido, o não dito, o não sabido, o caminhar sem modelos é o mais vivo, promissor e potente. É mais interessante e mais difícil. Causa até certa dor caminhar por significantes soltos, mas, ao mesmo tempo, isso pode levar à alegria da construção de novos sentidos. Vou desenvolver o tema a partir de cinco tópicos:

1. Multidão de minorias;
2. Clínica psicanalítica inspirada em Foucault;
3. A noção de resistência em Foucault e na psicanálise;
4. Clínica psicanalítica, uma clínica na resistência;
5. O paradoxo da escuta analítica: "Ouvidos para não ouvir", uma escuta amorosa.

1 Multidão de minorias

Estamos aqui diante de uma multidão de minorias. Cada membro da plateia pertence a uma minoria. Somos todas minorias. E somos multidão não como um amontoado de pessoas, mas como um corpo coletivo

constituído por corpos singulares. Multidão referida à diferença que se multiplica. Uma multiplicação de singularidades, em que o coletivo e o privado se mesclam numa alternância sem fim. Cada um de nós é uma minoria potente e, como tal, sempre em processo, sem o apoio de modelos.

Em contrapartida, não escapamos da criação de modelos, tendo em vista uma busca de reconhecimento, na constituição de grupos identitários. As afinidades e a reivindicação de direitos comuns vão formar os grupos identitários, com questões próprias. O grupo dos brasileiros, das mulheres, dos homossexuais, dos trans, dos negros, dos judeus, entre outros. Há questões específicas que perpassam cada grupo e que não podem ser ignoradas. É preciso dar voz e vez a cada um, dando visibilidade ao que poderia permanecer invisível no isolamento da singularidade. A origem da multidão é o desejo dos indivíduos de assegurar melhores condições para existir por meio da criação de direitos comuns. E a potência da multidão é o princípio originário da resistência.

2 Clínica psicanalítica inspirada em Foucault[2]

Ao olhar a prática clínica por uma janela, de fora pra dentro, vemos que ela se expandiu e ganhou novo contorno. A interlocução com Foucault foi extremamente fecunda para repensarmos nossos fundamentos com novas lentes. A perspectiva foucaultiana enriqueceu nossa maneira de lidar com a clínica, e seu legado permanece até hoje como pano de fundo, como premissa norteadora.

Nosso interesse pela investigação do pensamento de Foucault foi despertado a partir de seu comentário acerca da figura de Don Juan. Além de sua função sedutora, ele ressalta fundamentalmente em Don Juan um aspecto transgressor, que provoca um efeito disjuntivo, rompendo com o *status quo* (Foucault, 1982). Foucault apresenta uma concepção de limite como fronteira a ser ultrapassada, isto é, não como algo intransponível. Ao serem questionados os limites de uma experiência, a partir de um acontecimento no presente, esses limites se evidenciam e podem ser ultrapassados.

A psicanálise é um saber subversivo, centrado no sujeito do inconsciente, um saber que não se sabe; trabalha com a questão das identificações, problematizando-as e levando a um efeito de divisão do

sujeito. Desse modo, a psicanálise trabalha com o limite e a possibilidade de ultrapassá-lo, sendo uma prática transgressiva. Remontando à história do sujeito, decifrando suas marcas pulsionais, a psicanálise restitui e desmonta o sentido congelado de sua história. O sujeito é confrontado com sua finitude e sua incompletude; ao mesmo tempo, se descobre finito-ilimitado, isto é, constituído historicamente, sem natureza profunda e podendo identificar e problematizar o que o levou a ser o que é, possibilitando assim inúmeras rupturas e verdades, inúmeros limites a serem transpostos. A lei que é transgredida na experiência psicanalítica refere-se à ultrapassagem dos limites que remete ao ser finito-ilimitado e vai numa direção oposta à lógica perversa. Esse ilimitado que a seguir se limita pode ser pensado como a assunção da castração simbólica. É a constatação da nossa finitude e ao mesmo tempo condição para a abertura de novas possibilidades de transgressão (Coutinho, 2010).

A psicanálise, desde seus primórdios, trabalha com a noção de história (Coutinho, 2001). Contudo, caso a concebesse nos moldes do historicismo clássico, a investigação iria caminhar em busca da origem, isto é, um lugar a que se chega, considerando o passado como o que marca o presente, cristalizando-o; o que levaria a um autoconhecimento, a um saber de si. Foucault é um crítico desse historicismo. A história faz parte de seu método, mas ele inverte a questão da origem. A origem é o presente, o que está sendo problematizado e não o lugar a que se pretende chegar. Podemos estranhar o presente ao constatarmos que é histórico o que parece permanente, ou seja, o presente é fruto de encontros fortuitos. A investigação histórica, nesse caso, desestabiliza o presente. Somos formados e delimitados historicamente, mas a história não nos constitui como uma identidade. Ao contrário, afirma um limite a partir do qual estamos em vias de diferir (Deleuze, 1992). Pela investigação histórica, dissipamos qualquer suposta identidade, isto é, nos separamos de nós mesmos (Foucault, 1993).

O tema geral das pesquisas de Foucault é a história dos saberes que detemos sobre o sujeito (Dreyfus & Rabinow, 1995), visando traçar suas condições históricas de possibilidades e o caráter precário circunstancial dessas verdades. Para Foucault, não há oposição entre verdade e história. Foucault atribui à verdade o estatuto de ficção:

> Eu estou completamente consciente de que nunca escrevi nada além de ficções. Com isso não quero dizer que elas estejam fora da verdade. Parece-me plausível fazer um trabalho de ficção dentro da verdade, introduzir efeitos de verdade dentro de um discurso ficcional e, de algum modo, fazer com que o discurso permita surgir, *fabrique* algo que não existe, portanto, ficcione algo. *Ficciona-se* a história partindo de uma realidade política que a torna verdadeira; *ficciona-se* uma política que ainda não existe partindo de uma realidade histórica. (Foucault, 1979, p. 75).

Desse modo, as verdades se configuram como contingentes, singulares e não universais. Toda verdade é histórica e tem o estatuto de ficção. Ela vale enquanto funciona. Em Foucault, há o caráter histórico de tudo o que existe e. ao mesmo tempo. a inexistência de uma essência.

O sujeito, para Foucault, não é dado e sim produzido a partir das práticas de poder que funcionam como jogos de verdade (Foucault, 2006/1984). Foucault se interessa pela constituição histórica das diferentes formas de sujeito. Pensar o sujeito em sua história é considerar que a história determina e define as condições de sua existência de sujeito. Para esse autor, não é suficiente afirmarmos que o sujeito se constitui no sistema simbólico; ele também é constituído em práticas historicamente analisáveis (Foucault, 1995a).

Foucault afirma ainda que

> talvez, o objetivo hoje em dia não seja descobrir o que somos, mas recusar o que somos. Temos que imaginar e construir o que poderíamos ser para nos livrar desse "duplo constrangimento" político, que é a simultânea individualização e totalização própria às estruturas do poder moderno. (Foucault, 1982, p. 239)

Uma perspectiva ética se abre aqui, isto é, a elaboração de uma forma de relação consigo mesmo, a partir das formações históricas que nos conformam. A ética se interessa pelas condições de produção do sujeito. É a função propriamente ética do sujeito que lhe possibilita uma margem de liberdade, autonomia, iniciativa e responsabilidade ante as determinações históricas alienantes, aprisionantes. Como duas faces da mesma moeda, ao sujeito passivo, moral, assujeitado, se contrapõe o sujeito ativo, ético, que resiste ao assujeitamento (Macherey, 1988). A história ética do sujeito aponta-o como constituído a partir da elaboração do "cuidado de si". O

sujeito ético emerge às margens da história. Seu lugar é no limite de suas determinações históricas, acatando-as e transgredindo-as a cada vez. As escolhas coercitivas, pautadas pelo assujeitamento, são problematizadas, possibilitando escolhas facultativas. Trata-se, aqui do sujeito evanescente, capaz de se estranhar e se inventar.

Essa perspectiva ética como estética da existência não tem como horizonte nenhum ideal de autenticidade. Trata-se de um trabalho constante ante o assujeitamento. É uma prática de liberdade, isto é, uma prática crítica que pressupõe uma luta incessante. O que não se confunde com uma prática libertária.

O "cuidado de si" implica uma ética que se opõe à suposição de um eu autônomo, precedendo sua própria história. "Cuidado de si" não se confunde com "culto de si". Foucault critica certas práticas psicanalíticas que se apoiam no "culto de si" que visa a descoberta do verdadeiro eu, antes obscurecido e alienado A "prática de si" é justamente o oposto do "culto de si". Trata-se da problematização do já dito, do saber de si visando à constituição de si, sempre em processo, puro devir. É um si a ser criado como uma obra de arte sempre inacabada (Foucault, 1995a).

A prática psicanalítica inspirada em Foucault é um processo de descoberta das sujeições que cercam e cerceiam nossa vida, visando provocar uma queda de certo saber de si. O sujeito é capaz de dizer não a certos constrangimentos históricos (Foucault, 1995a) o que lhe permite desprender-se de si mesmo e não afirmar uma identidade. O conhecer para desconhecer-se e transformar-se (Coutinho, 1994).

A investigação histórica leva por um lado, à reconstrução e à problematização das contingências que fez de nós o que somos. O estranhamento leva a uma queda do saber de si e provoca um efeito de verdade. Esse saber marca as rupturas, faz surgir o limite e a transgressão. As configurações históricas aparecem como passageiras: o que hoje é, será diferente (Vaz, 1992).

No processo analítico, identificamos a verdade como histórica, contingente. A partir dessa premissa, os limites de certa experiência podem ser ultrapassados e novas verdades podem ser produzidas. A ética do analista em relação ao acontecimento pressupõe uma aceitação incondicional e, ao mesmo tempo, um questionamento incessante desse acontecimento. Ele acolhe e sacode. Acolhimento, ao reconhecer as condições de possibilidades

que resultaram no acontecimento; em contrapartida, a crítica, por ser o momento presente aquilo que fratura, que rompe o curso do tempo, ao se constituir como um acontecimento questionador de modo como até então se deu a história (Coutinho, 1994).

A ética do psicanalista consiste, assim, numa atitude acolhedora perante um passado que insiste em se dizer presente; instigadora e questionadora acerca do próprio presente, visando um deslocamento, um desvio dos pontos de estagnação, em direção à pura abertura (Coutinho, 1994; 2008; 2010).

3 A noção de resistência em Espinosa, Foucault e na psicanálise

A noção de resistência apresenta múltiplas faces. É uma palavra usada e até gasta em diferentes campos: física, química, biologia, guerra, filosofia, política e psicanálise. Vou me restringir a pensar a noção de resistência na filosofia política e na psicanálise.

Apesar de Espinosa ter usado poucas vezes em sua obra a palavra resistência ou resistir, para alguns autores a ideia de resistência é central em sua filosofia política (Augusto, 2017). Resistência vista como uma força ativa, constantemente presente na vida política, no nosso cotidiano, como uma potência de afirmação da vida contra a opressão. Resistimos ao que julgamos ser danoso e nos impede de desfrutar de algo que favoreça a conservação de nossa existência. A resistência não é simplesmente reativa ou posterior às ameaças externas. Ela é afirmativa e produtiva. A composição das multidões dá condições mais eficazes para que cada um persevere em seu ser. Assim, o corpo social constitui um ato de resistência e fortalece indiretamente o corpo individual. Juntos somos mais potentes, resistentes. Do mesmo modo, podemos afirmar que o corpo singular, com sua capacidade de resistência aumentada, favorece o incremento da resistência do corpo social. Um retroalimenta o outro.

Em Foucault, encontramos também um sentido político na noção de resistência. Foucault apresenta uma nova concepção de poder como uma relação de forças. O poder de afetar e ser afetado. A força, mesmo afetada por outra força, tem uma capacidade de resistência. Resistência é a potência

da força, uma força ativa. A constatação da resistência leva Foucault a uma mudança na sua concepção de sujeito. O sujeito não mais se constitui, como de início ele supunha, apenas como objeto do aparelho saber poder, um sujeito moral, isto é, assujeitado, cujas escolhas são coercitivas. Se há algo na relação de forças que resiste, esse algo aponta o vislumbre de um sujeito ético, à margem da história, capaz de escolhas facultativas, num processo contínuo de libertação frente ao assujeitamento, levando às práticas de si. Trata-se de uma prática de liberdade que implica num conflito permanente, num trabalho incessante diante do assujeitamento.

Em psicanálise, encontramos na obra de Freud inúmeras acepções de resistência, as quais vamos sintetizar aqui:

1) Resistência da sociedade à psicanálise. Na época em que Freud inventou a psicanálise, esta foi vista como uma ameaça, uma agressão à dignidade da raça humana, inamistosa à cultura e como perigo social, ao falar de pansexualismo, ao levantar o véu da amnésia dos anos da infância (Freud, 1976h/1925). Já em 1910, Freud afirma que a sociedade não terá pressa em nos conferir autoridade (Freud, 1976c/1910), ao contrário. A sociedade está determinada a nos oferecer resistência porque adotamos em relação a ela uma atitude crítica. É possível que essa resistência persista até os dias de hoje em alguns grupos.

2) Resistência como simples obstáculo à análise: "Não quero saber nada disso". Freud aponta as deformações graves de caráter ou a constituição degenerada como fontes de resistência (Freud, 1976a/1904). Além disso, quando há relutância em iniciar uma análise, em se abrir à experiência do inconsciente, há resistência. Ou por não acreditar em processos inconscientes e ou pela suposição de que dá conta sozinho/a de suas questões, como se, com a análise, estivesse abdicando de sua autonomia etc.

3) Resistência que dá origem à psicanálise. Freud abandona a hipnose, entre outras razões, porque os pacientes resistem, não se deixando hipnotizar. A valorização da resistência é uma das razões para o abandono da hipnose. Aparece aqui a resistência ao assujeitamento, à obediência. Quando o sujeito se opõe à sugestão, ele tenta manter o desejo. O desejo resiste a ser doutrinado (Freud, 1976h/1925). Em vez de procurar um método onde não houvesse resistência, Freud funda a psicanálise, cuja regra fundamental é a associação livre. O fundamento da associação livre

é justamente evidenciar a resistência. Os pensamentos involuntários que irrompem nas associações são derivativos das manifestações psíquicas recalcadas, deformadas pela resistência. Atuam nas construções dos derivativos as ideias não intencionais, os sonhos, atos falhos e atos sintomáticos. Freud (1976g/1923) afirma que a arte da interpretação consiste em extrair o metal puro dos pensamentos recalcados do minério das ideias não intencionais. Quando as ideias deixam de fluir, se evidencia a resistência. O despertar das resistências constitui uma garantia contra os efeitos enganadores da influência sugestiva" (Freud (1976g/1923). A hipnose esquiva-se da resistência ao obstruir a compreensão sobre os jogos de forças psíquicas inconscientes, não permitindo o reconhecimento das resistências com que o paciente se apega a sua doença, lutando contra sua própria recuperação (Freud, 1976b/1905). Aqui, Freud está valorizando o sujeito que diz não e sinaliza que a tarefa do tratamento consiste em tornar o inconsciente acessível à consciência, o que é feito superando-se as resistências (Freud, 1976a/1904). Ele assinala que o analista se interpõe neste conflito, e o tratamento analítico consiste numa reeducação para superar resistências internas (Freud, 1976b/1905). Um pouco mais adiante, o objetivo do trabalho do analista é pesquisar, encontrar e sobrepujar as resistências. Em seguida, após sobrepujar as resistências, os complexos vêm à luz sem dificuldade (Freud, 1976c/1910).

4) Resistência na situação analítica. Freud aborda os tipos de resistência no processo analítico de acordo com as fontes. A resistência que precisa ser vencida na análise procede do ego. Foram observados cinco tipos de resistência: as resistências do ego, que se subdivide em resistência de regressão, resistência de transferência e benefício secundário da doença; a resistência do id (isso), isto é, compulsão à repetição; a resistência do superego, ou seja, o sentimento de culpa ou a necessidade de castigo (Freud, 1976i/1926).

4.1) A resistência do ego se opõe à experiencia do desejo inconsciente que é rejeitada para evitar a angústia. O ego é a fonte da angústia, sentinela do perigo.

a) Resistência como obstáculo à análise, quando o recalcado ameaça retornar sem disfarce, isto é, como lembrança. Pela associação livre, ao se dar a aproximação do núcleo patogênico, o fenômeno da resistência

ocorre, como uma força que atua na mesma direção do recalque quando está ameaçado de ser descoberto. As forças psíquicas que levam ao recalque são as mesmas que operam na resistência contra a recuperação de lembranças perdidas (Freud, 1976b/1905). Aqui, a resistência é também um instrumento porque, ao ocultar, o sujeito revela o que está velado na resistência e pela resistência. Antes, a resistência aparecia como uma das pedras angulares, neste sentido (Freud, 1976a/1904).

b) Resistência de transferência. A transferência é vista como a forma mais eficaz de resistência (Freud, 1976d/1912). Ao se aproximar, pela associação livre, do núcleo patogênico, o analisando se dá conta da presença do analista no lugar de acessar a lembrança recalcada. Aqui, a transferência entra como expressão de resistência.

c) Resistência para manter o ganho secundário da doença como adaptação egóica, como se fosse uma zona de conforto.

4.2) Resistência do id (isso). Compulsão à repetição e adesividade da libido.

4.3) Resistência do superego (supereu). Sentimento de culpa inconsciente e necessidade de punição. O analisando insiste em permanecer alienado por culpa de ocupar uma posição na qual ele não é esperado, em relação a qual ele pode ser punido.

5) Resistência do desejo. Quando o sujeito se opõe à sugestão, ele tenta manter o desejo. Novamente, o desejo resiste a ser doutrinado.

6) Resistência como efeito da análise. Em 1919, Freud afirma que, no futuro, homens, mulheres e crianças poderão se tornar, pela análise, capazes de resistência e de trabalho eficiente (Freud, 1976f/1919). Resistência, aqui, repito, como efeito da análise.

7) Resistência do analista. Desde cedo, Freud afirma que o psicanalista não avança além do quanto permitem seus complexos e resistências internas (Freud, 1976c/1910). Deve iniciar suas atividades por uma "autoanálise", sem a qual deve desistir de tratar pacientes. Mais tarde, insistiu na necessidade de análise didática e afirma que a única resistência é a do analista (Freud, 1976e/1914). Resistência interna do analista: não consegue escutar, é atingido em seus pontos cegos, seus fantasmas.

Essas diferentes acepções identificadas na obra freudiana apontam a resistência como uma noção paradoxal, cujo manejo requer delicadeza

e tato. Seja resistência da sociedade à psicanálise; resistência a entrar em análise ou mesmo na situação analítica; resistência a entrar em contato com o recalcado, quando este ameaça retornar sem disfarce; resistência do desejo como força perante o assujeitamento; e, sobretudo, resistência como efeito da análise em que o eu fica mais resistente e plástico ante às exigências dos três poderes: id, superego e realidade externa. Em qualquer uma dessas acepções, a resistência implica força e potência de afirmação da vida.

Portanto, onde há resistência, há um sujeito ativo, autor. Na minha opinião, a concepção de resistência em Foucault (e, também, em Espinosa) constitui um pano de fundo, um balizador fundamental para se pensar a resistência em psicanálise bem como seu delicado manejo.

4 Clínica psicanalítica, uma clínica na resistência

Uma clínica **na** resistência, e não **contra a** resistência, pressupõe que os caminhos trilhados pelo sujeito foram os melhores naquele contexto, no sentido de economia psíquica (Coutinho, 2004). O sujeito tem sempre boas razões que justificam seu sintoma. O sintoma é escutado como saída de um impasse, como uma solução, embora haja também sofrimento. O sintoma implica custo e benefício. O analista considera que o analisando tem direito à legítima defesa e acolhe a neurose, do mesmo jeito que acolhe a resistência. Vale lembrar que, aqui, acolhimento não é conivência A resistência é vista como proteção de si, como potência da força. Assim, o analista trabalha com a resistência e não contra ela. De um lado, há um zelo, um acolhimento incondicional. De outro lado, um olhar para fora dos pontos de estagnação, para o novo.

A clínica psicanalítica é orientada pelo desejo e visa uma mudança na posição subjetiva. A prática clínica se realiza num plano micropolítico, e o analista não é desinteressado ou neutro. O ato clínico, como ato político, requer uma estratégia de problematizar os pontos paralisados, desestabilizando-os. A acolhida da resistência e do sofrimento do sintoma é concomitante à aposta no esvaziamento dos imperativos aprisionantes. O analista acolhe e sacode provocando uma saída dos pontos de estagnação.

A relação transferencial estabelecida entre analista e analisando pressupõe um campo de vivências subjetivas em que o acolhimento é

condição necessária, mas não suficiente. Trata-se de uma "pesquisação" (pesquisa + ação), pela qual a investigação resulta numa desnaturalização do já dado ao acompanharmos suas condições históricas de possibilidade. Nossa aposta é que, nessa escavação genealógica, as razões caiam por si só, gerando a desconstrução do que estava formatado, das marcas identificatórias que aprisionavam o sujeito, estreitando o campo de possíveis. O que hoje é pode ser diferente, levando a um modo singular de existência, levando à invenção de si.

A clínica, nessa perspectiva, é voltada para o processo de produção da diferença e trabalha, centralmente, com a precariedade e instabilidade de todas as identidades, inclusive a do próprio saber psicanalítico. Trata-se de uma prática subversiva que desloca e descentra.

5 O paradoxo da escuta analítica: ouvidos para não ouvir, uma escuta amorosa

Voltando ao tema central – multidão de minorias – um desafio se anuncia: como escutar as minorias como grupos identitários sem perder de vista a multidão presente em cada minoria, já que, em cada grupo identitário, há uma multidão de singularidades?

Essa questão é um paradoxo para os psicanalistas. Sabemos que a psicanálise trabalha com um a um. Como lidar com a singularidade do sujeito, sem deixar de levar em conta o grupo identitário ao qual ele pertence, com problemáticas que lhe são próprias e que o distingue no coletivo? Como escutar o coletivo/individual inerente em cada narrativa do sujeito?

A escuta analítica deve estar aberta a diferentes planos da existência e, ao mesmo tempo, é preciso ter ouvidos para não ouvir, como já dizia o psicanalista Serge Leclaire (1977).

"Ouvidos para não ouvir" é uma afirmação paradoxal. Há a advertência para o analista colocar em prática uma das regras fundamentais da psicanálise, a atenção flutuante. Ao não ficar com a atenção focada estritamente no relato do analisando, o analista é capaz de uma atenção difusa e periférica, captando a atmosfera, a entonação e as entrelinhas do discurso, a linguagem corporal, as pequenas percepções, e daí pode advir um "achado". Picasso dizia, eu não procuro, eu acho! Do mesmo modo,

o analista não busca, como um detetive, o que está por trás das palavras ou o que é suposto pela teoria. Ele flutua na superfície das palavras, dos gestos e escuta com os olhos, escuta com todo o corpo (Coutinho, 2008). E deixa a teoria em reserva de uso. Daí ele é fisgado por um achado.

A intervenção do analista, igualmente flutuante, evoca os "achados". Os padrões com que o analisando se relaciona com o mundo vão sendo problematizados. Ao evocar e equivocar os sentidos congelados, estes são desconstruídos justamente ao serem identificados; do mesmo modo que novos sentidos, ainda no nascedouro, podem emergir, sentidos que estão por vir.

O analista não induz, não dirige a vida do analisando (Lacan, 1958/1998), mas o auxilia a dirigir a própria vida, a fazer escolhas menos aprisionadas a padrões fixos. O analisando revisita o que construiu ao longo da vida e começa a filtrar o que ainda lhe serve e o que está obsoleto. Ele se percebe autor de suas escolhas e de sua submissão ao outro. Ele passa a saber de si para se desconstruir, se desconhecer e se inventar, como uma obra de arte, sempre inacabada.

Nessa mesma afirmação, "ouvidos para não ouvir", pensamos, em contrapartida, em ouvidos para "não se ouvir". Isto é, o analista coloca-se à margem, deixando em "reserva de uso" suas referências teóricas e mesmo existenciais, políticas, seus preconceitos, sua realidade psíquica. Só assim ele consegue se abrir até mesmo às "pequenas percepções", como uma caixa de ressonância para escutar seu analisando em sua singularidade: como ele, o analisando, se vê neste grupo identitário, nesta família, nesse contexto?

Mas como não se escutar? Somos atravessados pelo nosso tempo, pelos nossos valores, usos e costumes, nossos preconceitos, nossa militância política, enfim, nossa realidade psíquica; como deixar tudo isso de lado para nos inclinar sobre nosso analisando a fim de escutar o referencial dele? Como nos recolher para acolher o outro, se a neutralidade é um mito? Por mais longe que seja levada a análise pessoal do analista, ele não fica vacinado contra o fato de ser afetado no encontro analítico, ao contrário. Quanto mais longe for levada sua análise pessoal, maior a liberdade subjetiva para ser afetado. O analista não é neutro; ele afeta e é afetado. Há um fogo cruzado nesta

afetação mútua. Este campo de afetação é o campo transferencial. Transferência mútua. Mas esta afetação, embora condição necessária, não é suficiente para haver análise.

Lacan (1962/1992) chamou de "desejo do analista" o que nos impulsiona a fazer a análise avançar, para além da afetação inerente ao encontro, para além de outros desejos que podem estar comparecendo. Para haver análise, é preciso que um desejo fale mais alto, o desejo do analista. E, para isso, o analista "dobra as forças" sobre si, as forças inerentes à afetação mútua, se recolhendo para acolher o analisando (Coutinho, 2001; 2004). É nesse sentido que podemos afirmar que o analista está dentro e fora da cena analítica, a um só tempo, como um observador participante. O desejo do analista implica uma "transferência de trabalho", que envolve o analisando como parceiro nessa investigação delicada que é a investigação analítica.

Disse antes que o analista dobra as forças sobre si numa tensão permanente em que é afetado como sujeito e responde como analista. Mas de que modo é possível fazer valer o desejo do analista para além de outros desejos? Como é viável dobrar as forças sobre si? O que torna isso possível é o que eu entendo por uma escuta amorosa, em um sentido preciso: o analista recolhe seu narcisismo para acolher o analisando, se inclinando à diferença, ao estrangeiro de si.

Essa face do amor como dom é o oposto do amor narcísico, de dois fazer um; o amor como dom é justamente abertura à diferença; funciona como um esteio que ameniza, mas não tampona, o mal-estar. Aqui há uma construção de verdade na permanência "do dois," e não do um, isto é, uma construção a partir da diferença e não da identidade. O amor se sente atraído pela diferença, confia na diferença em vez de desconfiar dela. Não acreditar nesse amor seria um autêntico desastre subjetivo, a vida perderia muito do seu colorido. Amor visto como essa força, uma força subjetiva, um empuxo à vida e suas múltiplas singularidades.

Há uma ligação intrínseca entre o desejo do analista, a ética da psicanálise e a responsabilidade do analista, isto é, o princípio de sua ação. O analista faz um luto, é preciso renunciar e assumir que não há bem comum, não há fusão possível entre analista e analisando. O amor do analista visa ao ser desejante, portanto, separado.

Observações finais

Para tratar do tema central que conecta a noção de multidão ao conceito de minorias, escolhi abordar a clínica psicanalítica inspirada em Michel Foucault, uma clínica na resistência. Foucault teve uma relação ambivalente com a psicanálise, ora ressaltando sua importância ao dar voz ao louco silenciado no asilo, ora acusando-a de recriar o aprisionamento do louco no dispositivo analítico, entendido como dispositivo de poder (Foucault, 1999a/1984). Em outros momentos, Foucault (1967) valoriza a psicanálise, alinhando Freud com Nietzsche e Marx entre os mestres da suspeita e reconhecendo o caráter estruturalmente aberto das interpretações psicanalíticas. Entretanto, ao denunciar o mascaramento do poder, inerente à vontade de saber, Foucault tece severas críticas à psicanálise. Em um pequeno artigo intitulado Lacan, o Libertador da Psicanálise, Foucault aponta uma saída honrosa para a psicanálise (1999b). Quando trabalha a hermenêutica do sujeito e as práticas e o cuidado de si, e considera um sujeito ético e não apenas um sujeito assujeitado, ele praticamente não volta a se ocupar da psicanálise (Foucault, 1981).

As referências diretas à psicanálise presentes em sua obra muito podem fazer avançar uma reflexão crítica acerca do nosso trabalho (Birman, 2000). No entanto, não foi este o caminho que escolhi. Preferi abordar as contribuições de Foucault não referidas à psicanálise, mas que, ainda assim, abriram uma perspectiva inovadora para nós psicanalistas. Este é um dos desafios que enfrentamos. Usar outros pensadores – neste caso, sobretudo Foucault –, articulando-os com a psicanálise, que é um outro campo de saber, como ferramenta para abrir novos caminhos possíveis para o manejo da clínica psicanalítica na contemporaneidade.

Referências

Augusto,V. F. (2017). Política e resistência em Espinosa. In *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, *2*(31), 145-151. doi.org/1011606/issn.1517-0128.

Birman, J. (2000). *Entre cuidado e saber de si*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

Coutinho, A. (1994). *Psicanalista, uma função sedutora?* Tese de doutorado. Programa de Pós-graduação em Psicologia Clínica, Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro.

Coutinho, A. (2001). O que nós, psicanalistas, podemos aprender com Foucault. In *Psicologia Clínica – Foucault, 40 anos de história da loucura,* 13(1), 65-87. Rio de Janeiro: Companhia de Freud/PUC-RJ.

Coutinho, A. (2004). O manejo da resistência entre a corda e o corte. In *Tempo Psicanalítico*, 36, 69-79. Rio de Janeiro: Sociedade de Psicanálise Iracy Doyle.

Coutinho, A. (2008). A escuta analítica, o corpo e a contemporaneidade. O que pode um corpo em psicanálise. In: *Tempo Psicanalítico,* 40(2), 307-326. Rio de Janeiro: Sociedade de Psicanálise Iracy Doyle.

Coutinho, A. (2010). Transgressão e limite na situação analítica. In *Tempo Psicanalítico,* 42(2), 269-283. Rio de Janeiro: Sociedade de Psicanálise Iracy Doyle.

Deleuze, G. (1992). *Conversações.* (1972-1990). (Parte III), Rio de Janeiro: Editora 34.

Foucault, M. (1993). Verdade e poder. In R. Machado (Org). *Microfísica do poder* (pp. 4-5). Rio de Janeiro: Graal. (Originalmente publicado em 1977)

Foucault, M. (1979). Interview with Lucette Finas. In M. Morris & P. Patton. *Michel Foucault: power, truth, and strategy*. Sidney: Feral Publication.

Foucault, M. (1982). *A vontade de saber* (História da sexualidade I). Rio de Janeiro: Graal.

Foucault, M. (1995a). Sobre a genealogia da ética: uma revisão do trabalho. Michel Foucault entrevistado por Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow. In P. Rabinow, & H.L. Dreyfus. *Foucault, uma trajetória filosófica* (pp. 253-278). Rio de Janeiro: Forense Universitária. (Originalmente publicado em 1983)

Foucault, M. (1995b). *As palavras e as coisas.* São Paulo: Martins Fontes. (Originalmente publicado em 1966)

Foucault, M. (1995c). O sujeito e o poder. In P. Rabinow, & H. L. Dreyfus. *Foucault, uma trajetória filosófica* (pp. 231-249). Rio de Janeiro: Forense Universitária. (Originalmente publicado em 1983)

Foucault, M. (1999a). Entrevista com Michel Foucault. In Motta, M. B. (Org.). *Ditos e escritos I* – Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise. (pp. 300-312). Rio de Janeiro: Forense Universitária. (Originalmente publicado em 1984)

Foucault, M. (1999b). Lacan, o "libertador da psicanálise". In Motta, M. B. (Org.). *Ditos e escritos I* – Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise (pp. 298-299). Rio de Janeiro: Forense Universitária. (Originalmente publicado em 1981)

Foucault, M. (2005a). Nietzsche, a genealogia e história. In Motta, M. B. (Org.). *Ditos e escritos II* – Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento (pp. 260-281). Rio de Janeiro: Forense Universitária. (Originalmente publicado em 1971)

Foucault, M. (2005b). Nietzsche, Freud, Marx. In Motta, M. B. (Org.). *Ditos e escritos II* – Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento (pp. 40-55). Rio de Janeiro: Forense Universitária. (Originalmente publicado em 1967)

Foucault, M. (2005c). O que são as luzes? In Motta, M. B. (Org.). *Ditos e escritos II* – Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento (pp. 335-351). Rio de Janeiro: Forense Universitária. (Originalmente publicado em 1984)

Foucault, M. (2006a). A ética do cuidado de si como prática de liberdade. In Motta, M. B. (Org). *Ditos e Escritos V.* Rio de Janeiro, Forense Universitária. (Originalmente publicado em 1984)

Foucault, M. (2006b). O pensamento do exterior. In Motta, M. B. (Org.). *Ditos e escritos III* – Estética: literatura e pintura, música e cinema (pp. 219-242). Rio de Janeiro: Forense Universitária. (Originalmente publicado em 1966)

Foucault, M. (2006c). Prefácio à transgressão. In Motta, M. B. (Org.). *Ditos e escritos III* – Estética: literatura e pintura, música e cinema (pp. 28-46). Rio de Janeiro: Forense Universitária. (Originalmente publicado em 1963)

Freud, S. (1976a). O método psicanalítico de Freud. In S. Freud. *Obras Completas. Edição Standard Brasileira (ESB)*. (Vol. VII). Rio de Janeiro: Imago, (Originalmente publicado em 1904)

Freud, S. (1976b). Sobre a psicoterapia. In S. Freud. *Obras Completas. Edição Standard Brasileira (ESB)*. (Vol. VII). Rio de Janeiro: Imago. (Originalmente publicado em 1905)

Freud, S. (1976c). As perspectivas futuras da terapia psicanalítica. In S. Freud. *Obras Completas. Edição Standard Brasileira (ESB)*. (Vol. XI). Rio de Janeiro: Imago. (Originalmente publicado em 1910)

Freud, S. (1976d). A dinâmica da transferência. In S. Freud. *Obras Completas. Edição Standard Brasileira (ESB)*. (Vol. XII). Rio de Janeiro: Imago. (Originalmente publicado em 1912)

Freud, S. (1976e). Sobre a história do movimento psicanalítico. In S. Freud. *Obras Completas. Edição Standard Brasileira (ESB)*. (Vol. XIV). Rio de Janeiro: Imago. (Originalmente publicado em 1914)

Freud, S. (1976f). Linhas de Progresso na terapia psicanalítica. In S. Freud. *Obras Completas. Edição Standard Brasileira (ESB)*. vol. XVII. Rio de Janeiro: Imago. (Originalmente publicado em 1919)

Freud, S. (1976g). Dois verbetes de enciclopédia: (A) Psicanálise. In S. Freud. *Obras Completas. Edição Standard Brasileira (ESB)*. (Vol. XVIII). Rio de Janeiro: Imago. (Originalmente publicado em 1923)

Freud, S. (1976h). As resistências à psicanálise. In S. Freud. *Obras Completas. Edição Standard Brasileira (ESB)*. (vol. XIX). Rio de Janeiro: Imago. (Originalmente publicado em 1925)

Freud, S. (1976i). *Inibições, sintomas e angústia*. Parte XI. Apêndices: Modificação de opiniões anteriores. (Originalmente publicado em 1926)

Lacan, J. (1998). A direção do tratamento. In *Escrito*s. Rio de Janeiro, Jorge Zahar. (Originalmente publicado em 1958)

Lacan, J. (1992) *O seminário, livro 8 - A transferência.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Originalmente publicado em 1960)

Leclaire, S. (1977). Psicanalisar. Coleção Debates. São Paulo: Perspectiva

Macherey, P. (1988). Foucault: éthique et subjetivité. In *Autrement*, *102*, 92-103. Paris.

Vaz, P. (1992). *Um pensamento infame.* Rio de Janeiro: Imago.

Notas

1 Este artigo foi escrito com base na fala da autora no Congresso Multidão de Minorias, em agosto de 2022. A autora agradece aos professores Hudson A. R. Bonomo e a Auterives Maciel Junior a iniciativa de organização do evento, que teve mais de 1.200 inscrições, atestando, desse modo, seu sucesso; e à Cynthia Azevedo, a colaboração na revisão deste artigo.

[2] O presente artigo foi inspirado no pensamento amplo de Michel Foucault e algumas obras foram selecionadas para constar nas referências, ao fim do artigo, assim como alguns artigos de minha autoria a respeito da influência de Foucault.

Sobre o conceito de inconsciente: entre filosofia e psicanálise[1]

Bruna Soalheiro[*]

Resumo

O presente artigo tem como objetivo realizar uma leitura do conceito freudiano de inconsciente, buscando inseri-lo em seu contexto histórico-epistemológico. Ao mesmo tempo, pretende-se estabelecer um diálogo entre ele e a noção de multidão de minorias, em especial a partir das ideias de inconstância e devir.

Palavras-chave: Inconsciente; multidão de minorias; devir.

On the concept of the unconscious: between philosophy and psychoanalysis

Abstract

In this article, we carry out a reading of the Freudian's concept of the unconscious, willing to apprehend it within its historical-epistemological context. At the same time, we propose a dialogue between the concept of the unconscious and the notion of multitude of minorities, especially considering the ideas of inconstancy and becoming.

Keywords: The unconscious; multitude of minorities; becoming.

---

* Psicanalista e Historiadora. É participante da Escola Letra Freudiana desde 2018. Tem duas especializações em psicanálise: "Especialização em teoria psicanalítica" e "Especialização em prática clínica psicanalítica institucional", ambas no Centro de Ensino, Pesquisa e Clínica em Psicanálise (CEPCOP) da Universidade Santa Úrsula. Possui doutorado em História Social pela Universidade de São Paulo (2014), obtido em regime de cotutela com o Centre d'Études de l'Inde et de l'Asie du Sud (CEIAS/EHESS-CNRS, França, 2014). Foi bolsista de pós-doutorado CAPES/PNPD junto ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). É autora do livro A viagem da cruz ao teto do mundo que, recentemente, recebeu o prêmio internacional ICAS 2021.

Sur le concept d'inconscient: entre philosophie et psychanalyse

Résumé

Cet article vise à effectuer une lecture du concept freudien d'inconscient, en cherchant à l'insérer dans son contexte historico-épistémologique. En même temps, on se propose à établir un dialogue entre celui-ci et la notion de multitude de minorités, notamment d'origine les idées d'inconstance et de devenir.

Mots clés: Inconscient; multitude de minorités; devenir.

Introdução

> "Para a maioria daqueles que têm cultura filosófica, é tão inapreensível a ideia de algo psíquico que não seja também consciente, que lhes parece absurda e refutável pela simples lógica." (Freud, 2011, p. 11).

O presente artigo, escrito e apresentado por ocasião do Congresso "Multidão de Minorias", tem como objetivo dialogar - para além do tema geral do evento e da mesa intitulada "O filósofo, o psicanalista e o músico -, com algumas questões mais especificas que nele surgiram. Cito, de início, as ideias expostas pelo prof. Auterives Maciel, em sua fala de abertura, quando expôs o conceito de devir minoritário, diferenciando essa minoria (a do devir) de qualquer noção apoiada em quantidade, cujos contornos se assentam nas relações de poder através das quais se constituem. A possibilidade de fazer vigorar um devir minoritário deverá, portanto, guiar a presente reflexão, sem perder de vista, contudo, que a noção de "multidões de minorias", também exposta na mesma ocasião pelo filósofo, refere-se a uma certa reunião de singularidades, e não obedece, a priori, a nenhum modelo, nem busca se reduzir a qualquer mimese de um outro ou de um ideal.

Pretende-se tocar também, ainda que brevemente, numa questão levantada pelo prof. Cesar Migliorin e dirigida à palestrante Profª. Hélia

Borges. Migliorin a questionou sobre sua escolha de falar a partir dos conceitos de "colonial/decolonial" em detrimento de usar a noção de "capitalismo" em sua comunicação. Causada por essa pergunta, pensei que seria oportuno situá-la de alguma forma aqui, apresentando a questão colonial como uma condição que precede material e logicamente do capitalismo. Material, porque viabilizou aquilo que em termos marxistas é sintetizado na ideia de "acumulação primitiva de capital". Lógica porque deixou de herança a rede simbólica que sustenta até os dias de hoje uma certa política e uma certa ideologia.

Incidem igualmente sobre assa breve reflexão alguns pontos que foram expostos e debatidos na mesa 3 – *As clínicas das multidões de minorias* –, em que tive a oportunidade de atuar como moderadora. Nela, a Profª. Raona Martins, o professor Eduardo Leal e a Profª. Angela Coutinho falaram sobre "fazer nada", sobre "formas de existência" e sobre a ética e o desejo na clínica psicanalítica.

Assim, a questão de que me proponho a tratar diz respeito à noção de inconsciente, tal como proposta por Freud, em 1915, e sua potência disruptiva, em relação ao contexto epistemológico de seu tempo, considerando-a em termos filosóficos, mas também em termos ético-políticos. Isso significa dizer que vou procurar sustentar que o corte operado por esse conceito freudiano pode ser lido hoje (o que é diferente de supô-lo já numa intenção de Freud naquela época) como uma espécie noção vetora ou viabilizadora para se pensar - ou quiçá se fazer vigorar - a possibilidade do devir minoritário. A ideia é que, ao se deslocar da consciência a premissa ontológica fundante e princípio individuante do ser humano, Freud rompe com todo um discurso secular anterior. Discurso esse que encaminhou – para não dizer sustentou – as práticas coloniais iniciadas na virada da modernidade. Faço aqui um pequeno salto de equivaler razão e consciência, que não é um salto qualquer, mas que não me parece despropositado, na medida em que tanto um quanto outro (razão e consciência) foram operados enquanto equivalente a um certo "logos" que distinguia a humanidade dos demais seres não falantes e hierarquizava as sociedades humanas entre si.

Assim, inicio contextualizando historicamente a elaboração do conceito de inconsciente tal qual apresentado por Sigmund Freud em *O*

inconsciente (publicado pela primeira vez em 1915), indicando a ruptura filosófico-epistêmica por ele provocado. Na sequência, busco pensar em que medida o aprofundamento de tal ruptura possibilita o devir minoritário, uma vez que suspende a fixidez das formas de predicação, negando uma coincidência necessária entre o ente e sua essência, tal como vigorava no pensamento filosófico que fazia coincidir razão e existência.

Das condições para o surgimento do conceito: necessidade e legitimidade

Em *O inconsciente*, Freud dedica-se a expor este conceito, que, para ele, se impõe como um pressuposto necessário e legítimo. Necessário porque a clínica indicava a existência de atos cujas origens ou explicações estavam para além da consciência, como, por exemplo, os atos-falhos, os sonhos e outros resultados de experiências com hipnose. Legítimo porque, para o estabelecimento deste conceito, Freud não realiza qualquer desvio quanto à maneira que vinha até então procedendo, apenas dirige, ao nível da própria pessoa, os pressupostos endereçados às pessoas no geral. Em síntese, pode-se dizer que aquilo que, por analogia ou extrapolação, supõe-se estruturante no eu, e, em seguida, no outro, em mais uma volta, retorna a si, como questionamento no próprio eu. Se há no eu atos nos quais não se vê coerência com aquilo que se atribui à consciência, deve-se atribuir que uma outra consciência age no eu? Haveria, pois, uma atividade anímica para além da própria consciência? Seria isso, afinal, o inconsciente?

Nesse esforço de conceituação, Freud propõe duas rupturas bastante significativa do ponto de vista epistemológico ou, dito de outro modo, em relação ao que se compreendia até então sobre o funcionamento anímico ou psíquico. A primeira ruptura é justamente com a relação de identificação entre o anímico e o estado consciente ou a consciência. Freud afirma que estes dois conceitos não são coincidentes, ou seja, há mais no anímico do que aquilo que está revelado à consciência. A segunda ruptura se dá entre inconsciente e fisiologia. Freud dá um passo adiante em relação àquilo que já havia esboçado n'*O projeto*, enfatizando aqui que, considerando o inconsciente, "nenhuma concepção fisiológica, nenhum processo químico pode nos dar ideia de sua essência" (Freud, 2010, p. 77).

No entanto, a ruptura de que trataremos mais centralmente neste trabalho diz respeito à cisão entre consciência e ente singular, isto é, trata-se da crítica freudiana à noção de indivíduo enquanto uma forma de existência ao mesmo tempo indivisível e consciente. Esta questão pode parecer, em um primeiro momento, alheia à psicanálise, pois Freud ele mesmo adverte para a primazia de sua preocupação prática, ou seja, clínica, frente às teorias que ele escreve e reescreve. A própria passagem da primeira para a segunda tópica pode ilustrar este procedimento metodológico. A ideia do psicanalista de Viena é teorizar a partir da clínica e retornar a ela, e não propor uma nova teoria filosófica, ainda que ele venha a demonstrar em seus escritos posteriores que está advertido do corte que sua proposta realiza em uma certa forma de pensar da filosofia dita ocidental.[2] No entanto, isso não impede a realização de um exercício de historicização de seu pensamento – e, nesse sentido, de historicização do conceito de inconsciente, conforme elaborado por Freud – considerando-o não como uma filosofia, mas como uma ruptura epistemológica que abre possibilidade para uma nova ontologia e, ao mesmo tempo, para uma nova clínica e, talvez, para outros devires...

Ressalva-se, contudo, que o exercício de leitura de Freud a partir de uma certa perspectiva histórico-epistemológica não equivale a sustentar que ele teria sido o único preocupado em produzir escritos sobre o tema. Trata-se, apenas, de ler o conceito conforme formulado por ele e, a partir daí, supor as rupturas que a teoria psicanalítica freudiana poderia ter imposto a formas de pensar a ela anteriores.[3]

Da importância e originalidade epistêmica da proposta freudiana

> O sujeito não está errado em se identificar com sua consciência (...) mas em só conseguir, com isso, deixar escapar a topologia que, nessa identificação, zomba dele (Lacan, 2003a, p. 212*).*

Para Freud, a consciência seria algo, como um estado ou uma qualidade[4] (ou uma instância, mas que ainda não seja assim formulada em 1915) que daria notícias sobre os "próprios estados d'alma":

> que um outro ser humano tenha consciência é uma conclusão que se tira *per analogiam*, com base nas manifestações e nos atos que percebemos desse outro, para nos tornar compreensível o seu comportamento. (...) Nós atribuímos, a cada outro indivíduo, nossa própria constituição e também nossa consciência (...). Essa conclusão — ou identificação —foi outrora estendida, pelo Eu, aos outros seres humanos, animais, plantas, às coisas inanimadas e à totalidade do mundo, e se revelou útil enquanto a similitude com o Eu individual foi preponderante, mas tornou-se menos confiável à medida que o "outro" se distanciou do Eu (Freud, 2010, p. 78).

Em um período bastante sucinto, Freud sintetiza um longo processo histórico que culminou, ao mesmo tempo, na noção de que todo individuo seria dotado de (ou mesmo, no limite, se identificaria com a) consciência e de que todo ser inanimado seria desprovido dela:

> Atualmente, nossa reflexão crítica já é insegura quanto à consciência dos animais, recusa-se a admiti-la nas plantas e deixa para o misticismo a hipótese de uma consciência do que é inanimado. Mas também onde a tendência original à identificação passou pelo exame crítico, no caso de o "outro" ser um humano próximo, a suposição de uma consciência baseia-se numa inferência, e não pode partilhar a imediata certeza de nossa própria consciência (Freud, 2010, p. 78).

Isso que Freud chama de "reflexão crítica" pode ser lido como o resultado de um longo processo de secularização da filosofia, em primeiro lugar, e do pensamento científico, na sequência. Este processo muitas vezes se confunde com a própria noção que temos de modernidade, cujas balizas iniciais e finais podem ser identificadas, respectivamente, com o Renascimento e o Iluminismo.[5] Uma leitura mais superficial do texto freudiano poderia deixar de notar a cisão epistêmica aqui localizada e, consequentemente, perderia de vista a radicalidade da proposta elaborada por Freud. Para dar um pouco mais de ênfase a essa ideia, procederemos no sentido contrário, indicando duas formas "pré-modernas" de estar no mundo e de pensá-lo, as quais não apenas se opõem ao processo de secularização supradito, mas também carregam em si uma ontologia radicalmente distinta daquela que Freud faz uso aqui. Por um lado, poderíamos citar o animismo, ele mesmo nomeado por Freud no final da primeira etapa do texto. Por outro lado, podemos citar aquilo que a antropologia muitas vezes chamou de pensamento mágico.[6]

De forma um pouco mais esquemática, e, portanto, simplificada, poderíamos propor três momentos "epistêmicos" distintos. Um que podemos chamar de "pré-moderno", isto é, que não sofreu (ou que resistiu a) os efeitos do processo de secularização que já citamos, dito animista ou marcado pelo chamado pensamento mágico. Outro, já marcado pela modernidade, que associa, de forma intrínseca, três noções – a existência, o indivíduo e a consciência – e uma terceira, e é desta que trataremos aqui, aquela operada por Freud: o descolamento entre a noção de indivíduo e consciência. Os efeitos deste deslocamento são duplos: permitem uma determinada clínica psicanalítica (problema propriamente tratado por Freud) e determinam uma outra "ontologia" (questão tratada apenas secundariamente por Freud, mas que foi aprofundada pela leitura que Lacan operou nos textos freudianos). Estes três momentos são mais bem exemplificados pelo próprio Freud:

> A suposição psicanalítica da atividade anímica inconsciente nos parece, por um lado, um desenvolvimento ulterior do animismo primitivo,[7] que em tudo nos fazia ver imagens fiéis de nossa consciência, e por outro lado o prosseguimento da retificação, empreendida por Kant, de nosso modo de conceber a percepção externa. (Freud, 2010, p. 80).

Nesse parágrafo, Freud explicita o lugar que a psicanálise ocupa no desenvolvimento epistemológico do pensamento dito ocidental, considerando as primeiras formulações acerca das atividades "animadas" dos seres (o animismo) e as considerações já contemporâneas da filosofia kantiana acerca da percepção. Esta localização se dá, justamente, em função da elaboração disto que aqui ganha o nome de "atividade anímica inconsciente", termo que merece ser desmembrado para melhor análise.

A "atividade anímica" leva, antes de qualquer coisa, a uma dificuldade de tradução, já exposta numa edição bastante recentre de *As pulsões e seus destinos* (2019), que pode ser extrapolada para o caso da expressão *unbewußten Seelentätigkeit* aqui encontrada. *Seelentätigkeit*, que pode ser traduzido como "atividade anímica", é um substantivo composto por *Seele*, palavra alemã que é muito próxima do vocábulo grego *Psyche* e que muitas vezes é traduzida por alma: malgrado a forte conotação religiosa comumente destinada a tal vocábulo em português. Aparentemente,

Freud não faz uma clara distinção entre *Psyche* e *Seele* ou entre os adjetivos *psychisch* e *seelisch*. (Freud, 2019, p. 66, nota 8)[8]

Uma dificuldade parecida é encontrada na tradução de uma importante obra precursora, no campo da filosofia, das faculdades do intelecto: *De Anima* (c. 350 a.C.), de Aristóteles. Uma tradutora deste livro, Maria Cecília Gomes dos Reis, explica, nesse contexto, que o termo "psicologia" só seria realmente cunhado no século XVI

> para referir-se justamente ao conjunto amplo de temas e problemas abordados no *De anima*, de Aristóteles (...). O divórcio entre o estudo da vida e o estudo da alma, tal como passou a ser entendido na filosofia moderna de fato, só se deu completamente no século XVII. Na perspectiva do *De Anima*, a investigação da alma contempla plantas e animais, bem com os seres humanos, sem diferenciar-se claramente do que é hoje o campo da biologia (Reis, 2017, p. 16).

De Anima considera ainda questões como "o exame da alma como princípios do desejo, pensamentos e ação do homem" subsidiando uma "teoria geral do conhecimento, na medida em que considera a natureza e os princípios da intelecção" (Reis, 2017, p. 16). Assim, pode-se dizer que é em Aristóteles (384-322 a.C.) que se localizam uma das primeiras referências, para a filosofia ocidental, de considerações tanto sobre aquilo que ficará entendido como "atividade anímica" quanto sobre a unidade do ser. Por muito tempo, a "psicologia", entendida como uma subdivisão da Filosofia Natural, dedicou-se a estudar as implicações da alma enquanto o princípio da individuação dos seres vivos. Analogamente, se a física aristotélica regia, com suas leis, os corpos inanimados, a psicologia trataria dos princípios que regem os seres animados (Park & Kesler, 2008). Há, pois, em Aristóteles, uma correlação entre a alma, a atividade anímica (perceptiva e intelectual) e o princípio de individuação. "De fato, a 'metafísica do ser' e 'a metafísica da unidade' andam juntas e ocupam lugar de destaque nas investigações filosóficas do Estagirita em sua *Metafísica*" (Faitanin, 2005, pp. 75-76).[9] Após o filósofo da antiguidade, tal ideia foi reafirmada e reelaborada ao longo do desenvolvimento do pensamento filosófico dito ocidental, passando por Agostinho de Hipona, Tomás de Aquino, pelos os pensadores neotomistas do século XVII, chegando à formulação cartesiana do cogito e as ideias iluministas acerca do ser, da

percepção e da consciência. No entanto, como o objetivo aqui não é realizar uma história da metafísica, é preciso que se retorne a Freud.

Da definição do conceito: questões tópicas

Na medida em que Freud adiciona o adjetivo inconsciente à atividade anímica, ele rompe com a identificação entre alma e consciência, e, ao proceder, "no nível da pessoa", a investigação dos pensamentos alheios à consciência, fica superada a assunção de unidade entre alma, consciência e indivíduo. No lugar disso, a essa altura, Freud propõe o estado ou a condição de inconsciente: *Unbewusstheit*. Assim, os atos psíquicos[10] abarcados por este estado ou condição são distintos quanto a sua natureza: podem ser (a) atos latentes, ou seja, contingentemente inconscientes, mas que podem se tornar conscientes ou (b) atos recalcados (*verdrängten*), esses sim, mais discerníveis dos conscientes. Neste ponto, Freud vê-se obrigado a enfrentar um problema semântico: como usar "consciente" e "inconsciente" para além de seus aspectos qualificadores, cujo sentido já é bastante consolidado no uso comum do termo. Como solução (parcial) ele apresenta um encaminhamento metodológico: substituir consciência por *Cs* (*Bw*) e inconsciente por *Ics* (*Ubw*) propondo assim o que ele chama de "uso sistemático", isto é, "quando então significam inclusão em determinados sistemas e posse de certos atributos" (Freud, 2010, p. 81). e o que entendemos aqui como um primeiro passo do sentido qualificador para um sentido topológico, isto é, um primeiro passo na direção de formular *Cs* e *Ics* enquanto instâncias psíquicas. Freud dedica-se então a explicar uma certa dinâmica dos atos psíquicos, explicando que sua condição será dada depois de submetido a um tipo de teste, que ele, nesse momento chama de censura (*Zensur*). Ele supõe, pois, que o estado original de todo ato psíquico é inconsciente. Se, sob censura, ele é recalcado (*verdrängt*), permanece inconsciente. Se não, passa à condição de capaz de consciência (*bewußtseinsfähig)*. Esta condição leva Freud a incorporar em seu esquema um terceiro sistema, chamado de pré-consciente (*Vorbewußte)*, ou *Pcs*. Isto, que ficará conhecido como primeira tópica, é, desde esse primeiro momento, entendido por Freud como uma importante ruptura com a psicologia, compreendida como uma ciência descritiva da consciência:

> Ao admitir esses dois (ou três) sistemas psíquicos, a psicanálise distanciou-se mais um passo da psicologia descritiva da consciência, atribuindo-se uma nova colocação de problemas e um novo conteúdo. Até então ela se diferenciava da psicologia sobretudo pela concepção *dinâmica* dos processos anímicos; agora ela pretende considerar igualmente a *topologia* da psique, e indicar, acerca de um ato psíquico qualquer, no interior de qual sistema ou entre quais sistemas ele se passa (Freud, 2010, p. 82. Grifos no original).

A distinção é, antes de tudo, topológica. Portanto, é seguro afirmar que a psicanálise, desde Freud, propõe que a subjetividade seja uma questão fundamentalmente espacial, e que o entendimento da psique como uma composição de três sistemas distintos quanto à ação do recalque sobre os atos psíquicos nos obriga a pensar que a constituição daquilo que reconhecemos como "interno" e "externo" não só é dinâmica, mas também singular. Isto pode ser desdobrado em duas inferências igualmente importantes: 1. Toda realidade é psíquica[11]; 2. Toda realidade é dada por estrutura sendo, portanto, a realidade uma determinada distribuição subjetiva de um espaço a priori indiscernível.[12] O entendimento de uma topologia dos atos anímicos, como propôs Freud, não é apenas propriamente psicanalítica desde sua conceituação teórica, nem fundamentalmente clínica, como priorizou o analista de Viena: ela é, igualmente, disruptiva quando consideramos um determinado regime de existência. Ressalta-se ainda que tal topologia não se confunde com uma localização anatômica das funções, sistemas ou mesmo dos atos psíquicos em si: "*Provisoriamente*, nossa topologia psíquica nada tem a ver com a anatomia; ela se refere a regiões do aparelho psíquico, onde quer que se situem no corpo, e não a locais anatômicos." (Freud, 2010, p. 83).

Como hipótese de trabalho, então, Freud supõe que os atos anímicos, em especial as representações, conscientes ou inconscientes, são transcrições de um mesmo conteúdo distintas e separadas (no sentido topológico) (Freud, 2010, p. 84). No entanto, fracassaria a tentativa de trazer à consciência um conteúdo recalcado – isto é, inconsciente – apenas pela comunicação deste conteúdo ao analisante. A natureza dessa inscrição é forçosamente diferente quanto à experimentação da

representação: o registro do que foi vivenciado é distinto daquilo que pode ser ouvido, ainda que o material a que se refira essa "lembrança" e a enunciação do outro seja o mesmo.

Para o caso de sentimentos, Freud faz uma nova distinção: eles não podem ser inconscientes em si, mas podem ser percebidos, na consciência, de forma equivocada. Se as representações são investimentos de traços mnêmicos, os afetos ou sentimentos correspondem a processos de descarga que, uma vez exteriorizados[13], são percebidos como sensações. Neste caso, vale dizer, há uma forma particular de atuação do recalque, cuja meta pode ser justamente a inibição do desenvolvimento do afeto, fazendo cindir seu destino e o destino de sua representação (Freud, 2010, p. 86). Os efeitos disso podem ser da ordem de um refreamento motor, ao que Freud acrescenta uma espécie de definição de estado psíquico normal: aquele em que a *Cs* governa a afetividade e a mobilidade (Freud, 2010, p. 87).

Apresentados os sistemas e os atos psíquicos, Freud dá continuidade à sua proposta topológica explicando que há uma fronteira entre *Ics* e *Pcs*, e esta fronteira é o recalque, isto é, a sua ação sobre as representações. Porém, além dos aspectos dinâmicos e topológicos, Freud reivindica, para a sua metapsicologia, que também os aspectos econômicos sejam considerados quando da compreensão do psiquismo e dos atos psíquicos. É neste sentido que Freud faz um esforço em explicar o processo de contrainvestimento e formação do sintoma, que trabalham para conciliar as demandas da pulsão (por definição inconscientes) e as exigências do sistema *Cs*, isto é, aquelas já submetidas ao recalque.

No entanto, Freud busca expor as propriedades particulares dos processos do sistema inconsciente para além da negação. Assim, ele propõe que: (a) o núcleo do *Icc* é formado por representantes pulsionais (*Triebrepräsentanzen*) que buscam descarga (ou satisfação); (b) nele não há contradição; (c) nem dimensão temporal; (d) nele, o princípio de realidade está submetido ao princípio de satisfação, e, portanto, a realidade exterior é substituída pela realidade psíquica (Freud, 2010, p. 94).[14]

Se acompanhamos o percurso da explicação de Freud até aqui, podemos supor que é próprio do sistema inconsciente (e exclusivo dele) esta relação de submissão da realidade externa à demanda de satisfação pulsional interna. A ressalva que pode ser feita, para evitar que aqui surja

uma contradição com o que foi dito acima – a saber: 1. Toda realidade é psíquica; 2. Toda realidade é dada por estrutura sendo, portanto, a realidade uma determinada distribuição subjetiva de um espaço a priori indiscernível – é ter em mente que Freud se refere aqui à estrutura neurótica consolidada,[15] na qual um determinado "fora" e um "dentro" já se constituíram a partir, justamente, dos processos de negação ou censura que ele menciona aqui e esmiuça em outros lugares de sua obra, como, por exemplo, em *A negação* (texto publicado pela primeira vez em 1925).

Considerações finais

Este exercício de historicização das ideias freudianas expostas em *O inconsciente* teve como objetivo não apenas a compreensão do conceito esmiuçado pelo psicanalista, mas, principalmente, indicar a ruptura epistêmica que ele permitiu, cujos efeitos se fizeram sentir numa clínica das neuroses (em um primeiro momento) e, e seguida, em uma possibilidade de clínica para as psicoses, em especial a partir de Jacques Lacan. Não obstante, tais efeitos fizeram-se sentir também no campo da filosofia, na medida em que Freud propõe uma ruptura com a noção de que a existência humana equivaleria a experiência de uma consciência singular.

Assim, o caminho para a formulação de um sujeito do inconsciente permite supor que seja constituinte do eu uma instância que não reconhece a realidade chamada "objetiva", nem se constitui como uma unidade integra e homogênea. Isto pode significar dizer que, em cada um, em cada caso, sua constituição subjetiva, submetida a uma determinada ação de recalque, determina, só depois, uma forma supostamente íntegra e específica de eu, a que se opõem determinados objetos ou representações alijadas, estranhadas ou alienadas de si. Em *O eu e o isso*, Freud propõe um novo enodamento entre as instâncias psíquicas, a chamada segunda tópica. De toda forma, é possível dizer desde já que, para Freud, o eu pode ser definido como

> a ideia de uma organização coerente dos processos psíquicos na pessoa. (...) A este Eu liga-se a consciência, ele domina os acessos à motilidade, ou seja: a descarga das excitações no mundo externo; é a instância psíquica que exerce o controle sobre todos os processos parciais, que à noite dorme e ainda então pratica a censura nos sonhos (Freud, 2011, p. 14).

E ainda: "Proponho que a levemos em consideração [a intuição de Groddeck], chamando de Eu a entidade que parte do sistema *Pcp* e é inicialmente *pcs*, e de *Id*, segundo o uso de Groddeck, a outra parte da psique, na qual ela prossegue, e que se comporta como *ics*." (Freud, 2011, p. 21. Grifos no original).

Além disso, é, pois, constitutivo do sujeito, algum desconhecimento de tempo, de maneira que toda anterioridade ou posterioridade, no que concerne às dinâmicas psíquicas, são fundamentalmente lógicas. O conceito de inconsciente, portanto, conforme sustentado por Freud desde 1915, já permitiria assumir a realidade como uma determinada distribuição subjetiva de um espaço a priori indiscernível. Ele poderia, igualmente, abrir possibilidades para novas formas de regimes de existências, ao permitir que se pense, desde então, o sujeito para além do indivíduo. Tais formas renovadas de regimes de existências superariam a ontologia que atribui uma essência ao ente singular - associada a uma consciência marcada por alguma fixidez, manifesta e representada em seus atributos e predicados - e possibilitaria, pela sua negatividade, alguma diferença que se possa fazer surgir desse vazio.[16]

Essa noção nos importa na medida em que permite que se pense, através dela, algum devir, no sentido de um movimento ontológico não essencialista, que se direciona, incessantemente, entre o nada e a coisa, sem que um ou outro estejam, a priori ou rigidamente constituídos. Trata-se, portanto, de admitir a precariedade de toda predicação, e, por consequência, reconhecer a transitoriedade de toda e qualquer identidade.

Para concluir, no sentido de pensar uma possibilidade de devir minoritário, me ocorre recorrer ao antropólogo Viveiros de Castro. No prefácio do livro *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*, pode-se ler: "A alma e seus avatares leigos modernos, a 'cultura', a 'ciência' e a 'tecnologia', não nos isentam nem nos ausentam desse comprometimento não desacoplável com o mundo, até porque o mundo, segundo os yanomami, é um *plenum* anímico." (Viveiros de Castro, 2015, pp. 13-14. Grifo no original.)

Como explicitado na primeira parte dessa comunicação, a alma é um princípio que concorre na individuação dos seres animados, segundo a metafísica ocidental, desde Aristóteles, passando por suas atualizações tomistas e neotomistas que marcaram todo o período moderno. Pois

bem, esse princípio de individuação teria, segundo o antropólogo, correspondências em "instituições" contemporâneas, cujas finalidades não nos eximem da necessária interligação que temos com o mundo. Esse mundo, que fique claro, entendido, justamente, como essa alma contínua (*plenum* anímico), da qual abrimos mão, quando renunciamos a outras ontologias não ocidentais. Ao sucumbirmos ao processo civilizador, ao pensamento colonial, privamo-nos de todo um mundo, de toda uma forma de pensar a existência.

Assim, a ação do processo civilizador, em seu aspecto colonial – condição de existência do capitalismo como antecipação lógica e ao "liberar" o mundo das formas supostamente retrógradas de pensar a existência - estabelece um regime de privação ontológica, uma condenação do indivíduo ao mesmo. Quando se referia aos Tupinambás, em *O mármore e a murta*, Viveiros de Castro também afirma que "A inconstância da alma selvagem, em seu momento de abertura, é a expressão de um modo de ser onde 'é a troca, não a identidade, o valor fundamental a ser afirmado." (Viveiros de Castro, 2020, pp. 178-179.)

E continua:

> A religião tupinambá, radicada no complexo do exocanibalismo guerreiro, projetava uma forma onde o *socius* constituía-se na relação com o outro, onde a incorporação do outro dependia de um *sair de si* – o exterior estava em processo constante de interiorização, e o interior não era mais que o movimento para fora. Essa topologia não conhecia a totalidade. (...) O que estou querendo dizer é que a filosofia tupinambá afirmava uma incompletude ontológica essencial: incompletude da socialidade e, em geral, da humanidade. Tratava-se, em suma, de uma ordem onde o interior e a identidade estavam hierarquicamente subordinados a exterioridade e à diferença, onde o devir e a relação prevaleciam sobre o ser e a substância. (...) A murta tem razões que o mármore desconhece." (Viveiros de Castro, 2020, p. 190.)

A inconstância, suposto mal de que foram acusados os indígenas por alguns missionários que buscavam sua conversão, é outro nome para a diferença e para a alteridade: é a diferença interna e constitutiva ao sujeito, é a própria resistência frente ao processo civilizador, ao projeto colonializante.

A angústia do "homem branco" frente à inconstância (e ao devir) é o indício, justamente, do choque de seu regime de existência com a possibilidade de ser atravessado pelo outro. A cisão, pois, entre consciência e existência, entre ser e fixidez, pode permitir que façamos uma determinada leitura d'*O inconsciente* que nos permita estarmos, talvez, mais abertos às possibilidades dos devires minoritários, simplesmente por estarmos advertidos da possibilidade de deixar ressoar em nós a diferença que habita em cada um.

Referências bibliográficas

Agnolin, A. (2013). *História das Religiões*: perspectiva histórico-comparativa. São Paulo: Paulinas.

Aquino, T. de (2012). *Questões disputadas sobre a alma*. Edição bilingue latim/português. São Paulo: É realizações.

De Martino, E. (2019a). *Sud e magia.* Milano: Feltrinelli. (obra original publicada em 1959).

De Martino, E. (2019b). *Il Mondo Magico.* Introdutio di Cesare Cases; postfazione di Gino Satta. Torino: Bollati Boringhieri. (obra original publicada em 1948).

Faitanin, P. (2005) A Querela da Individuação na Ecolástica. *Aquinate*, 1.

Freud, S. (2010). "O inconsciente". In *Obras completas*, vol. 12 (1914-1915). São Paulo: Companhia das Letras. (obra original publicada em 1915).

Freud, S. (2011). "O eu e o isso". In *Obas completas*, vol. 16 (1923-1925). São Paulo: Companhia das Letras. (obra original publicada em 1923).

Freud, S. (2019). *As pulsões e seus destinos.* Edição bilíngue. Belo Horizonte: Autêntica Editora. (obra original publicada em 1915).

Freud, S. (1915). *Das Unbewusste*. Recuperado em: <https://www.philosophie.uniwuppertal.de/fileadmin/philosophie/PDFs_allg/Seminarmaterialien/Brudzinska/Pages_from__Sigmund_Freud_Studienausgabe_3__Sigmund_Freud-Psychologie_des_Unbewu%C3%9Ften-Fischer__1991__121-175-2.pdf>.

The Freud Museum. (2004). *Freud's Library: a comprehensive catalogue*. Compiled and edited by J. Keith Davies and Gerhard Fichtner. Londres.

Lacan, J. (1985). O seminário, livro 11, *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise.* Rio de Janeiro: Editora Zahar. (obra original publicada em 1964).

Lacan, J. (1986). Le séminaire, livre 7*, L'étique de la psychanalyse*. Paris: Édition Seul.

Lacan, J (1998). O seminário, livro 7, *A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Editora Zahar.

Lacan, J. (2003a). Resposta aos estudantes de filosofia (1966). In *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Zahar.

Lacan, J. (2003b). Da psicanálise em suas relações com a realidade. In *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Zahar. (obra original publicada em 1967).

Lacan, J. (2009). O seminário, livro 18, *De um discurso que não fosse semblante*. Rio de Janeiro, Zahar.

Lisboa, M. H. (2014). O inconsciente e a psicologia de Nietzsche. *Revista de Filosofia*, 11(22).

Park, K., & Kesler, E. (2008). The concept of psychology. In Schimitt, C., & Skinner, Q. (Eds.). *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Cambridge University Press.

Reis, M. G. (2017). Introdução. In Aristóteles. *De Anima*. São Paulo: Editora 34.

Tylor, E. B. (1903). *Primitive culture.* Research into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom. (4th rev. ed.). London: John Murray, 2 v.

Viveiros de Castro, E. (2015) Introdução. In Kopenawa, D., & Albert, B. *A queda do céu*: Palavras de um xamã yanomami. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. Prefácio de Viveiros de Castro. São Paulo: Companhia das Letras.

Viveiros de Castro, E. (2020) O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Ubu editora.

Notas

[1] A autora gostaria de agradecer ao Instituto de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro, em especial ao Programa de pós-graduação em História Social e ao prof. Dr. Cláudio Pinheiro por terem acolhido a pesquisa que originou este artigo; aos professores Tatiana Porto e Hudson Bonomo cuja interlocução foi fundamental para a elaboração deste texto. Agradeço ainda ao INCT Proprietas e a CAPES pelo financiamento inicial do projeto que deu origem a esta reflexão.

[2] Daí a pertinência da citação que abre o presente artigo, e que aqui retomo: "Para a maioria daqueles que têm cultura filosófica, é tão inapreensível a ideia de algo psíquico que não seja também consciente, que lhes parece absurda e refutável pela simples lógica." (Freud, 2011, p. 11).

[3] Apenas para citar um exemplo, o filósofo Nietzsche, em *Além do bem e do mal*, de 1886, já tinha feito uso do termo. Para um comentário sobre o inconsciente segundo este filósofo (Lisboa, 2014).

[4] Alguns anos mais tarde, em *O eu e o isso* (publicado pela primeira vez em 1923), Freud afirmará que "a psicanálise não pode pôr a essência do psíquico na consciência, mas é obrigada a ver a consciência como uma qualidade do psíquico, que pode juntar-se a outras qualidades ou estar ausente." (Freud, 2011, p. 11).

[5] Para o antropólogo italiano Ernesto de Martino, a chamada civilização moderna teria nascido, justamente, da superação do pensamento mágico pelo pensamento racional. Do ponto de vista da psicanálise (e não do discurso médico, por exemplo) antes de supor, simplesmente, um valor positivo ao segundo frente a um valor retrógrado do primeiro, poderia se pensar o pensamento mágico enquanto uma resistência ou sintoma (isto é, uma proteção do eu) frente às novidades trazidas pela modernidade e suas formas disruptivas de trabalho, propriedade e sociabilidade. Diz de Martino: "L'alternativa fra 'magia' e 'razionalità' è uno dei grandi temo da cui è nata la civiltà moderna. Questa alternativa há il suo prologo in alcuni motivi del pensiero greco e dela predicazione evangélica, ma si costituice come centro drammatico della civiltà moderna con il passagio dalla magia demonológica ala magia naturale del Rinascimento, com la polemica protestante contro ritualismo cattolico, com la fondazine dele scienze della natura e dei loro metodi, com l'illuminismo e la sua fede nella ragione umana reformatrice, com le varie correnti di pensiero che si legano ala scoperta della dialettica e della ragione storica." (De Martin, 2019a, p. 7).

[6] Talvez a melhor maneira de nomear seja regime arcaico de existência, conforme explicitado por Ernesto De Martini: "Tuttora in Lucania un regime arcaico di esistenza impegna ancora larghi strati sociali, malgrado la civilità moderna. E certamente la precarietà dei beni elementar dela vita, l'incertezza dele prospecttive concernenti il futuro, la pressione eserciata sugli individui de parte di forze naturali e sociali non controllabili, la carenza di forme di assistenza sociale, l'asperezza dela fatica nel quadro di uma economia agrícola arretrata, l'angusta memoria di comportamenti razionali efficaci com cui fronteggiare realisticamente i momenti critici dell'aesistenza constituiscono altrettante condizioni che favoriscono il manternersi delle pratiche magiche." (De Martin, 2019a, p. 89). O pensamento mágico suporia aquilo que se procurará definir como um indivíduo permeável, isto é, cuja presença ou existência "o mundo pode engolir e anular". (De Martino, 2019b, p. 75, tradução livre). Ao contrário, o regime de existência moderno supõe um indivíduo impermeável, opaco e estranhado do meio externo, cuja existência é garantida simultaneamente pela consciência (ou pelo "eu penso") e pela diferenciação, alienação ou estranhamento simbólico-imaginário de si em relação ao mundo externo ou dos objetos.

[7] Podemos supor aqui que Freud se refere às considerações feitas, por exemplo, por Edward Burnett Tylor em *Primitive culture*. Esta obra, publicada pela primeira vez em 1871, consta do catálogo da biblioteca de Freud, sob o número 3477, na seguinte edição: Tylor, Edward B[urnett]: *Primitive culture.* Research into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom. (4th rev. ed.). London: John Murray, 1903, 2 v. Tylor é considerado por muitos o fundador da antropologia cultural e definiu, nesta obra, o conceito de animismo, que desde então pode ser entendido como "a crença em 'seres espirituais' (...) enquanto conotação essencial ou, até mesmo, a denominação (cultura animística) do mais primitivo estágio de evolução cultural." (Agnolin, 2013, p. 37). O catálogo indica ainda que o exemplar de Freud continha marcações nas páginas 108 e 109 do segundo volume. Ao consultar um outro exemplar da mesma edição daquele que supostamente teria sido lido pelo psicanalista, percebe-se que é justamente na página 108 que se inicia o capítulo XIV, intitulado "Animism". É curioso ainda notar que, apesar do inegável interesse do psicanalista no tema, não constam do mesmo catálogo obras como *La prohibition de l'incest et ses origines* (1897) ou *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), de Émile Durkheim; nem *Lectures on the Science of Language* (1866), publicação na qual Max Muller se dedica a examinar o duplo problema da linguagem e da mitologia, "definindo essa última como uma característica 'doença da linguagem' pela qual o símbolo passa a ser simbolizado. (...) A *mitologia* estaria para a *linguagem* como a *doença* para a *sanidade*." (Agnolin, 2013, p. 29, grifos no original) Cf: The Freud Museum. (2004) *Freud's Library: a comprehensive catalogue*. Compiled and edited by J. Keith Davies and Gerhard Fichtner. Londres.

[8] Tomás de Aquino, em seu comentário sobre *De Anima* de Aristóteles, propõe uma distinção entre alma e espírito e, para isso, parte do desejo, conforme abordado por Agostinho de Hipona: "'a carne tem desejos contrários ao espírito' [*caro concupiscit adversus spiritrum*] (...) pois o espírito [*spiritus*] é denominado a parte superior da alma [*anima*], pela qual o homem excede aos animais (Aquino, 2012, Q. II, p. 71). Nesse sentido, o homem, enquanto animal, é composto por *anima*, assim como os demais animais, mas os excede em espírito, recaindo, desta forma, o acento religioso à noção de *spiritus*. É oportuno indicar que o exercício a que se dedica Aquino é, justamente, atualizar a filosofia "pagã" aristotélica ao pensamento cristão, de forma que aqui se opera uma adição agostiniana a uma noção do filósofo grego, cuja síntese, aí sim, será propriamente tomística, e, portanto, teológica. O mesmo, evidentemente, não se pode dizer do conceito de alma (*anima*) em Aristóteles.

[9] Outros autores da antiguidade e do medievo poderiam igualmente ser citados,

como Agostinho de Hipona (em especial *De Trinitate*, X, 4.6) e os comentário de Tomás de Aquino acerca dos escritos de Aristóteles.

[10] A noção própria de ato psíquico é, ela mesma, bastante interessante, e frontalmente oposta à ideia do ato moral humano como ação da vontade deliberada, tema caro a filosofia moral desde pelo menos Tomas de Aquino. Sigmund Freud dá alguns exemplos desses atos: a representação (*Vorstellung*), o sentimento (*Empfindungen/Gefühlen*) e os afetos (*Affekten*). Valeria a pena ainda citar Lacan: "Portanto, não admira que, o ato, na medida em que só existe por ser significante, revele-se apto a sustentar o inconsciente: o fato de ser ato falho que assim se revela bem-sucedido é apenas o corolário disso, e é simplesmente curioso que tenha disso preciso descobri-lo para que o estatuto do ato fosse enfim firmemente distinguido do estatuto do fazer." (Lacan, 2003b, p. 355).

[11] "La réalité est précaire. Et c'est justement dans la mesure où son accès est si précaire que les commandements qui en tracent la voie sont tyranniques." (Lacan, 1986, p. 40; Lacan, 1998, p. 42).

[12] Uma outra forma de pensar esse problema, e que em nada se opõe ao que é dito aqui até então, pode ser encontrada no seminário 11 de Lacan quando ele diz: "Que haja objetos desde o tempo mais precoce da fase neonatal é o de que não há a menor dúvida. *Autoerotisch* não pode absolutamente ter o sentido de desinteresse em relação a eles. Se vocês lerem Freud nesse texto, vocês verão que o segundo tempo, o tempo econômico, consiste justamente nisto, que o segundo *Ich* — o segundo de direito, o segundo em um tempo lógico — e o *Lust-Ich* que ele diz *purifiziert. Lust-Ich* purificado, que se instaura no campo exterior à calota na qual eu designo o primeiro *Real-Ich* da explicação de Freud. O *autoerotisch* consiste nisto — e o próprio Freud o sublinha — que não haveria surgimento dos objetos se não houvesse objetos bons para mim. Ele e o critério do surgimento e da repartição dos objetos. Aqui se constitui então o *Lust-Ich,* e, também, o campo do *Unlust,* do objeto como resto, como estranho. O objeto bom de conhecer, e por isso mesmo, e aquele que se define no campo do *Unlust,* ao passo que os objetos do campo do *Lust-Ich* são amáveis. O *hassen,* com seu laco profundo com o conhecimento, e o outro campo." (Lacan, 1985, p. 181). Na edição da Editora Seuil (1973), esse mesmo trecho se encontra à página 174.

[13] Fica posta aqui uma dúvida: supondo o sistema psíquico em si, divido nos sistemas Cs, Ics e Pcs, a que se refere a "exteriorização" da descarga? Supõe-se que se refira tanto ao corpo (como externo, ainda que contíguo) ao aparelho psíquico e, igualmente, ao meio externo ao corpo.

[14] Vale dizer que estamos ainda em 1915 e, portanto, Freud ainda não havia formulado, ou não estava convencido, do conceito de pulsão de morte.

[15] "Nós descrevemos a situação tal como se mostra no ser humano adulto, no qual o sistema *Pcs*, a rigor, funciona apenas como estágio preliminar da organização mais elevada. O conteúdo e as relações que têm esse sistema durante o desenvolvimento individual, e a significação que lhe cabe nos animais, não devem ser inferidos da nossa descrição, mas sim pesquisados independentemente." (Freud, 2010, p. 95). A teorização genealógica do processo ficará mais explicitamente desenvolvida em outros escritos posteriores, como por exemplo, nessa passagem de *O eu e o isso*: "Bem no início, na primitiva fase oral do indivíduo, investimento objetal e identificação provavelmente não se distinguem um do outro. Só podemos supor que mais tarde os investimentos objetais procedam do Id, que sente como necessidades os impulsos eróticos. O Eu, inicialmente ainda frágil, toma conhecimento dos investimentos objetais, aprova-os ou procura afastá-los mediante o processo da repressão (Freud, 2011, p. 26). O psicanalista retomará ainda esse tema nos capítulos iniciais *de Mal-estar na cultura* (publicado pela primeira vez em 1930).

[16] É interessante notar ainda que nessa tópica não está formulada a instância na qual as demandas "externas" são introjetadas – o super eu – o que talvez possa nos informar da dificuldade de se elaborar um modelo dos atos psíquicos que reconheça a existência do inconsciente e, ao mesmo tempo, possa explicar a relação entre o recalque (subjetivo) e as exigências e interdições vindas da cultura. Se esta fosse uma acomodação de explicação óbvia e intuitiva, a chamada segunda tópica talvez pudesse ter prescindido da primeira. A incidência da Lei no sujeito demandaria mais uma volta da teoria freudiana, e isto merece ser tratado em outra ocasião.

O rizoma de Yuggoth: modular Deleuze

Nelson Job[*]

Resumo

Vamos abordar o campo deleuziano a partir de alguns autores que consideramos precisos em relação à ressonância com a obra de Deleuze, realizando, em seguida, uma crítica a outros autores desse mesmo campo, que consideramos imprecisos, o que nos levará a avaliar como intercessores de Deleuze, como Hume e Nietzsche, podem ser modulados hoje, seja intensificando seus conceitos ou avaliando sua real necessidade. Finalmente, vamos sugerir alguns desdobramentos no campo deleuziano que consideramos relevantes. Para tanto, abordaremos a obra do antropólogo Tim Ingold, a do escritor H. P. Lovecraft, o atual cinema escandinavo, a mística, entre outros temas.

Palavras-chave: Campo deleuziano; Deleuze; Filosofia.

Yuggoth's rhizome: modular Deleuze

Abstract

We will approach the Deleuzian field starting from some authors that we consider precise in relation to the resonance with Deleuze's work, and then perform a critique of other authors in the same field, which we consider imprecise, which will lead us to evaluate how Deleuze's intercessors, such as Hume and Nietzsche, can be modulated today, either by intensifying their concepts or by evaluating the actual necessity for their work. Finally, we will suggest some unfoldings in the Deleuzian field that we consider relevant. To this end, we will address the work of the anthropologist Tim Ingold, the writer H.P. Lovecraft, the current Scandinavian cinema, and mysticism, among other themes.

Keywords: Deleuze; Deleuzian field; Philosophy.

---

[*] Psicólogo formado pela PUC-Rio, doutor em História das Ciências das Técnicas e Epistemologia HCTE/UFRJ, criador do campo conceitual e experimental *transaberes*, autor de livros como *Vórtex: modulações na Unidade Dinâmica e do romance Druam*.

Rizoma de Yuggoth: Deleuze modular

Resumen

A partir de comentarios sobre autores deleuzianos como Massumi y Culp, criticaremos a algunos autores que participan en el campo deleuziano, pero consideramos sus obras imprecisas, en el sentido de Deleuze. A continuación, evaluaremos cómo los intercesores de Deleuze como Hume y Nietzsche pueden modularse hoy, ya sea intensificando sus conceptos o evaluando su necesidad real. Finalmente, sugeriremos algunos desarrollos en el campo deleuziano que consideramos relevantes. Para ello, abordaremos la obra del antropólogo Tim Ingold, la de H. P. Lovecraft, el cine escandinavo actual, la mística, entre otros temas.

Palabras clave: Campo deleuziano; Deleuze; Filosofía.

Nyarlathotep

O estranho veio do Egito, por fim;
Aquele pelos fellahs *adorado.*
Altivo, misterioso e calado,
Vestido em trajes cor de carmesim.
Multidões suas instruções pediam,
Mas esqueciam uma vez ele ido.
Enquanto pelas nações era ouvido:
Feras o adoravam e seguiam.

No mar, um nascimento começou;
Terras espirais de ouro cindiam
O chão, enquanto auroras loucas caíam
Sobre as cidades que o homem levantou.
E, esmagando o que ele mesmo moldou,
Os restos da Terra o Caos soprou.

Continuísmo

Existe, em coisas ancestrais, um traço
Que vai além da forma, algo invertebrado;
Com um éter tênue, indeterminado,

Porém ligado às leis do tempo e espaço.
Um breve sinal de heranças perdidas,
Que os olhos externos jamais atentam,
De dimensões que anos idos sustentam
E que se abrem com chaves escondidas.

Comovo-me ao ver seu toque pousar
Nas fazendas que a montanha moldura,
E trazer à vida formas que duram
Por séculos para além do contar.
Em tal luz sinto não estamos distantes
Da massa de eras que vieram antes.

"Os fungos de Yuggoth"
H. P. Lovecraft

Um problema recorrente para os autores, pensadores, intelectuais e criadores que habitam a obra do filósofo francês Gilles Deleuze, tão contundente e influente, incluindo aqui sua parceria com Félix Guattari (doravante: *campo deleuziano*), se apresenta do seguinte modo: como adquirir proficiência na multiplicidade de conceitos, campos do saber, intercessores e desdobramentos políticos suscitados por ela e ainda cultivar um dos seus temas mais caros, a saber, o *devir*, ou melhor, *uns devires*, sobretudo acerca da crítica ao clichê, não apenas na arte, mas também na vida?

Nosso percurso aqui será comentar alguns dos autores deleuzianos, bem como certos intercessores da obra de Deleuze, e sugerir alguns desdobramentos criativos possíveis do campo deleuziano hoje.

Campo deleuziano

Quando fazemos um passeio pelo campo deleuziano, o mais comum é percebermos autores que fazem uma exegese de sua obra, como Zourabichvili (2016) e Lapoujade (2015) que, à luz da obra deleuziana, podemos considerar uma tarefa menos importante. O grande tributo à sua obra seria – a partir de seus conceitos (entre outras inspirações) e sua

postura diante da Filosofia e de outros saberes – criar novos conceitos. Se Zourabichvili concentrava-se em alocar Deleuze de modo canônico na história da Filosofia, Lapoujade, ao menos, elenca o que chama de "movimentos aberrantes" na obra do filósofo, apesar de estranhamente deixar de mencionar as *ressonâncias não-locais* de Deleuze em sua obra, justamente o que seria uma de suas propostas mais "aberrantes", ainda que elas já estivessem embrionárias em autores como Leibniz e Bergson.

Existem alguns autores que fazem uso dos conceitos deleuzianos supostamente usando-os para fertilizar outros campos: alguns deles o fazem de modo potente, outros de modo brilhante e há os que apenas degeneram os conceitos de Deleuze, usando-os como verniz para reificar velhas ideias. Um dos autores potentes é Andrew Culp (2020) em *Dark Deleuze*, que denuncia a proposta reacionária - no sentido do que se espera de pensadores deleuzianos – de se retornar ao estruturalismo, feita por antropólogos "deleuzianos" como Descola, Kohn, Maniglier e Viveiros de Castro. Culp cita o seguinte trecho de *Nietzsche e a filosofia* de Deleuze (2018), quando este denuncia o estatuto da Filosofia desde Hegel, no intento de mostrar o que tais autores, de fato, fazem: "uma estranha mistura de ontologia e antropologia, de metafísica e humanismo, de teologia e ateísmo" (p. 231). Culp, então, termina sua crítica:

> Nossa conspiração precisa de mais, não apenas saber como o outro se condiciona em relação ao inimigo, ou como eles se devoram uns aos outros; nossa conspiração é um comunismo que quer consumir a carne e o sangue de todo o cosmos (pp. 117-118).

Culp também vai direcionar, com razão, suas críticas a Donna Haraway, por tentar conciliar a identidade com o pensamento de Deleuze. Haraway e seus ciborgues também receberão críticas de outro deleuziano criador, Brian Massumi (2017), quando este propõe, no lugar do "pós-humano", o *mais-que-humano* de Erin Manning. Com isso, ressoando com Deleuze e alguns de seus intercessores, como Bergson e Simondon, e ao invés de legitimar a lógica do "pós", Massumi insistirá na crítica às taxonomias e pensamentos tipológicos em geral, ao enfatizar *o contínuo, o processual e o vital*, apreendendo o ciborgue - segundo Haraway - enquanto "irônicos", fazendo, em contraponto, um elogio ao *brincante*.

Também ressoamos com a crítica de Massumi ao "correlacionalismo" de Quentin Meillasoux e à "Ontologia Orientada ao Objeto" (OOO) de Graham Harman. Segundo Massumi, Deleuze e vários de seus intercessores já produziram rotas alternativas ao pensamento não correlacionalista, desenvolvendo uma metafísica relacional em que coexistem humano e não-humano. O que Massumi propõe de relevante é, mais uma vez, o mais-que-humano no próprio ato de pensar. Já em relação à OOO, que desloca o enfoque do sujeito para o objeto, deixando o tão importante "nós" aparecer apenas de modo genérico e pouco reflexivo, Massumi deixa claro que "é pouco mais que uma produção em massa de falsos problemas filosóficos vestindo velhos conceitos e enigmas em roupas novas e chamativas" (p. 127).

Tim Ingold (2018) vai fazer coro à crítica aos antropólogos estruturalistas supostamente "deleuzianos" de Culp indo direto à fonte: o antropólogo critica a antropologia estrutural de Lévi-Strauss por considerar que a vida social pode ser pensada a partir da troca significativa de signos e símbolos. Segundo Ingold (2022), a vida escapa para além dessas trocas, estendendo suas críticas à semiótica de Pierce, confessando-se um "semiófobo". Nas palavras de Ingold (2015):

> O plano de Lévi-Strauss de elaborar um inventário de todas as sociedades humanas, passadas e presentes, com a visão de estabelecer suas complementaridades e diferenças, é certamente a coisa mais próxima a coletar borboletas já encontrada nos anais da antropologia. Sem surpresa, dada sua ambição, o plano acabou em nada. (p. 335)

Outro autor celebrado pelo campo deleuziano menos crítico e mais afeito a modismos que também recebe críticas contundentes ao longo da obra de Ingold é Bruno Latour. Por exemplo, a "Teoria Ator-Rede" é desconstruída por Ingold (2015) justamente por seus dualismos (nem tão) ocultos: se, de um lado, há uma separação entre atores e suas redes, a própria noção de rede é infeliz, no sentido que a continuidade está mais explícita *ao longo da malha*, e não na ênfase nos "nós da `rede`", como Latour faz. Nesse sentido, substitui-se os "nós" da rede por *emaranhados* de linhas e a rede por malha. O pensamento do "entre", tão recorrente na obra de Deleuze, vai ter em Ingold uma proposta inovadora, quando este propõe substituí-lo por esse *ao longo de*.

No âmbito político, o campo deleuziano vem se alimentando da obra de Toni Negri, incluindo sua série com Michael Hardt. Apesar de Negri ter como "álibi" ter conhecido e trocado com Deleuze e Guattari, não quer dizer que os dois franceses corroborariam com as teses mais recentes do italiano. Apreciamos as críticas que a revista *Tiqqun* (2014) e seu desdobramento, o Comitê Invisível (2015), fazem em relação ao pensamento de Negri. Segundo a *Tiqqun*:

> Mesmo que essa teoria tenha o mérito de romper com a teoria que todos os socialismos e, por extensão, todas as esquerdas, buscam preservar, mesmo se valendo de massacres para tanto – a ficção de uma unidade final da sociedade –, ela oculta duplamente: 1) que a "primeira sociedade" não existe mais, entrou num processo de implosão contínua; 2) que o Partido Imaginário, aquilo que se recompõe como tecido ético além dessa implosão, não é em hipótese alguma *um*, em todo caso, tampouco é unificável numa nova totalidade isolável, a segunda sociedade. É exatamente essa operação que Negri reproduz hoje, de forma atávica, chamando de *multidão*, no singular, qualquer coisa cuja essência é, segundo seus próprios dizeres, uma multiplicidade. Esse tipo de embuste teórico nunca vai ser tão medíocre quanto a finalidade a que se presta: unificar *espetacularmente* em um sujeito o que, a seguir, poderá se apresentar como intelectual orgânico. (pp. 61-62).

Já o Comitê Invisível critica Negri por insistir no processo democrático, especialmente quando este entende que as ditas "revoluções" recentes resultam em algo ético. Ao invés de pensar revoluções democráticas, o Comitê Invisível vai propor *insurreições* e *destituições*, menos na lógica da luta e mais na lógica da superação, entendendo, com razão, que a "luta pela democracia" é justamente a atitude dentro do sistema que ele próprio quer, de modo que esses grupos anônimos convidam a pensar em uma lógica fora do sistema.

Intercessores

Após a crítica às recepções questionáveis feitas pelo campo deleuziano, colocamos agora questões inerentes ao interior da obra deleuziana. A primeira delas em relação a um de seus principais intercessores: Nietzsche. Nos reportamos a uma entrevista quase sempre ignorada de Guattari,

feita por Kuniichi Uno (Kuniichi & Santos, 2016), onde revela ter uma "hostilidade profunda" (p. 68) em relação a Nietzsche, reconhecendo que tem "textos memoráveis" mas tecendo suas críticas principalmente à ambiguidade do termo "força" e o fato do filósofo alemão ser a favor da figura do "chefe" ("*führer*").

É no mínimo curioso notar que, a partir da obra conjunta com Guattari, Deleuze começa a citar menos Nietzsche. De fato, a ontologia em Spinoza já daria conta de muito do que o autor de "Além do Bem e do Mal" propõe. Se levarmos em conta a crítica recorrente de Domenico Losurdo (2009) a Nietzsche, no sentido que este reitera em sua obra certo desprezo ao nivelamento igualitário no discurso moderno, percebemos que as questões levantadas por Guattari encontram ressonância num escopo de crítica que passa ao largo de ser considerada simplesmente leviana.

Deleuze faz algumas aproximações entre Spinoza e Nietzsche ao longo da sua obra, como em *Nietzsche e a filosofia* (Deleuze, 2018) em que é estabelecida uma relação crítica entre *a capacidade de afetar e ser afetado* em Spinoza e *vontade de potência* em Nietzsche, em *Espinosa e o problema da expressão* (Deleuze, 2017) em que Deleuze estabelece uma crítica semelhante a ambos os filósofos em relação ao Bem e o Mal, propondo *o bom e o ruim* e em *Diferença e Repetição* (Deleuze, 2006a), em que são construídas etapas do *ser unívoco* pensado em Duns Scot, afirmado em Spinoza e realizado pelo *eterno retorno* em Nietzsche.

Se quisermos nos desviar de uma possivelmente excessiva influência nietzschiana, podemos recorrer, entre outros, à *mudança sem suporte* proposta por Bergson (2006), em seu artigo seminal "A percepção da mudança", cuja mudança, assim apreendemos, libera o conceito de devir da indesejada imutabilidade da *substância* spinozista, permitindo uma imanência inteiramente da ordem do mutável, sendo que até mesmo no platô "Devir-Intenso, Devir-Animal, Devir-Imperceptível" de *Mil Platôs* (Deleuze & Guattari, 1997a), o conceito de devir ainda foi mantido nesse, digamos, "estágio".

Um autor que costuma ser celebrado junto com Deleuze no campo deleuziano é Michel Foucault. Se, de um lado, a influência de Foucault é inegável em Deleuze, até por ter dedicado um livro e diversas aulas a ele, por outro, é preciso apreender os limites dessa influência foucaultiana.

Ao ser perguntado por Tetsuo Gokawa pelas mortes recentes de Sartre, Barthes, Lévy, Althusser etc., Guattari (Guattari & Gokawa, 2020) responde: "Os grandes intelectuais que você mencionou já não conseguem compreender a realidade social (incluindo Michel Foucault, que hoje praticamente não faz mais intervenções públicas)." (p. 67)

É verdade que Guattari vai desenvolver novas teorias políticas em suas últimas obras, mas é um pequeno texto de Deleuze que vai criar uma crítica mais contundente a Foucault e abrir algumas brechas para se pensar novos modos de insurreição. Trata-se de "*Post-scriptum* sobre as sociedades de controle" (Deleuze, 1996). Nele, Deleuze parte das "sociedades disciplinares" de Foucault que, através da constante vigília "de cima" do panóptico, confina indivíduos em uma série pré-configurada: maternidade - família – escola – caserna – fábrica - hospital e eventual prisão - cemitério. Deleuze coloca que deixamos de ser confinados para constituir uma *sociedade de controle*, em que o indivíduo confinado e moldado é substituído por um indivíduo *endividado* e *modulado*. Já estão ali a denúncia de um mundo em que os computadores serão ferramentas de controle ao determinar quais cartões serão aceitos ou não, a transformação de universidades em empresas, crise das instituições, inaptidão dos sindicatos, um capitalismo que quer vender serviços e comprar ações, a dissipação das fronteiras e a explosão de guetos e favelas. Ao anunciar todos esses problemas, Deleuze apressa-se a afirmar que "Não cabe temer ou esperar, mas buscar novas armas." (p. 220)

Modular Deleuze

Se as observações de Deleuze foram assustadoramente precisas, as questões da sociedade de controle só vieram a se sofisticar. Nesse ponto, o campo deleuziano se beneficiaria ao se alimentar de conceitos como *estado de exceção*, *guerra híbrida* e *guerra cognitiva*, ao invés de requentar conceitos datados ou em estado germinal. Além disso, é preciso atualizar que o controle exercido outrora pelas multinacionais são cada vez mais exercidos pelos grandes fundos de investimento, como BlackRock, Vanguard, State Street e Fidelity. Além de gestar juntas um PIB maior que o dos E.U.A., controlam cerca das 140 maiores empresas do mundo (Rügemer, 2021).

O conceito de estado de exceção vem sendo desenvolvido pelo filósofo italiano Giorgio Agamben (2004), para nós, o autor contemporâneo mais preciso em atualizar algumas ideias foucaultianas, além de contar com uma relativa entrada no campo deleuziano. Segundo ele, no estado de exceção, a política – que deveria ser a mediação entre direito e violência – vem sendo substituída pelo direito, observando que as leis estão cada vez mais fascistas, mesmo comparadas com as leis da época do regime fascista.

A guerra híbrida (Korybko, 2018) evita o uso de armas, em prol da diplomacia, e utiliza robôs, cujos algoritmos têm como objetivo manipular a opinião pública nas redes sociais, e a *cismogênese*, uma estimulação de divisões sociais em que cada lado se define por oposição à outra - as famosas "bolhas" de hoje em dia - com objetivo de, por exemplo, destituir um presidente, contribuindo para a eleição de outro mais disponível a ser controlado por tais grupos financeiros transnacionais. A tática de guerra híbrida foi responsável por diversas "primaveras" e "revoluções coloridas" ao redor do mundo, com características muito semelhantes entre elas. O conceito de guerra híbrida é um tanto sofisticado: a cismogênese, por exemplo, foi cunhada pelo antropólogo Gregory Bateson, que teve relações estreitas com a CIA desde seus primórdios (Atwill, 2015).

A guerra cognitiva (Martins & Ambrosio, 2022) é uma proposta de parceiros da OTAN para transformar cidadãos comuns em armas de guerra – os onipresentes "mínions" – ao manipular suas opiniões políticas por intermédio de algoritmos de redes sociais e afins. Tanto a guerra híbrida quanto a cognitiva possuem seus embriões em estratégias militares norte-americanas, datadas ao menos do início do século XX, chamadas *PsyOps* ou "operações psicológicas", que visam atacar o inimigo sem armas físicas, através da manipulação mental.

Nenhuma dessas duas modalidades de guerra contemporânea tem popularidade no campo deleuziano, mas afeito em usar conceitos foucaultianos e de Negri à exaustão quando o assunto é política. Tal impopularidade encontra uma possível explicação por elas operarem em outro campo semântico, o que explicaria a afinidade maior com o estado de exceção de Agamben.

O tema da política em Deleuze nos leva à sua primeira obra com Guattari: *O anti-Édipo* (Deleuze & Guattari, 2010). Apesar de seu grande

sucesso, já na época de seu lançamento, os próprios autores vão celebrar seu intento do projeto maior intitulado "capitalismo e esquizofrenia", no seu desdobramento: *Mil Platôs*. Se a *esquizoanálise*, prática clínica crítica à psicanálise proposta no primeiro tomo, surge ainda trocando um modelo de inconsciente por outro, a saber, o teatro grego psicanalítico que representa Édipo indefinidamente pela produção fabril esquizoanalítica, é apenas no segundo tomo que surge o conceito que *escapa aos modelos*: o *rizoma* (Deleuze & Guattari, 1995).

Curiosamente, Deleuze já possuía munição o suficiente para criar conceitos que tratassem do psiquismo de modo que estivessem para além dos modelos: a crítica à causa e efeito feita por David Hume em seu *Tratado da natureza humana*, que é tema do primeiro livro de Deleuze (2008), *Empirismo e subjetividade*. Ali já sabemos que a mente é o enlace de memórias que relacionam por hábito a relação de causa e feito, da qual , Hume insiste e Deleuze concorda, não há nenhuma prova, logo, não há substancialidade da mente: *o próprio eu é um hábito*. Deleuze sabe bem que Hume considera a natureza humana menos egoísta e mais parcial o que leva a humanidade a um estado delirante.

Apesar de Hume não ser citado em *O anti-Édipo*, percebe-se sua influência quando é dito que o investimento revolucionário inconsciente da libido substitui pessoas por *linhas de vibração*, por *amores não-figurativos* e isso "só pode ser feito às expensas e em proveito de uma ruptura de causalidade" (p. 500).

Ora, essas noções já bastam para deslegitimar - se não no próprio campo psicanalítico, mas à luz da *filosofia da diferença* de Deleuze - os modelos de aparelho psíquico freudiano, lacaniano, junguiano etc., por serem baseados em relações de causa e feito cujos hábitos são reificados na experiência clínica de seus autores.

Já as críticas esquizoanalíticas ao mito na psicanálise, por descobrir nele as figuras de uma libido subjetiva universal, devem ganhar, hoje, um estatuto mais preciso, estendendo-as ao campo junguiano. O "monomito", que Joseph Campbell conceituou a partir de Jung, possui uma larga aplicação na cultura de massas contemporânea (Ellwood, 1999). A partir de uma ideia universalista de como todos os mitos operam, o monomito de Campbell é usado para criar grandes franquias em Hollywood, como

as várias da *Disney*: *Star Wars*, *Marvel*, *Pixar* etc. Praticamente todos os grandes *blockbusters* de hoje em dia são usados enquanto método pelos manuais de roteiro em Hollywood, desdobrando-se em séries, *best sellers*, histórias em quadrinhos, *games* etc. Isso gera uma espécie de cultivo de narrativa única no *socius*, empobrecendo a experiência de vida e tornando as pessoas previsíveis, facilitando sua subjugação ao controle. Verificaremos alternativas criativas para filmes e outras narrativas monomíticas no item "Arte intensiva" neste artigo.

Ainda em *O anti-Édipo*, suas questões políticas podem ser desdobradas de modo ainda mais consistente se houver uma ressonância com autores anarquistas ou pós-anarquistas contemporâneos. O antropólogo anarquista David Graeber (2016) em seu *Dívida*, vai expressar os aspectos econômicos da obra de Deleuze e Guattari mesmo sem citá-los, trazendo todo o percurso histórico e econômico da ideia de que a *dívida é anterior ao dinheiro* e de como esse fato é utilizado enquanto controle social pelo viés econômico.

Em relação ao capítulo "Selvagens, bárbaros, civilizados" de *O anti-Édipo*, Graeber vai trazer uma esplêndida contribuição em seu livro com o arqueólogo David Wengrow, *The Dawn of Everything* (Graeber e Wengrow, 2021) - um livro-acontecimento que causa trepidações ressoantes às de *Mil Platôs* em sua época -, ao mostrar com dados atuais que a humanidade, em sua maior ocorrência na história foi pacífica, além de legitimar um matriarcado que coexistiu com o patriarcado e que o estado de igualdade foi o mais comum na história. Fazendo as críticas aos limites da fórmula *sociedade contra o Estado* de Pierre Clastres, autor que Graeber considera ingênuo, *The Dawn of Everything* vai mostrar tribos mais anarquistas do que as que Clastres faz sua etnografia e que os líderes de tais sociedades igualitárias abundantes mostravam solidariedade ao abrigar em suas próprias casas os deficientes e mais pobres.

Para que a ressonância de Deleuze com a anarquia seja mais clara, cabe nos dirigirmos à obra de Saul Newman (2005) que, ao aproximar Deleuze da obra do anarquista Max Stirner, vai propor duas operações: a primeira seria retirar da anarquia as noções de que "o Estado é um artifício", o que promove uma ressonância com o Estado imanente de *O anti-Édipo*, o *Urstaat,* e a segunda seria a crítica à ideia de um sujeito "corrompido" pelo Estado, posto que, pela filosofia da diferença de Deleuze, não caberia a conceituação de "sujeito" separado de seu *campo relacional*.

A partir dessas equalizações feitas por Newman, podemos apreender a obra de um anarquista contemporâneo, leitor de *Mil Platôs*, o historiador *sufi* Peter Lamborn Wilson, sobretudo pelo seu pseudônimo Hakim Bey (2001), mais especificamente na obra em que essa ressonância é mais explícita, a sua *TAZ (sigla de Zona Autônoma Temporária, em português)*, pois ela se inspira no conceito de *nomadologia* de *Mil Platôs*.. Nela, não se espera mais a revolução, ao realizar o *levante* da *TAZ* em qualquer ocasião livre, itinerante e sem hierarquia, seja ela um piquenique ou em uma festa auto-organizada. Hakim Bey traz o pragmatismo das microrrevoluções que tanto querem Deleuze e Guattari, de modo que sua TAZ inspirou o movimento de ocupações, as festas *raves* e o movimento *hacker*, para citar exemplos mais óbvios; todos eles, com o tempo, absorvidos em graus variáveis pelo controle, sejam as ocupações pelas guerras híbridas, as *raves* pelo capitalismo e movimento *hacker* pelos modismos. Enquanto isso, Julian Assange é preso por denunciar crimes de guerras... cabe a nós conjurarmos novas TAZ, ainda mais selvagens, livres e, se não invisíveis, ao menos *opacas* (Tiqqun, 2020).

Voltando ao conceito de rizoma, este também vai receber uma inovação por Tim Ingold (2015). O pai de Ingold, Cecil Ingold, foi um grande especialista em fungos. Seu filho vai considerar, com razão, que o rizoma oriundo da botânica é uma apropriação indevida por Deleuze e Guattari, pelo fato de o rizoma ser uma espécie de "clonagem" da Natureza. Um rizoma reproduz-se, criando uma rede de semelhanças. Quando, por exemplo, um rizoma é atacado por fungos, ele pode ser totalmente destruído se o problema não for sanado, contrariando a tão celebrada plasticidade do rizoma de Deleuze e Guattari. É justamente no *micélio fúngico* que Ingold vai encontrar a melhor ressonância conceitual para o conceito filosófico de rizoma.

De fato, os fungos são muito versáteis, evidenciando uma descentralização da ideia de sujeito, sendo um sistema eficaz de transmissão de informação em florestas e são inclusive considerados o maior ser vivo (orgânico) da Terra – mais precisamente, o fungo *Armillaria*, em Oregon, EUA (Sheldrake, 2021).

O rizoma fúngico de Ingold é atravessado por suas linhas – inspiradas pelo pintor Paul Klee, que antes inspirou Deleuze e Guattari –, cujos emaranhados podem substituir os tubérculos do rizoma, que são alternativas consistentes para o conceito de objeto, como mostramos anteriormente.

No entanto, as linhas de Ingold precisam ser mais explicitamente *transduzidas* para as linhas de vibração que surgem brevemente em *O anti-Édipo*. Se essas linhas de Ingold se inspiram na linha expressiva de Klee, que considera que "a linha é ponto que saiu para passear", cabe realçar o quanto Ingold ressoa também com estéticas ao longo do impressionismo e expressionismo de Van Gogh e outros, cabendo a nós aqui expressá-las enquanto pura vibração. Para tanto, é preciso dar mais realce na obra deleuziana a um intercessor vibracional que, se aparece pouco nela, suas aparições ocorrem em momentos-chave: o filósofo e tecnólogo Gilbert Simondon.

A obra de Simondon (2020a) orbita nos temas que apontam o limite do esquema hilemórfico inspirado em Aristóteles, ou seja, do esquema que diz que a forma determina a matéria. Simondon propõe o *processo de individuação*, no sentido que nenhum indivíduo está pronto, sempre se processando, através de uma ressonância interna, que mantém a sempre coletiva *metaestabilidade*, ignorada pelo hilomorfismo. Opondo-se à dialética e inspirando-se na física, Simondon propõe, em seu lugar, a *transdução*, que é, grosso modo, a transmissão e conversão de certo meio energético para outro. No entanto, o filósofo desdobra a transdução, colocando-a como uma operação física, biológica, mental e social, e cuja propagação de vizinhança em vizinhança num determinado campo na tensão pré-individual – de onde emerge o processo de individuação -, será desdobrado em dimensões múltiplas: transdução é invenção, descoberta de novas dimensões. O processo de individuação, segundo ele, se dá por *modulação* (variação de vibrações), que é processual, em oposição à moldagem, que é definitiva: o pré-individual é sem fase e o ser após a individuação é *fasado*, de modo que não é o ser que passa através das fases, *é o ser que devém ser das fases*. *Individuação é modulação*, fases do ser: *devir*, que é transdução do presente.

Deleuze não conheceu a obra completa de Simondon, de modo que o campo deleuziano tem muito o que desdobrar a partir da obra simondoniana. Muito do que trazemos aqui acerca dos conceitos de um leitor de Simondon e ainda mais de Bergson – o já citado Tim Ingold –, realiza parte desse desdobramento; no entanto, queremos intensificar os aspectos modulacionais que os conceitos de Simondon podem operar na obra de Deleuze.

Estamos cientes de que a apresentação acima dos conceitos de Simondon podem parecer por demais intrincada. Esse é o preço a se pagar por se operar uma ontologia para além do aristotelismo; no entanto, uma fórmula *perigosa,* tanto por ser aparentemente simples demais e/ou ecoando certos reducionismos espirituais, mas também por radicalizar um *mundo sem objetos*, também é a proferida por Deleuze (2006b) em suas aulas sobre outro filósofo vibracional, Leibniz, em trecho que comenta sua relação com mais um autor dessa linhagem vibracional da filosofia, Bergson: "o fundo da matéria é vibração e vibração de vibrações. A correspondência com Bergson se revela em todos os níveis, são filosofias muito próximas. *Tudo é vibração*." (p. 256, grifo nosso).

Para trazer mais consistência para a fórmula "tudo é vibração", recorreremos a uma nova interpretação da mecânica quântica, *a interpretação transacional*, proposta por John Cramer e desenvolvida por Milo Wolff, cientes de que Deleuze e Guattari pouco visitaram a mecânica quântica, preferindo a *teoria do caos*, ressoando com seus *fractais*.

Físico oriundo dos estudos do eletromagnetismo, John Cramer propôs que o colapso de onda na mecânica quântica - canonicamente explicado, dentre inúmeras outras interpretações, como uma onda estatística, dando ênfase à ideia de partícula - seja, na verdade, um encontro de uma onda do passado com uma onda do futuro - ressoando, aparentemente sem saber, com o virtual bergsoniano. O físico Milo Wolff (2008), por sua vez, deixa bem claro, a partir de Cramer, que tal interpretação resulta em uma física absolutamente sem partículas, de modo que, por meio dessa interpretação transacional da mecânica quântica de Cramer, *inexistam partículas*; dito de outro modo: *no universo só existem ondas*. O que se apreende pela física dominante enquanto "partículas", seriam, na verdade, ondas esféricas estacionárias, ou seja, *tudo é vibração*.

Se Hume critica as relações de causa e efeito, por sua vez, as linhas de Ingold, as modulações de Simondon e a interpretação transacional da mecânica quântica mostram que todo o mecanicismo que se apresenta no mundo é muito mais uma limitação da percepção, pois tudo opera por ressonância, seja interna, como em Simondon, ou seja por ressonância não-local, como Leibniz e Bergson ajudam Deleuze a conceber.

Agora que verificamos as questões a serem equalizadas acerca da mecânica quântica, o que diríamos acerca do *caos* em Deleuze, algo mais profundo que o próprio *plano de imanência*? Em *O que é a filosofia?*, somos apresentado às três *caoides*, filhas do caos: a filosofia que *conceitua* a partir do caos, a ciência que *explora* o caos e a arte que *emoldura* o caos. Deleuze e Guattari (1992) iniciam a conclusão do livro com a frase "Pedimos somente um pouco de ordem para nos proteger do caos", que pode ser muito mal-entendida. Acerca disso, Franco Berardi (2020) nos esclarece:

> Não devemos sentir medo quando o caos engole a mente (no que inclui a mente social), não devemos nos esforçar para submetê-lo à ordem. Isso não dará certo, porque o caos é o mais forte do que a ordem. O que devemos fazer é tentar nos tornarmos amigos do caos e, no olho do furacão, procurar a ordem mais elevada que ele traz em seu interior.

Mas é preciso ainda dar precisão ao que Berardi chama de "ordem mais elevada", indo além de suas propostas. Se apreendemos, como foi desdobrado anteriormente, que tudo é vibração de vibrações, o caos seria uma espécie de *instância de vibração máxima*, de onde emergem o tempo e o espaço. O caos – que é anterior à filosofia, ciência e arte, logo, anterior ao plano de imanência, pois este é campo de onde parte a filosofia, anterior ao *vácuo quântico*, pois este seria o caos já matematizado, logo, explorado, e anterior ao *invisível*, pois este seria já captável pelo artista -, ao vibrar infinitamente, gerando infinita sutileza adimensional e atemporal, cria a ilusão de imutabilidade, que vibra em tudo ao mesmo tempo, mas "tudo" aqui é adimensional e a simultaneidade é apenas uma ilusão, já que ainda não emergiu o tempo; no entanto, *vibra-se*. Esse *vibra-se* – de onde advirá todas as outras vibrações, cada vez mais lentas, gerando tempos mais apreendidos na *duração* e extensões mais densas, com instâncias cada vez mais localizáveis no eixo cartesiano – possui vibração infinita no caos, que, ao deixá-lo, ou seja, ao vibrar menos, ganha alguma densidade. A vibração que aparenta a imutabilidade, mas é o máximo de vibração, chamamos de *Paradoxo*. Com o Paradoxo associado a uma ontologia vibracional *para além dela mesma, dado os devires mais selvagens*, podemos propor que se abdique mesmo do *atual* e *virtual* bergsonianos e habitemos um puro *intensivo*, posto que até mesmo Bergson, no prefácio ao *seu Matéria e memória* (1999), considera seu sistema:

> claramente dualista. Mas, por outro lado, considera corpo e espírito de tal maneira que espera atenuar muito, quando não suprimir, as dificuldades teóricas que o dualismo sempre provocou e que fazem que, sugerido pela consciência imediata, adotado pelo senso comum, ele seja pouco estimado pelos filósofos. (p. 01)

Caso não se apreenda devidamente o Paradoxo, ou seja, que a vibração infinita gera a ilusão de imutabilidade - como as hélices em giro do ventilador geram a ilusão da presença de um círculo -, provavelmente irão emergir inúmeras ilusões que nomeiam facetas da transcendência, correlacionando esta ao imutável, sem saber que esse aparente imutável vibra – caoticamente – como nunca. A partir do Paradoxo, podemos apreender melhor os aspectos místicos em Deleuze.

Mística deleuziana

O orientador de Deleuze em *Diferença e repetição* foi Maurice de Gandillac, filósofo especialista e tradutor de pensamento medieval, tendo traduzido, entre outros, Pseudo-Dionísio (o Aeropagita) e Nicolau de Cusa (Dosse, 2010). Deleuze (2016) escreve o artigo "Os rincões da imanência" em sua homenagem, mencionando os dois citados e Mestre Eckhart. O jovem Deleuze de vinte e um anos escrevera o artigo "Do Cristo à burguesia", dedicado a Marie-Magdalène Davy, filósofa, teóloga e esotérica, publicado em 1946. No mesmo ano, Deleuze, a pedido de Davy, escreve o prefácio "Matese, ciência e filosofia" para o livro *Estudos sobre a* mathesis *ou anarquia e hierarquia da ciência,* de Johan Malfatti von Montereggio (2012), médico e místico alemão, que escreveu o original em 1845. Nesse prefácio, percebe-se já um Deleuze monista, escrevendo sobre a "unidade na diversidade" (p. 30) e "O êxtase não passa justamente da realização pelo qual o indivíduo se eleva ao nível da espécie" (p. 32). O livro de Montereggio, por sua vez, possui passagens que parecem prefigurar tanto conceitos peculiares acerca do cérebro concebido por Deleuze e Guattari, como o transindividual:

> Como na *mathesis*, onde cada ternário constitui o começo do seguinte e, por isso, cada ternário isolado se torna e dura não somente em si mas também fora de si, no primeiro caso se estabelece o período triádico; no segundo, o tetrádico. (p. 167)

O filósofo inglês Joshua Ramey (2012), em seu livro *The Hermetic Deleuze*, realiza uma recuperação mística em vários intercessores de Deleuze, passando pelos principais, como Bergson (com sua concepção de que o universo é máquina de produzir deuses), Spinoza, mas passando também por Nicolau de Cusa e Plotino – Deleuze (2018) dirá em uma de suas aulas sobre cinema: "Plotino é extraordinário, é um dos maiores filósofos que já existiram." (p. 442) –, para afirmar que "o pensamento sistemático de Deleuze não é totalmente compreendido sem situá-lo na tradição hermética" (p. 08), de onde derivam todos esses intercessores. Para Ramey, as questões de intensidade, de reversão do platonismo e de devir mostram claramente isso.

Ramey não cita Simondon, mas este está a todo o tempo de sua obra remetendo-se à espiritualidade. Poucos dos seus comentadores, os do campo deleuziano inclusos, mencionam isso. Simondon (2020a) vai dizer que a espiritualidade é a significação da coerência de outro e do mesmo numa vida superior: uma relação entre individuado e pré-individual, uma *sinergia*. O pré-individual funda o espiritual no coletivo: "A unidade espiritual está no nexo transdutivo entre ação e emoção; poder-se-ia chamar esse nexo de sabedoria, sob condição de não se entender com isso uma sabedoria humanista." (p. 379). Simondon (2020b) também vai dizer que "a técnica e a religião são herdeiras da magia". (p. 260), "Técnica e religião são contemporâneas uma da outra e, consideradas separadamente, ambas são mais pobres que a magia, da qual saíram." (p. 261)

Entre os autores citados por Deleuze e Guattari em *Mil Platôs* está o antropólogo Carlos Castañeda, que relata seus encontros com o bruxo Don Juan Matus e seu *nagualismo*, cujos componentes ressoam com a ontologia bergsoniana: o tonal (mundo normalmente perceptível) e nagual (mundo sutil) de Don Juan com o atual (o presente do sensório-motor) e virtual (a memória e a consciência) de Bergson, respectivamente.

Também em *Mil platôs*, Deleuze e Guattari (1996) citam a ioga como exemplo de criação de *Corpo sem Órgãos* (CsO). No verbete "Rizoma", acerca das "multiplicidades anômalas, nômades, em devir, de transformação" eles dizem que "do ponto de vista da pragmática, é a bruxaria que as maneja" (p. 221). Finalmente, é em *O que é a filosofia?*, que surge a afirmação sugestiva de que "Pensar é sempre seguir a linha de fuga do voo da bruxa". (p. 239)

Com esses aspectos místicos na obra de Deleuze, *conjuramos* então uma quarta caoide, a *mística*, que *modula* o caos. Certos estamos que a conceituação, a exploração e a emolduração são modos de modulação, no entanto, a modulação da mística é mais ampla, ainda que menos específica. A partir disso, apreenderemos melhor a relação de Deleuze com a obra do escritor norte-americano H. P. Lovecraft.

Arte intensiva

Deleuze e Guattari referem-se a Lovecraft no platô "Devir-Intenso, Devir-Animal, Devir-Imperceptível", sobretudo nos itens "Memórias de um feiticeiro". Apesar de os autores não se referirem a E. Hoffmann Price, ele é o coautor de Lovecraft no conto em questão: "Através dos portais da chave de prata". Lovecraft escreveu outros contos da série "chave de prata", cujo protagonista é sempre Randolph Carter, normalmente associado como seu alter-ego. Price o convidou a escreverem juntos esse último conto da série. A chave de prata é um artefato místico que permite ter acesso a outras dimensões. No caso desse conto, ele abre portais em instâncias cada vez mais amplas. Deleuze e Guattari não colocam dessa forma, mas consideramos preciso dizer que o conto descreve etapas de *desreferencialização*, em outras palavras, Carte(siano)r cria um CsO. No entanto, Carter não tem coragem de abrir o último portal, de desreferencialização absoluta. Atingiria ele o caos ou, em termos místicos, a iluminação? Carter retorna então com o corpo mitigado pela desreferencialização, passando seus dias - numa deliciosa perspicácia de Lovecraft - se fantasiando de guru indiano.

Patricia MacCormack (2013) desdobrará o que estamos chamando aqui de criação de CsO, em etapas, ressoando cada portal com aspectos da obra de Deleuze: modos de animalidade, intensidade, devires, alteração de modos de percepção no sentido do barroco leibziniano, abstrato e finalmente, uma ética.

Se preferimos a modulação à ideia de "portal", é por este remeter para "outro lugar", podendo turvar a experiência de imanência, ou seja, o que se entende por portal é menos uma passagem de um local para outro e mais uma modulação, cuja intensidade pode-se chegar até em variações da vibração ao longo das dimensões.

A questão da criação de CsO em Lovecraft é, no referido conto, abortada em sua última instância. Aqui consideramos o fato de Lovecraft ser considerado um autor de *horror cósmico*. Justamente, o horror apenas se dá em um paradigma do sujeito: "Através dos portais da chave de prata" mostra um sujeito experimentando uma desreferencialização como algo negativo, ainda que haja certo fascínio pelo processo. No âmbito deleuziano, completar todos os portais seria um belo exercício de criação de CsO; mas estamos falando de Lovecraft, um autor do começo do século XX, fascinado e assustado, mas muito ciente das mudanças nas artes, na ciência e na sociedade como um todo, passando por um processo de suavização de seu racismo e conservadorismo depois de seus anos morando em Nova Iorque. O horror cósmico de Lovecraft tem como base a suposta indiferença dos Grandes Antigos – as famosas criaturas presentes em muitos de seus contos – em relação à humanidade, mas cabe uma questão deleuziana: e se a humanidade não for mesmo centro da vida no cosmos e se nos considerarmos, posto a imanência, unívocos aos Grandes Antigos?

No tópico de seu conservadorismo, podemos também realizar mais uma torção em prol de temas deleuzianos: Lovecraft (2022), termina seu conjunto de sonetos de horror cósmico, *Os fungos de Yuggoth*, com o soneto "Continuísmo" (segunda epígrafe deste artigo), tema caro ao autor. Trata-se da ideia de que, mesmo na contemporaneidade, estamos ligados às eras mais remotas. Se, de um lado, essa postura pode remeter-se ao conservadorismo do autor, por outro, pode nos dar elementos para uma concepção imanente de sua obra. Nesse sentido, à luz de uma *Ética*, o exercício lovecraftiano passa a ser, de modo potente, apreender-se enquanto cósmico e (a)temporal.

Lovecraft é uma das maiores influências do terror do século XX e sua influência tende só a aumentar neste novo século, ainda que seu continuísmo desdobre-se também de modo inesperado na literatura contemporânea, com ou sem uma relação direta com o própria obra lovecraftiana – seja em Lourenço Mutarelli, cujos elementos de autoficção passam pelo transindividual, em Gonçalo M. Tavares, que a cada produção de livro faz emergir um novo gênero literário ou em Ana Martins Marques, cujas indagações acerca da *metapoesia*, desdobram-se em uma nova poética.

Passando da literatura ao cinema, a taxonomia inspirada por Peirce e Bergson nos livros de Deleuze sobre a sétima arte, a despeito de sua enorme relevância e influência, padece precisamente disso: ser uma taxonomia. Se propormos, via modulação, abdicarmos do atual e virtual para habitarmos um puro intensivo, para além das *imagem-movimento* e *imagem-tempo* propostas por Deleuze, para dar conta do cinema de ação e do cinema autoral do pós-guerra, respectivamente, cabe também propormos uma *imagem-intensivo*. Se Deleuze (2018) critica o cinema de imagem-movimento do pós-guerra: "os maiores sucessos comerciais sempre passam por aí, mas por aí não passa mais a alma do cinema" (p. 306) -, cabe agora nos atentarmos para obras cinematográficas que habitam um espectro *ao longo das* imagem-movimento e imagem-tempo, posto que Deleuze mesmo coloca o cinema de Hitchcock – cineasta ao longo dos estatutos de pensador e *entertainer* - como *crise da imagem-movimento*.

Se Deleuze vai focar em cineastas que deixam de ser *entertainers* para pensar seu cinema de imagem-tempo, nos perguntamos: quem seriam os cineastas de hoje que cumprem o legado de Hitchcock, não como "mestre do suspense", mas enquanto cineastas que percorrem o espectro de pensador e *entertainer*, fazendo com que possamos apreender as novas imagens-intensivo?

A lista é cada vez mais longa, dado às facilidades tecnológicas que o cinema permite, ainda que o processo de divulgação seja um tanto intrincado para o cinema independente. Vamos apenas elencar alguns exemplos. De modo geral, as obras do roteirista e diretor Charlie Kaufman seguem essa linha: seus roteiros filmados por Spike Jonze, como *Quero ser John Malkovich* (EUA, 1999), por operar uma dobra mental em si mesma, *Adaptação* (EUA, 2002), por operar um meta-roteiro, *Brilho eterno de uma mente sem lembrança* (EUA, 2004), filmado por Michel Gondry, por criticar a neurociência à luz de uma concepção de memória um tanto bergsoniana e seus próprios *Sinédoque, Nova Iorque* (EUA, 2008), em que real e imaginário se coproduzem, e *Estou pensando em acabar com tudo* (EUA, 2020), em que o tempo ganha aspectos também bergsonianos.

Outro *blockbuster* que trouxe uma concepção bergsoniana, agora voltada à temática onírica é *A origem* (EUA, 2010), de Christopher Nolan. Por sua vez, o *body horror* que emerge a partir de um inusitado

agenciamento Cronenberg-McLuhan, fomentou uma nova geração de cineastas que vem concebendo novas estéticas cinematográficas. Nela, destaca-se a diretora francesa Julia Ducournau, que com seu *Raw* (França & Bégica, 2016) trata da questão do canibalismo em um viés mais intimista e *Titane* (França & Bélgica, 2022), que explicita os afetos que passam por certos agenciamentos contemporâneos de humano-máquina.

Já o cinema escandinavo vem cada vez mais trazendo exemplos de imagem-intensivo, sempre com protagonistas femininas fora do lugar-comum. Lars von Trier, com seu *Anticristo* (Dinamarca, 2009), por trazer a imanência de modo brutal na relação conjugal e *Melancholia* (Dinamarca, 2011), pela crítica aos valores ocidentais diante do caos. Mais recentemente, novos filmes vêm trazendo uma peculiar noção de *sobrenatural no natural*, que ressoa com a mística à luz de Deleuze que abordamos aqui, sempre atravessado por devires-animais. Estamos falando de *Quando os animais sonham* (Dinamarca, 2014), de Jonas Alexander Arnby, em que uma licantropa (lobisomem fêmea) é tratada como questão genética, *Thelma* (Dinamarca, 2017), de Joachim Trier, em que uma portadora de telecinese passa por dramas pessoais oriundos de sua habilidade singular, *Border* (Suécia, 2018), de Ali Abasi, em que uma *troll* passa por conflitos éticos por ter que lidar com as convenções humanas e *Lamb* (Suécia, 2022), de Valdimar Jóhannsson, que radicaliza o agenciamento humano-animal.

Todos os elementos de terror e horror que atravessam as obras citadas acima podem ter a sua apreensão inspirada em como Deleuze toma as obras de Kafka, Beckett e Bacon: se você não riu, é porque ainda não as entendeu devidamente.

Ressonâncias

Deleuze é um dos maiores filósofos do século XX. Sua influência e importância vão muito além dos temas que elencamos no escopo deste artigo. Esperamos que seus leitores possam se desviar das armadilhas que o senso comum insiste em infiltrar na obra deleuziana e que o campo deleuziano possa, com isso, ser um pouco mais crítico em suas ressonâncias e criativo no cultivo dos devires que o atravessam.

Referências bibliográficas

Agamben, G. (2004). *Estado de exceção: homo sacer*, II, I. São Paulo: Boitempo editorial. (obra original publicada em 2003)

Atwill, J. (2015). *Gregory Bateson and the Counter-Culture*. Recuperado em 02/09/2022 em: <https://stream.syscoi.com/2019/04/08/gregory-bateson-and-the-counter-culture/>.

Berardi, F. (2020). *Asfixia:* capitalismo financeiro e a insurreição da linguagem. São Paulo: Ubu Editora. (Obra original publicada em 2017)

Bergson, H. (2006). *O Pensamento e o Movente*. (1ª ed.). São Paulo: Martins Fontes. (Obra original publicada em 1934)

Bergson, H. (1999). *Matéria e memória* – ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. (1ª ed.). São Paulo: Martins Fontes. (Obra original publicada em 1896)

Bey, H. (2001). *TAZ:* Zona Autônoma Temporária. São Paulo: Conrad Livros. (Obra original publicada em 1991)

Comitê Invisível. (2015). *Aos nossos amigos*: crise e insurreição. São Paulo: n-1 edições. (Obra original publicada em 2014)

Culp, A. (2020). *Dark Deleuze:* pela morte deste mundo. (1ª ed.). São Paulo: Glac edições. (Obra original publicada em 2016)

Deleuze, G. (2018). *Cine 3*. Verdade y tempo. Potencias de lo falso. Buenos Aires: Cactus.

Deleuze, G. (2018a). *Cinema 1* – A imagem-movimento. (1ª ed.) Rio de Janeiro: Editora. 34. (Obra original publicada em 1983)

Deleuze, G. (1996). *Conversações.* (1ª ed.) Rio de Janeiro: Editora. 34. (Obra original publicada em 1990)

Deleuze, G. (2006a). *Diferença e Repetição*. (2ª ed.). São Paulo: Graal. (Obra original publicada em 1968)

Deleuze, G. (2016). *Dois regimes de loucos*: textos e entrevistas (1975-1995). (1ª ed.) Rio de Janeiro: Editora. 34. (Obra original publicada em 2003)

Deleuze, G. (2008). *Empirismo e subjetividade*: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume. São Paulo: Editora 34. (Obra original publicada em 1953)

Deleuze, G. (2006b). *Exasperación de la filosofia:* el Leibniz de Deleuze. (1ª ed.). Buenos Aires: Cactus.

Deleuze, G. (2017). *Espinosa e o problema da expressão*. (1ª ed.). São Paulo: Editora 34. (Obra original publicada em 1968)

Deleuze, G. (2018). *Nietzsche e a filosofia*. São Paulo: n-1 edições. (Obra original publicada em 1968)

Deleuze, G., & Guattari, F. (1995). *Mil Platôs* – capitalismo e esquizofrenia vol. 1. (1ª ed.). São Paulo: Editora 34 Letras. (Obra original publicada em 1980)

Deleuze, G., & Guattari, F. (1995). *Mil Platôs* – capitalismo e esquizofrenia vol. 1. (1ª ed.). São Paulo: Editora 34 Letras. (Obra original publicada em 1980)

Deleuze, G., & Guattari, F. (1996). *Mil Platôs* – capitalismo e esquizofrenia vol. 3. (1ª ed.). São Paulo: Editora 34 Letras. (Obra original publicada em 1980)

Deleuze, G., & Guattari, F. (1997b). *Mil Platôs* – capitalismo e esquizofrenia vol. 5. (1ª ed.). São Paulo: Editora 34 Letras. (Obra original publicada em 1980)

Deleuze, G., & Guattari, F. (2010). *O anti-Édipo*: capitalismo e esquizofrenia 1. (1ª ed.). São Paulo: Editora 34 Letras. (Obra original publicada em 1972)

Deleuze, G., & Guattari, F. (1992). *O que á a filosofia?* (1ª ed.). São Paulo: Editora 34 Letras. (Obra original publicada em 1991)

Dosse, F. (2010). *Gilles Deleuze & Félix Guattari*: biografia cruzada. Porto Alegre: Artmed. (Obra original publicada em 2007)

Ellwood, R. (1999). *The Politics of Myth*: a Study of C. G. Jung, Mircea Eliade, and Joseph Campbell. New York: State of University of New York.

Graeber, D. (2016). *Dívida*: os primeiros 5.000 anos. São Paulo: Editora Três Estrelas. (Obra original publicada em 2011)

Graeber, D., & Wengrow, D. (2021). *The Dawn of Everything*: A New History of Humanity. Farrar, Straus and Giroux: New York.

Guattari, F., & Kogawa, T. (2020). Entrevista III: 22 de maio de 1981. In Santos, A. (Org.) *Guattari/Kogawa: rádio livre: autonomia: Japão*. (Vol. 1, pp. 61-86). São Paulo: Sobinfluência Edições.

Ingold, T. (2015). *Estar Vivo*: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição. Petrópolis: Vozes. (Obra original publicada em 2011)

Ingold, T. (2018). Anthropology: Why It Matters. Cambridge: Polity Press.

Ingold, T. (2022). *Imagining for Real*: Essays on Creation, Attention and Correspondence. New York: Routledge.

Korybko, A. (2018). *Guerras híbridas*: das revoluções coloridas aos golpes. São Paulo: Editora Expressão Popular. (Obra original publicada em 2015)

Kuniichi, U., & Santos, L. G. (2016). *Guattari*: confrontações. (2016) São Paulo: n-1 edições.

Lapoujade, D. (2015). *Deleuze:* os movimentos aberrantes. São Paulo: n-1 edições. (Obra original publicada em 2014)

Losurdo, D. (2009). *Nietzsche*: o rebelde aristocrata: biografia intelectual e balanço crítico. Rio de Janeiro: Revan. (Obra original publicada em 2002)

Lovecraft, H. P. (2022). Os fungos de Yuggoth. 1ª ed. São Paulo: Editora Sebo Clepsidra. (Obra original publicada em 1943)

MacCormack, P. (2010). Lovecraft through Deleuzio-Guattarian Gates. *Postmodern Culture,* 20(2). Recuperado em 07/09/2022 em: <https://www.pomoculture.org/2013/09/03/lovecraft-through-deleuzio-guattarian-gates/?fbclid=IwAR0r3ETKSEDyRdvVsPPO2pe-woOWMvusKNuehV8tEFA2iAHwXeHAGoXF-iI>.

Massumi, B. (2017). *O que os animais nos ensinam sobre política*. São Paulo: n-1 edições. (Obra original publicada em 2014)

Martins, C. Z., & Ambrosio, G. (2022). Guerra cognitiva: o uso de *PsyOps online* para manipulação da mente humana. Recuperado em 01/09/2022 em: <https://www.conjur.com.br/2022-mai-24/zanin-ambrosio-uso-psyops-online-manipulacao-mente#:~:text=A%20manipula%C3%A7%C3%A3o%20psicol%C3%B3gica%20do%20inimigo,e%20comportamentos%20do%20-p%C3%BAblico%2Dalvo>.

Montereggio, J. M. (2012). Estudos sobre a mathesis ou anarquia e hierarquia da ciência: com uma aplicação especial à medicina. Chapecó: Argos. (Obra original publicada em 1845)

Newman, S. (2005). Guerra ao Estado: o anarquismo de Stirner e Deleuze. *Verve,* 8. Recuperado em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/verve/article/view/5042 em 02/09/22>.

Ramey, J. (2012). The Hermetic Deleuze: Philosophy and Spiritual Order. Durham: Duke University Press.

Rügemer, W. (2021). BlackRock, Vanguard & Co – How the New Capitalist Players Are Acting Against Labour, Environment and International Law and How They Use the Corona-Pandemic. Recuperado em 01/09/2022 em: <https://www.strategic-culture.org/news/2021/04/23/blackrock-vanguard-co-how-new-capitalist-players-acting-against-labour-environment/>.

Sheldrake, M. (2020). A trama da vida: como os fungos constroem o mundo. Editora Fósforo: São Paulo. (Obra original publicada em 2020)

Simondon, G. (2020a). A individuação à luz das noções de forma e de informação. São Paulo: 34 Letras. (Obra original publicada em 1964)

Simondon, G. (2020b). Do modo de existência dos objetos técnicos. Rio de Janeiro: Contraponto Editora. (Obra original publicada em 1958)

Tiqqun. (2014). *Isto não é um programa*. (1ª ed.). São Paulo: Dazibao. (Obra original publicada em 2006)

Tiqqun. (2020). *Tudo deu errado, viva o comunismo!* São Paulo: n-1 edições. (Obra original publicada em 2001)

Wolff, M. (2008). *Schrödinger's Universe*: Einstein, Waves & the Origin of the Natural Laws. Parker: Technocran Press.

Zourabichvili, F. (2016). *Deleuze: uma filosofia do acontecimento*. (1ª ed.). São Paulo: Editora 34. (Obra original publicada em 2004)

MIDIATIZAÇÃO E LINGUAGEM: POESIA, PENSAMENTO E RESISTÊNCIA NA ERA DO CAPITALISMO INFORMATIZADO

Eduardo Francelino de Carvalho[*]

RESUMO

No presente artigo são articuladas ideias de pensadores como Gilles Deleuze, Felix Guattari, Franco Berardi, Michel Hardt e Toni Negri em torno do problema da comunicação e dos dispositivos técnico-informacionais operantes na atualidade, para mostrar de forma suscinta como problematizam, criticam e respondem a alguns problemas levantados nesse domínio. No contexto das sociedades de controle e do Império, o capitalismo funciona, sobretudo, como um operador semiótico que transforma e condiciona profundamente os processos de subjetivação dos indivíduos a partir do trabalho, da linguagem, das relações e dos afetos. Diante disso, em um primeiro momento do texto, será mostrado como a filosofia de Deleuze se compõe em grande medida como uma resistência a esse poder de subjetivação, especialmente no que diz respeito às formas de comunicação mobilizadas por ele e, em um segundo momento, como Franco Berardi, dando continuidade a essa crítica, propõe uma insurreição da linguagem em relação aos efeitos do capitalismo financeiro e informatizado sobre a vida dos indivíduos, evocando uma recusa ou calote poético promovido contra esses dispositivos de poder.

Palavras-chave: Comunicação. Pensamento. Controle. Linguagem. Poesia.

MEDIATIZATION AND LANGUAGE: POETRY, THOUGHT AND RESISTANCE IN THE AGE OF COMPUTERIZED CAPITALISM

ABSTRACT

In this article, ideas from thinkers such as Gilles Deleuze, Felix Guattari, Franco Berardi, Michel Hardt and Toni Negri are articulated around the

[*] Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará – UECE em 2007. Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará – UFC, na área de pesquisa Ética e Filosofia política.

problem of communication and the technical-informational devices operating today, to succinctly show how they problematize, criticize, and respond to some problems raised in this area. In the context of societies of control and the Empire, capitalism works as a semiotic operator that deeply transforms and conditions the processes of subjectivation of individuals based on work, language, relationships, and affections. Therefore, in a first moment of the text, it will be shown how Deleuze's philosophy is composed to a large extent as a resistance to this power of subjectivation, especially with regard to the forms of communication mobilized by it and, in a second moment, as Franco Berardi, continuing this criticism, proposes an insurrection of language in relation to the effects of financial and computerized capitalism on the lives of individuals, evoking a refusal or poetic default promoted against these devices of power.

Keywords: Communication; Thought; Control; Language; Poetry.

Médiatisation et langage: poésie, pensée et résistance à l'ère du capitalisme informatique

Résumé

Dans cet article, les idées de penseurs tels que Gilles Deleuze, Félix Guattari, Franco Berardi, Michel Hardt et Toni Negri sont articulées autour de la problématique de la communication et des dispositifs technico-informationnels en fonctionnement aujourd'hui, pour montrer succinctement comment ils problématisent, critiquent et répondent à certains problèmes soulevés dans ce domaine. Dans le contexte des sociétés de contrôle et de l'Empire, le capitalisme fonctionne avant tout comme un opérateur sémiotique qui transforme et conditionne en profondeur les processus de subjectivation des individus fondés sur le travail, le langage, les relations et les affections. Ainsi, dans un premier temps du texte, il sera montré comment la philosophie de Deleuze se compose en grande partie comme une résistance à ce pouvoir de subjectivation, notamment au regard des formes de communication mobilisées par celui-ci et, dans un second temps, comme Franco Berardi, poursuivant cette critique, propose une insurrection du langage par rapport aux effets du capitalisme financier et informatisé sur la vie des individus, évoquant un refus ou un défaut poétique promu contre ces dispositifs de pouvoir.

Mots clés: Communication; Pensait; Contrôler; Langue; Poésie.

Introdução

Em *Isto não é um manifesto*, publicado no Brasil em 2014, Antonio Negri e Michael Hardt apresentam brevemente alguns aspectos de

quatro novas figuras de subjetividade que teriam sido produzidas graças ao triunfo e à crise do neoliberalismo nas últimas décadas. Temos, segundo os autores, como efeito de uma variedade de fatores econômicos, políticos, militares, tecnológicos e midiáticos, a emergência de indivíduos securitizados, representados, endividados e mediatizados. Essas figuras compõem no seu entender o "terreno social" a que é preciso resistir e se rebelar, bem como o âmbito mesmo em que os combates políticos se desdobram na atualidade.

No presente artigo será traçado um entrecruzamento de ideias que envolvem, sobretudo, processos de formação e aspectos específicos dos dois últimos tipos subjetivos citados: o sujeito endividado, produzido pela "hegemonia das finanças e dos bancos" nos processos econômicos da sociedade e, de maneira mais detida, o mediatizado, criado pelo "controle das informações e das redes de comunicação" (Hardt & Negri, 2014, p. 21) no contexto do Império. Tomando como fonte alguns conceitos, considerações e problemas apresentados por Gilles Deleuze, bem como pelos pensadores italianos Franco Berardi e Maurizio Lazzarato, além dos já citados Michael Hardt e Toni Negri.

A filosofia de Deleuze e Guattari, assim como a de Foucault, reverbera em muito do que esses autores contemporâneos estão a pensar e produzir no terreno da ética e da filosofia política, especialmente no que poderíamos chamar de uma estética da existência, pautada no pensamento sobre as condições de produção de subjetividades e modos de vida, tal como desenvolvida em meio a uma diversidade extremamente rica de conceitos como os de biopolítica, governamentalidade, devir minoritário, multidão, micropolítica e sociedades de controle. Em linhas gerais, esse é o âmbito teórico em que as discussões e ideias apresentadas no decorrer desse texto pretende se desenvolver. Para ressaltar de forma mais precisa um aspecto dessa reverberação invocada, o texto se divide em dois momentos, na tentativa de tratar da crítica à comunicação e aos dispositivos de informação na atualidade.

Em um primeiro momento será mostrado como Deleuze, a partir de alguns aspectos de sua crítica da imagem dogmática do pensamento e dos desdobramentos posteriores que esta produziu em seus trabalhos, fornece elementos fortes para uma avaliação crítica dos dispositivos de

informação, sobretudo no contexto das sociedades de controle. E, em um segundo momento, recorrendo sobretudo às ideias do pensador italiano Franco Berardi, veremos como os fatores midiáticos, linguísticos e financeiros se modulam e articulam na promoção de uma situação de "dívida semiótica" imposta sobre os indivíduos no contexto de um "semiocapitalismo", mostrando como os dois tipos subjetivos, do endividado e do mediatizado – que em certa medida se implicam e envolvem mutuamente – podem ser superados por uma recusa ativa sob a forma de um calote "ético" e "poético" nos dispositivos políticos e semióticos de controle.

Deleuze e o problema da comunicação

Percebe-se, na obra tardia de Gilles Deleuze, em seus livros, conferências e falas públicas dos anos 1980 e início dos 1990, uma frequente (embora um tanto fragmentada e não excessivamente formulada) problematização em torno da questão da comunicação. Existe toda uma dimensão da sua micropolítica, da sua noologia e mesmo da sua concepção de filosofia que invoca a comunicação como problema e objeto de críticas contundentes. O que levantaria a consideração sobre a pertinência desse caráter de seu pensamento para analisar alguns aspectos da nossa contemporaneidade, notadamente marcada pelo desenvolvimento exponencial das tecnologias de comunicação e das possibilidades de informação. Deleuze, nesse período, compreendia que a crise das tecnologias de confinamento das sociedades disciplinares parecia ceder lugar às tecnologias de informação e comunicação que viriam a ser, quanto mais se aprofundasse sua instantaneidade e abrangência, componente fundamental do controle constante que marcaria as formas de dominação nos novos tipos de sociedades emergentes.[1]

Encontramos, por exemplo, em frases que dizem que a linguagem não comunica uma informação, mas dá ordens à vida ou que é preciso criar vacúolos de não comunicação para escapar ao controle (proferidas em diversas ocasiões pelos autores de *Mil Platôs*), indícios de que o que Deleuze e Guattari propõem como elemento privilegiado de sua filosofia, passa por outra esfera que não só problematiza a linguagem e diverge da comunicação, mas se opõe radicalmente a ela: trata-se do pensamento da

diferença, da expressão e da criação, que, na concepção dos filósofos, não comunicam nem informam nada, mas, efetivamente, afetam, contagiam e forçam tanto quanto são produtos de uma violência produzida sobre um estado orgânico e passivo dos corpos e das mentes.

Ao tratar desse tema, vale notar de início que Deleuze não procedia com base em noções universais e puramente abstratas e, tão pouco, "moralizava" conceitos. No sentido de que não se pode facilmente reduzir à oposição grosseira e "maniqueísta" um conceito em geral a outro. Não se toma um conceito puramente negativo e outro puramente positivo no contexto de suas abordagens filosóficas, como se houvesse uma noção universal e negativa de comunicação que se oporia a uma noção universal e positiva de criação, por exemplo. A noções de comunicação ora aparece enquanto objeto de crítica, ora é invocada para desenvolver à exposição de seus conceitos de maneira propositiva, como no caso das comunicações aberrantes em *Diferença e Repetição*.

Neste artigo, no entanto, para apresentar e desenvolver o argumento, o sentido do termo comunicação que será tomado é o "negativo". Trata-se da comunicação como dispositivo de controle e instrumento de poder dos aparelhos de Estado e do Capital; que atua para normalizar, restringir, cercear e produzir formas específicas de relação e existência no interior desse sistema. Uma vez que, nas palavras de Deleuze (1992), "é o dinheiro que reina mais além, é ele que comunica" (p. 192), e não as inteligências neutras e puras que se valem livremente da linguagem, imunes a esse condicionante prévio que é perpassado por relações de poder. Trata-se aqui da comunicação associada à "informação morta", como dizem Hardt e Negri, ao invocar essa expressão para se referir à linguagem entranhada de burocracia e paralisada nas máquinas produtivas do trabalho morto do capitalismo (Hardt & Negri 2014).

Em entrevista concedida a Negri em 1990, que seria publicada no Livro *Conversações* sob o título "Controle e Devir", Deleuze indica que não parece possível que o advento de uma sociedade baseada na "organização transversal de indivíduos livres" seja possível simplesmente através da tomada de posse efetiva das formas de comunicação pelas minorias, uma vez que, segundo o filósofo: "talvez a fala, a comunicação, estejam apodrecidas. Estão inteiramente penetradas pelo dinheiro: não

por acidente, mas por natureza." E, em seguida, completa: "É preciso um desvio da fala. Criar foi sempre coisa distinta de comunicar" (Deleuze, 1992, p. 217). Esse desvio de fala como advento de uma língua menor no interior da própria língua hegemônica é algo que permeia grande parte do pensamento do filósofo.

De modo complementar, podemos entender o entremear profundo entre poder, linguagem e imagem ao considerarmos, por exemplo, a ideia de Negri e Hardt (2001) de que é o Império mesmo que se sustenta sobre a comunicação. Para os autores ele se ergue em meio a transição para uma economia da informação, onde o trabalho se torna cognitivo, imaterial, marcado pela informatização da produção e pelo domínio sobre os afetos. Nesse contexto os meios de comunicação subordinam a própria soberania política e não o inverso. (Hardt & Negri, 2001). O trabalhador no Império já não é exatamente um alienado como o operário industrial do século passado: enquanto este tinha sua consciência fraturada, fendida, aquele – o trabalhador cognitivo e mediatizado – tem a sua consciência radicalmente absorvida nos meios informáticos. A atenção, ao mesmo tempo que se dispersa em uma quantidade de informações fragmentadas, se mantem sempre mobilizada, sempre requisitada por um processo produtivo de valor, mesmo fora do expediente de trabalho, uma vez que os dispositivos de controle em rede hiper conectada estão cada vez mais entranhados em nosso cotidiano: "com o *smartphone* e as conexões *wireless*, você pode ir a qualquer lugar e continuar ocupado, o que significa que você continuará trabalhando onde for. A mediatização é o fator principal das divisões cada vez mais indistintas entre trabalho e vida" (Hardt & Negri, 2014, p. 29).

Filosofia e comunicação

Em *O que é a filosofia?*, Deleuze e Guattari defendem que, ao contrário do que propõe uma das tendências mais fortes da contemporaneidade, a filosofia não pode ser entendida e muito menos definida enquanto uma forma de comunicação, ainda que uma forma privilegiada, como tão pouco poderia ser definida essencialmente como sendo reflexão ou contemplação. Nesse livro eles desenvolvem sua conhecida tese de que

a filosofia, enquanto ação de pensamento é criação e, especificamente (diferindo de outros modos de pensamento como a ciência e a arte) criação de conceitos. Em vez da reflexão, a criação de conceitos assume o modo de funcionamento de um "construcionismo" e, em oposição à comunicação, o pensamento criador de conceitos se apresenta como uma expressão, um expressionismo propriamente filosófico onde encontramos um *Outrem*, como expressão de um mundo possível (Deleuze, 1992). Com efeito "a filosofia não encontra nenhum refúgio último na comunicação, que não trabalha em potência a não ser de opiniões, para criar o 'consenso' e não o conceito" (Deleuze & Guattari, 2010, pp. 12-13), dirão os filósofos.

Neste contexto verifica-se, por exemplo, uma tentativa presente em autores como Habermas e Richard Rorty de aproximar decisivamente a Filosofia da Comunicação. Mas nem a noção de "consenso" por parte do primeiro, nem as "regras" de uma conversa democrática universal, no caso do segundo, apesar de todos os esforços, conseguem, segundo Deleuze (2006), produzir um conceito "verdadeiramente crítico" de comunicação. Para se compreender a extensão dessa crítica que Deleuze faz à noção de comunicação em seus últimos textos, mesmo à filosofia da comunicação, seria oportuno remeter aos estudo que empreendeu sobre a imagem do pensamento ainda em seus livros *Nietzsche e a filosofia,* de 1962, *Proust e os signos,* de 1964 e, sobretudo, em *Diferença e Repetição,* de 1968.

É nesta obra difícil e importante que podemos compreender já os elementos que explicam sua crítica à comunicação como domínio do consenso, como domínio sufocante que se associa ao âmbito da opinião na sociedade e ao elemento da recognição no intelecto. Aspectos que restringem a possibilidade do pensamento enquanto criação, reduzindo-o a uma plena sujeição ao domínio da representação. Neste livro, Deleuze nos apresenta um esforço no sentido de encontrar as condições de superação desse domínio, a partir da possibilidade de se pensar a repetição pura e a diferença em si mesma, não mais relativa as formas em que a representação a esquarteja ou exorciza: a identidade no conceito, a oposição no predicado, a analogia no juízo e a semelhança no objeto.

Dessa orientação por uma filosofia da diferença Deleuze desenvolve de maneira original e consistente uma noologia, ou seja, uma teoria da imagem do pensamento, bem como uma ética e uma filosofia política

que assumem de forma radical as consequências das prerrogativas dessa posição filosófica, sob a forma de uma filosofia da pura imanência. De modo bastante simplificado, poderia se dizer que pensar a diferença seria o limite transcendental do pensamento, onde este encontra o impensado em si mesmo e assume as condições para se tornar criação de si mesmo. O pensamento da diferença seria a chave para se compreender uma gênese do próprio pensamento. E isso só pode se dar no nível de um "involuntarismo" do próprio pensamento, no sentido de que não é na alçada de uma livre decisão de pensar que o pensamento cria e se cria, não é a partir de uma afinidade pretensamente natural entre o pensamento e o verdadeiro que a criação se produz, mas antes diante de uma violência que se imprime sobre as faculdades e que se distribui, a maneira de um curto-circuito ou uma corrente quebrada, de uma para a outra:

> Tanto quanto só há pensamento involuntário, suscitado, coagido no pensamento, com mais forte razão é absolutamente necessário que ele nasça por arrombamento, do fortuito no mundo. O que é primeiro no pensamento é o arrombamento, a violência, é o inimigo, e nada supõe a Filosofia; tudo parte de uma misossofia. (Deleuze, 1988, p. 230).

É pelo contato sem mediação com um signo sensível que provoca, violenta e força a sensibilidade até o seu limite, que a possibilidade do pensamento está posta. É um sensível que não reporta de imediato a uma memória, a uma imaginação, a um reconhecimento do objeto percebido, mas antes a um estranhamento, uma perturbação e um choque. Esse contato não se dá, portanto, sob as restrições de uma comunicação controlada, mas pelo efetivo descontrole de uma comunicação aberrante no próprio tecida da realidade, no acontecer de uma experiencia real. A sensibilidade é forçada pela intensidade de um signo sensível através de um encontro, de um afeto. A intensidade afeta a sensibilidade que por sua vez força a memória involuntária e o pensamento: "é sempre através de uma intensidade que o pensamento nos advém", (Deleuze, 1988, p. 239). O signo abre a percepção para diferenças espaço-temporais, para mundos diversos e para sentidos que se distribuem no decurso da aparição e interpretação dos próprios signos. Não passam, portanto, por significados convencionais e convenientes às determinações dos poderes

dados em nível explicito e convencional. É um "aprendizado obscuro" que se dá a partir do momento em que a percepção se volta mais para as singularidades e diferenças do que para os significados e definições, mais para as forças e intensidades do que para as formas e objetos:

> Passamos ao largo dos mais belos encontros, nos esquivando dos imperativos que deles emanam: ao aprofundamento dos encontros, preferimos a facilidade das recognições, e assim que experimentamos o prazer de uma impressão, como o esplendor de um signo, só sabemos dizer "ora, ora, ora", o que vem a dar no mesmo que "bravo! Bravo! Bravo!", expressões que manifestam nossa homenagem ao objeto (Deleuze, 2003, p. 26).

Nesse interim, a comunicação dos significados objetivos são somente uma dimenção da experiencia e apenas a menos importante no que diz respeito ao apredizado e criação do novo. Seja este novo um conceito, uma obra de arte, uma função cientifica; seja a fabulação política de um povo que ainda falta, de um comum, de modos existencias singulares e potentes etc.

No interior dessa compreensão o adversário direto do pensamento não é o erro, como insiste a filosofia baseada em uma imagem dogmática do pensamento, não é tanto a mentira ou a notícia falsa enquanto erro o grande problema, mas a baixeza que as envolve. O erro nada mais é do que uma repartição equivoca dos elementos da representação, uma recognição malsucedida. Confusão entre percepção e concepção mental do objeto, por exemplo, um mero desvio no reconhecimento dele. Mas em todo caso algo que pode ser corrigido, superado, evitado com a aplicação eficaz de uma lógica metódica e obstinada. É possível que a besteira, a bobagem e a baixeza que se instalam na linguagem, ainda que no interior de uma proposição perfeitamente verdadeira, sejam mais perniciosas para o pensamento. Segundo Deleuze (1988), "o que alguém diz nunca está errado, não é que esteja errado, é que é besteira ou não tem nenhum interesse" e "do que se morre atualmente não é de interferências, mas de proposições que não tem o menor interesse" (p. 162). Poderíamos dizer também, de falas que não trazem nenhum sentido novo, necessário, útil, que não abrem nenhum possível e que são simples bobagens ou idiotices carregadas de pura baixeza, de puro veneno e desejo de apequenar, entravar, adoecer etc. Algo que

inunda não só as conversações corriqueiras, mas também os espaços de circulação de informação midiáticos, cada vez mais presentes e integrados em nosso cotidiano.

Ao tratar do sujeito mediatizado, Negri e Hardt (2014) relembram que em grande medida prevaleceu a ideia de que a ação política de resistência era sufocada e bloqueada por uma forma de domínio da mídia pelos poderes sensores, que impediam a livre expressão, o acesso aos meios de comunicação e a quantidade necessária de informação. Embora o silenciamento e o cerceamento ao acesso irrestrito à informação muitas vezes de forma repressiva é um fato que de maneira alguma deva ser negligenciado, caberia considerar também de forma séria e consistente também o problema oposto, sobretudo nos tempos atuais, do excesso de informação e suas consequências.

As forças repressivas, dirão Hardt e Negri fazendo eco a Deleuze, antes forçam as pessoas a se exprimirem do que as impede. O problema é enfrentar o excesso de fala, que nos tira da solidão e do silêncio, condições de se ter algo "raro ou rarefeito" a dizer. Deleuze não é um defensor do espontaneísmo, embora a criação se dê em uma velocidade infinita, as respostas imediatas e "rápidas" raramente são criadoras. É o que relembra ao invocar o problema do reconhecimento sensório motor em Bergson e a descrição infinita envolvidas em um "reconhecimento atento", demorado, silencioso, que nos permite fraturar as formas, fender os objetos, as palavras e as coisas em sua imagem representativa, quebrando o prolongamento sensório-motor da ação e conduzindo ao acesso de imagens diretas do tempo e do pensamento. É desse modo que a solidão e o silêncio, a experimentação, a ruminação, a travessia do deserto, o contato direto e demorado com um problema nos dá mais chance de trazer à luz um sentido, uma resposta nova.

No contexto das sociedades de controle, a comunicação parece assumir a reunião de todas essas dimensões: da besteira, da recognição, dos significados formalizados, dos valores correntes, da representação etc. como aquilo que se opõe de maneira radical à criação. Sendo o meio pelo qual os possíveis se restringem e endurecem, as identidades se cristalizam, as percepções e opiniões se solidificam encurralando as alternativas desviantes, constituindo verdadeiras impossibilidades. Mas ocorre que é

entre impossibilidades que as chances de criação se agitam, "a criação se faz em gargalos de estrangulamento" (Deleuze, 1992, p, 167). E não no ambiente "livre" mas perfeitamente controlado dos espaços abertos e das redes de comunicação produzidas, assumidas e assimiladas pelas corporações capitalistas promotoras diretas das verdades e valores da democracia representativa neoliberal.

Poesia e calote semiótico

Na esteira de muitas dessas ideias apresentadas por Deleuze, o pensador italiano Franco Berardi nos mostra como a linguagem e os significados mobilizados pela comunicação no contexto do capitalismo informatizado restringem nossa realidade a um aparato semiótico, simbólico e linguístico do qual nos tornamos tributários, aos quais estamos submetidos como que em uma relação de dívida, de modo que os excessos dos sentidos, a poesia, os devires da linguagem, são sempre expulsos do nível comunicativo ordinário em nome de uma espécie de financeirização generalizada da linguagem. De modo que Berardi nos convida, como atitude política ou micropolítica, cometer um efetivo "calote" nessa economia opressiva.

De maneira bem-humorada, Berardi (2020) nos lembra que, provavelmente, com exceção do autor de a *Terra Devastada*, T.S Eliot (que trabalhava no Lloyds Bank), os grandes poetas em geral foram pobres demais para serem investidores da bolsa; para ilustrar o que é evidente: que não é nada intuitivo associar o âmbito do capital financeiro ao da poesia. Mas em seu livro, *Asfixia: capitalismo financeiro e insurreição da linguagem*, publicado no Brasil em 2020, Berardi levanta uma série de aspectos interessantes que aproximam e confrontam de modo singular esses dois domínios: poesia e capitalismo, mais precisamente a linguagem excessiva da poesia e os efeitos destruidores do capitalismo financeiro e midiatizado. Passaremos a seguir brevemente por alguns desses aspectos.

A princípio vale notar que a linguagem e o dinheiro têm em comum o fato de não serem *nada* em "si mesmos", mas disporem da capacidade de pôr tudo em movimento! São símbolos, convenções, emissão de voz que mobilizam de fato ações concretas que transformam as coisas

do mundo. (Berardi, 2020). Outra semelhança apontada pelo autor é que, na modernidade, ambos, linguagem e dinheiro, conheceram um deslocamento decisivo em relação ao limite que os lastreava e continha. Com a poesia, sobretudo a partir das inspirações e experimentações acumuladas em torno do simbolismo, a linguagem se liberou do referencial "do mundo concreto" e o dinheiro, a partir da liberação do dólar em relação ao padrão ouro, liberou-se também do correspondente objetivo (mercadoria). Essa reconfiguração apontoaria tanto em um como no outro para uma automação autorreferente marcada pela capacidade de produzir e destruir o "real", de postular os modos de relação a partir do qual habitamos o mundo e vivemos nossas vidas. Com efeito, a desreferencialização "[...] marca das experimentações poéticas e artísticas do século XX, tem algo a ver com a transformação ocorrida nas últimas décadas na relação entre trocas econômicas e monetárias" (Berardi, 2020, p. 30). Quando, em 1972, Richard Nixon rompeu com os acordos de Bretton Woods, o dólar perdeu como referência à realidade e seu valor "[...] seria dali em diante decidido por um ato de linguagem." O que impulsionou a predominância do capitalismo financeiro, cujas dinâmicas se libertaram enquanto tais do referente da realidade.

Como nos mostra Maurizio Lazzarato (2017), com esse processo de desreferencialização e o advento da hegemonia do neoliberalismo que acompanha, o capitalismo financeiro não liberou o mercado, seu suposto poder de autorregulação, mas de maneira muito mais significativa, liberou "seu movimento imanente de desequilíbrio permanente e sua busca sistemática de assimetrias e de desigualdades, que são as condições de sua valorização, quer dizer, da apropriação e da expropriação da produção social, que constituem suas verdadeiras finalidades". (p. 130).

O capitalismo se vale de dispositivos linguísticos embora não seja ele mesmo linguístico, ele é um operador semiótico, um "semiocapitalismo" que produz e distribui signos operantes dentro das determinações maleáveis e desterritorializantes de sua axiomática.[2] Para Lazzarato (2017) "os fluxos de signos (a moeda, os logaritmos, os diagramas e as equações) agem diretamente sobre os fluxos materiais, sem passar pela significação, pela referência, pela denotação" (p. 22). São semióticas a-ssignificantes e

trabalham em nível maquínico, que integram os indivíduos em um tipo singular de servidão, onde os aspectos propriamente volitivos e subjetivos não participam livremente.

Mas diante de tudo isso, Berardi apresenta a interessante tese de que a linguagem, provocada ao seu nível *poético,* guarda uma potência de contra efetuação em relação aos axiomas introduzidos pelo capital. Se arriscarmos a fatídica e aparentemente inábil questão: o que pode a poesia contra o mundo capitalista? Contra o mundo automatizado, financeirizado, informatizado, contra a existência endividada, securitizada, administrada, asfixiante produzida por esse sistema? Berardi indica como resposta que, talvez esteja na poesia, na linguagem enquanto "excesso sensorial" não automatizado, um "excesso de transações semióticas" que está nas condições de "reativar a respiração", de liberar a possibilidade de dar folego a um efetivo calote na dívida semiótica que nos encurrala.

Certamente não é só em termos financeiros que se sustem a dívida, Berardi se refere a um "endividamento simbólico" e, também, a uma espécie de compromisso firmado em torno de uma normalização generalizada do real (ainda que tal normalização comporte graus de variedade e modulação), que abrange nossa vida psíquica, social, afetiva, cultural; perante a qual devemos responder como tributários. Dívida para com as formas de verdade no discurso, as formas semiológicas e linguísticas, os regimes de imagem e de signos submetidos à lógica da informação; as formações de memória, de sentido, de ação e experiência submetidos a contenção opressiva de uma espécie de "realismo capitalista" para usar a expressão de um importante interlocutor do pensador italiano, o inglês Mark Fischer.[3] Tem-se todo um grosso aparato de juízo e controle que esgotam as capacidades de mobilização, ação, conjunção, em suma de respiração e conspiração dentro de seus circuitos.

Esse calote semiótico efetivado na linguagem poética corresponde a uma liberação dos processos de subjetivação na economia financeirizada e midiatizada, por meio de uma emancipação da linguagem e sobretudo dos afetos e pensamentos que a acompanham e potencializam, multiplicando as formas de troca e de produção de sentido:

> O calote não é apenas a recusa de pagar os custos das crises econômicas provocadas pela classe financeira, mas também a rejeição da dívida simbólica corporificada na normalização psíquica e cultural da vida diária [...][...]o calote social representa a rejeição da lista de prioridades que o conformismo capitalista impôs a sociedade (Berardi, 2020, p. 20).

Como nos diz Lazzarato (2017), se insistirmos em um possível diálogo entre os autores: "não é dobrando-nos às injunções de reembolso da dívida que nós podemos nos liberar dela. Não é por um ato de pagamento, mas por um ato político, por uma recusa que podemos romper a relação de dominação da dívida" (p. 84). A dívida constitui-se como uma forma de governamentalidade que abrange as variadas dimensões da vida, por isso sua quitação, seu suposto reembolso ou seu calote não poderiam se dar em um nível apenas econômico. O capitalismo impõe seus axiomas e os faz circular em circuitos comunicativos que abrangem as várias dimensões dos conjuntos numeráveis, reduzidos aos modelos que impõe. De modo que é aquele corpo que não se restringe a inclusão numérica, que desvia do modelo e atravessa a normalização axiomática do capital sem se deixar capturar, que está em condições efetivas de recusar essa dívida. Trata-se do devir minoritário, da potência do não numerável.

Não cabe aqui demasiadas explanações para ancorar uma definição rigorosa do que seja poesia, por hora basta a orientação por meio da própria apresentação de Berardi (2020) no contexto estrito em que procura desenvolver seu argumento, uma definição segundo ele mesmo "arbitrária e ilícita" (p. 14): Poesia, diz o autor, "[...] é a linguagem não transacional, o retorno da hermenêutica infinita e a volta do corpo sensorial da linguagem [...]"(p. 110) e "[...] falo em poesia aqui como um excesso de linguagem, como uma ferramenta oculta que nos permite mudar de um paradigma a outro" (p. 111). E, ainda,

> [...] chamamos "poesia" a concatenação semiótica que excede a esfera das trocas e a correspondência codificada do significante e do significado; a concatenação semiótica que cria novas rotas de significação e abre caminho para reativar o elo entre sensibilidade e tempo, já que sensibilidade é o que possibilita a singularidade da enunciação e a singularidade da compreensão de um enunciado não codificado". (p. 118).

Certamente, a poesia aqui não assume os contornos de um ofício especializado atribuído a literatos e doutores, mas se volta para um uso autônomo e heterogêneo no que diz respeito a partilha da linguagem, das visibilidades e da sensibilidade. Para Berardi (2020), a poesia funciona como a linguagem de um movimento insurrecto que introduziria um novo ritornelo capaz de conduzir à "separação entre as forças psíquicas da sociedade e o ritmo padronizado das relações compulsória de competição-consumo" (p. 119). É o que permitirá dar autonomia em relação a tal padronização dos modos de vida em sua variedade, a poesia enquanto criação de enunciados e visibilidades livres dos esquemas de redundância e irrelevância que abundam nosso espaço perceptivo, psíquico, corporal.

Nada autoriza a precipitação de acusar o autor de uma estetização ingênua da luta política. A importância decisiva dada a linguagem e ao que chama de poética se impõe, porque situa essa ação na experimentação direta com a realidade, que sempre passa pelo sentir e pelo perceber, pelo ouvir e pelo falar, por uma estética, portanto. A linguagem tornada poética ultrapassa seu uso empírico e se torna um acontecimento no interior da própria linguagem, confrontando seu limite, e é por meio do acontecimento que a política começa. É o acontecimento que faz a ação política se tornar criadora ao fissurar os limites de possibilidade dados e realizar o impossível a partir de uma nova distribuição de possíveis. Como nos mostra Lapoujade (2015) ao tratar das contribuições de Deleuze e Guattari:

> Se toda política começa com a estética, não é de modo algum em virtude de uma estetização da política ou de uma politização da estética, mas porque tudo começa com ver e falar; é porque a estética, em Deleuze, é o que nos leva de volta para as condições da experiência, sob a dupla garra do visível e do enunciável [...] [...] a política começa quando um acontecimento vem "fender as palavras e as coisas", isto é quando afasta as garras que constituem a forma de interioridade da mônada. Ver e falar deixam de ser exercícios empíricos e de preencher sua função social preestabelecida. Eles são submetidos a um uso transcendental, ou "menor", que os faz atingir o indizível do dizível, o invisível do visível. (p. 280).

E é com essa linguagem fendida, excessiva, aberrante, e mesmo com os silêncios que comporta e nos quais se forma, que se possui a condição de fazer frente à linguagem endividada, carcomida por clichês, apodrecida

pelo dinheiro, como certa linguagem informacional que produz uma condição monádica e niilista que restringe em uma circularidade ou redundância ostensiva as potencias do ouvir, do ver e do falar; de modo que todos remontam circularmente uns aos outros, sem que os circuitos de comunicação se fissurem, curto-circuitem e os "vacúolos de não comunicação" se produzam. Tal padronização atua na base do conformismo atual que sustenta a incontestabilidade da economia capitalista como uma fé dogmática, como um operador discreto que modula tudo, que trabalha as formações sociais e subjetivas por dentro.

Conspiração

A conspiração, o respirar junto, está destinada ao fracasso! É a conclusão a que chega Berardi em *Asfixia*. A empatia, a sensibilidade como capacidade de acessar o outro em suas singularidades não comunicantes, prerrogativas para uma existência conspiratória, se tornaram um "fardo e uma desvantagem" na sociedade da competição plena e da brutalidade crônica. O ritmo mesmo que o autor imprime a seu livro é o ritmo de uma respiração, a respiração como estilo, com suas repetições as vezes estranhamente idênticas, cacofonias, com momentos de folego amplo e de resfolegar asmático (mal de que o autor sofre e relata). É diante do fracasso eminente da respiração que declara "...estou tentando deslocar o campo da busca vibracional, movê-lo da conspiração social para a expiração cósmica, para a dissolução do individual (eu) em meio à dimensão cósmica do nada". (Berardi, 2020, p. 238). Na atmosfera sufocante em que chegamos, propõe reencontrar a poesia como respiração, mas atentando para o fato de que "a poesia deve preparar nossos pulmões para que respirem o ritmo da morte", uma vez que:

> A respiração está destinada ao fracasso na esfera social (a esfera da conspiração) de hoje. As pessoas sentem essa impossibilidade e tendem a ser egoístas e cínicas e, como consequência, a sentirem depressão e autodesprezo. Como a solidariedade foi anulada, tudo o que sobrou foi a vingança [...] (Berardi, 2020, p. 238).

Em textos e entrevistas mais recentes o autor aponta a ascensão dos populismos de direita que caracterizam a ascensão de governos do tipo

Bolsonaro e Trump como uma espécie de novo fascismo, cuja verdade profunda sobre o qual se consolida é o próprio sentimento de impotência que domina os homens e a raiva que dela se origina, impotência mascarada pela exaltação da "potência" ou do poder que lhes resta: poder da "violência, do trabalho, da concorrência". E ressalta que diante das iminentes destruições que nos assombram a saída talvez passe por um ascetismo informático, uma desaceleração e uma busca pela frugalidade na existência cotidiana e concreta.[4]

É provável que tais práticas possam favorecer o calote semiótico que visa destituir a padronização, a subsunção e a subjugação das subjetividades e dos fluxos sociais aos automatismos tecnolinguísticos promovidos pelo capital financeiro que submeteu a linguagem e o afeto à sua racionalidade própria, e ao efeito paradoxalmente caótico que essa racionalidade produz.

Esse automatismo tecnolinguístico, aliado "às obrigações financeiras, necessidades sociais e invasão psicomidiáticas" (Berardi, 2020, p. 19) possui o efeito de transformar tanto quanto possível o corpo social em uma espécie de enxame, uma espécie de "organismo coletivo cujo comportamento é dirigido de forma automática por interfaces conectivas". (Berardi, 2020, p. 18). A noção de enxame complementaria a de rede, se entendermos esta como um tipo de pluralidade abrangendo humanos e máquinas que operam juntos, interconectados, para realizar atividades especificas. O comportamento de enxame seria efeito do excesso de atividades interconectadas em rede e da incapacidade de processar de forma seletiva, consciente e eficiente as informações (devido sua quantidade e velocidade de circulação) por parte dos indivíduos. É uma consequência direta da intensificação do fluxo informativo que atravessa o corpo social, da aceleração que derruba "os muros de contenção de relevância" do ritornelo racionalista. O que faz com que a acomodação em comportamentos compartilhados, padrões de interação que "facilitam" as coisas, se torne regra estruturante dos campos de possibilidades, sobrederminando seus direcionamentos e redefinindo os modos sociais de processamento de informação. Com a o agravante de que as decisões autônomas são simplesmente anuladas: "Em um enxame, não há como dizer 'não'. Seria irrelevante" (Berardi, 2020, p. 19).

Considerações finais

O excesso de informação que mobiliza de maneira constante a atenção também é o que põe a percepção em vertigem, "para além de limites físicos, emocionais e culturais" (Berardi, 2020, p. 157) para enfim a quebrar, reduzir, aparar, não se trata da velocidade infinita do pensamento (Deleuze), do desregramento de um tempo que se libera dos gonzos e nos faz experimentar outras durações, mas de um niilismo passivo que aponta para um totalitarismo de tipo novo que parece se anunciar. É o momento do "pânico", como inscrição subjetiva no caos[5], condição "pós-racional" a que precisa aprender a combater.

A poesia seria, por outro lado, a conquista de um ritmo, um fluxo de intensidades em composição, que se diferenciaria do puro caos, do puro indiferenciado bem como da formação rígida, abstrata e transcendente pela qual nenhuma diferença pura passa. É um *caosmos*, um buraco no guarda-chuva. *Atman* e *prana* (Berardi, 2020). Ela promove uma evocação autônoma do significante em relação ao referente, é a linguagem liberada e lançada ao marulho universal dos encontros, dos afectos e devires. Através dela a relação entre palavra e mundo deixa de ser referencial denotativa e passa a ser experimental, e a potência conotativa da linguagem é liberada até seu "ponto de combustão" e "hiperinclusão", o excesso que surge como condição para a "revelação", para a vidência. Nessa abertura pós referencial, promovida primeiro pela poesia simbolista, a linguagem deixa de ser funcional, técnica e passa a ser mágica e epifânica. Atingindo movimentos e velocidades aberrantes, tal como a imagem ao se libertar do movimento mecânico e da forma representativa. Para Berardi (2020):

> Enquanto a funcionalidade da palavra operacional sugere a redução do ato de enunciação à recombinação conectiva, a poesia é o excesso sensorial que se descarrega no circuito da comunicação social e que reabre as dinâmicas do jogo infinito da interpretação: o desejo. (p. 23).

Segundo Giorgio Agambem (2022), a filosofia e a poesia são uma língua morta, ou um dialeto, que no entanto "serve para dar mais vida ao pensamento".[6] Para Deleuze (1992), a filosofia é um meio clandestino de pensamento que frequenta os interstícios do poder e as zonas indiscerníveis

e indistintas onde as suas representações se diluem e esvaem, desde que ponha em movimento uma língua menor, um devir minoritário capaz de fazer resistir ao controle. Para ele, neste sentido "a única comunicação que poderíamos desejar, como perfeitamente adaptada ao mundo moderno, é o modelo de Adorno, a garrafa atirada ao mar, ou o modelo nietzscheano, a flecha lançada por um pensador e recolhida por outro". (Deleuze, 1992, p. 192). Mas vale considerar, também – como Negri e Hardt (2014) apontam a respeito dos acampamentos e ocupações de 2011 – a promoção de novas formas de estar juntos, quebrando o excesso de mediação tecnológica, promovendo mais uma vez essa espécie de "comunicação corpórea" que abre para a possibilidade da produção de afetos que incitem a inteligência e as ações políticas coletivas capazes de fortalecer as chances reais de fazer a recusa da dívida (que sequer é nossa) e lançar o pensamento e a linguagem na conspiração e na intenção da autonomia e de um novo comum.

Referências

Agambem, G. (2022). *Quando a casa queima*. Recuperado em 18/07/2022 em: <https://www.n-1edicoes.org/textos/196?fbclid=IwAR0hyifhsmmiI_zgoxwCDg_y4n0tYDgHUhhfGT6Hu3JVnxqAnMEoMkC9G0>.

Berardi, F. (2014). *Asfixia:* capitalismo financeiro e insurreição da linguagem. São Paulo: Ubu Editora.

Berardi, F. (1968). Desejo, revolução e os ecos de 1968. Recuperado em 16/07/2022 em: <https://outraspalavras.net/movimentoserebeldias/bifo-desejo-revolucao-e-os-ecos-de-1968/>.

Deleuze, G. (1992). *Conversações.* São Paulo: Editora 34.

Deleuze, G. (1997). *Crítica e clínica.* São Paulo: Editora 34.

Deleuze, G. (2006). *A ilha deserta e outros textos*. São Paulo: Editora Iluminuras.

Deleuze, G. (2003). *Proust e os signos.* 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

Deleuze, G., & Guattari, F. (2010). *O que é a filosofia?* (3ª ed.). São Paulo: Editora 34.

Deleuze, G., & Guattari, F. (1997). *Mil platôs.* (Vol. 5). São Paulo: Editora 34.

Hardt, M., &Negri, T. (2014). *Declaração: isto não é um manifesto*. São Paulo: N-1edições.

Hardt, M., &Negri, T. (2001). *Império* (2001). Rio de Janeiro: Record.

Lapoujade, D. (2015). *Deleuze: os Movimentos Aberrantes*. São Paulo: N-1 Edições.

Lazzarato, M. (2017). *O governo do homem endividado*. São Paulo: N-1 Edições.

Notas

[1] Vide o *Post Scriptum sobre as sociedades de controle*, Conversações, Editora 34, 1992.

[2] Sobre isso, dizem Guattari e Deleuze: "Os axiomas do capitalismo não são evidentemente proposições teóricas, nem fórmulas ideológicas, mas enunciados que constituem a forma semiológica do Capital e que entram como partes componentes nos agenciamentos de produção, de circulação e de consumo". In *Mil Platôs*, Vol. 5, pp. 174-175.

[3] Vide o livro de Mark Fischer, *Realismo capitalista: é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo*? (Autonomia Literária, 2020).

[4] Recuperado em: <https://outraspalavras.net/movimentoserebeldias/bifo-desejo-revolucao-e-os-ecos-de-1968/>.

[5] O que Berardi chama aqui de caos é a quebra da capacidade de seleção de informações com base na relevância como uma "incapacidade de atribuir sentido ao fluxo"; seria, então, uma organização supraperceptiva, um caos diante de nossa capacidade de estruturação.

[6] Agamebem (2022), "enquanto a casa queima". Recuperado em:
<https://www.n-1edicoes.org/textos/196?fbclid=IwAR0hyifhsmmiI_zgoxwCDg_y4n0tYDgHUhhfGT6Hu3JVnxqAnMEoMkC9G0>.

Dossiê

Multidão de Minorias: criação, resistência e minoração em artigos transdisciplinares

Volume 2

"Eu quero uma psicóloga preta" - prática clínica, racialização e identificações no contemporâneo

Tainá Valente Amaro[*]
Amana Rocha Mattos[**]

Resumo

Neste artigo, analisamos a relação entre psicólogas pretas e pacientes pretas, considerando questões como a representatividade negra no campo da clínica, o racismo estrutural na formação e campo profissional e as identificações entre pacientes e profissionais psi, pautando a potência da coletividade preta na psicologia. Para tanto, foram realizadas entrevistas semiestruturadas com seis psicólogas clínicas da cidade do Rio de Janeiro. Suas falas foram analisadas a partir do referencial feminista interseccional e dos estudos de relações raciais. A análise das entrevistas aponta o aumento da procura, por parte de pessoas pretas, por psicólogas pretas, principalmente por não sentirem acolhimento e escuta qualificada de questões relacionadas ao racismo em seus atendimentos com profissionais brancos.

Palavras-chave: Psicólogas Pretas; Interseccionalidade; Raça; Subjetivação; Clínica.

"I want a black psychologist" – clinical practice, racialization, and identifications in the contemporary

Abstract

In this article, we analyse the relationship between Black psychologists and Black patients, considering issues such as black representation in the clinical field, structural racism in training and professional field and the

[*] Mestre em Psicologia pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social/UERJ. Bacharel em Psicologia pela Universidade Federal do Rio Grande/FURG.

[**] Professora Associada do Instituto de Psicologia/UERJ; professora Permanente do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social/UERJ; coordenadora do DEGENERA - Núcleo de Pesquisa e Desconstrução de Gêneros. É bolsista PROCIÊNCIA/Uerj e Jovem Cientista do Nosso Estado/Faperj.

identifications between patients and psychologists, focusing on the power of black collectivity in psychology. To this end, semi-structured interviews were conducted with six female clinical psychologists from the city of Rio de Janeiro. Their speeches were analysed based on intersectional feminist and race studies. The analysis of the interviews points out the increase in demand, by Black people, for Black psychologists, mainly because they do not feel welcome and do not find qualified listening to issues related to racism in their treatments with white professionals.

Keywords: Black Psychologists; Intersectionality; Race; Subjectivation; Clinic.

"Quiero una psicóloga negra" – práctica clínica, racialización e identificaciones en la contemporánea

Resumen

En este artículo, analizamos la relación entre los psicólogos negros y los pacientes negros, considerando cuestiones como la representación negra en el campo clínico, el racismo estructural en la formación y en el campo profesional y las identificaciones entre pacientes y profesionales psi, centrándonos en el poder de la colectividad negra en la psicología. Para ello, se realizaron entrevistas semiestructuradas a seis psicólogos clínicos de la ciudad de Río de Janeiro. Sus discursos fueron analizados desde el referencial feminista interseccional y los estudios de relaciones raciales. El análisis de las entrevistas señala el aumento de la demanda, por parte de las personas negras, de psicólogos negros, principalmente porque no se sienten bienvenidos y cualificados al escuchar cuestiones relacionadas con el racismo en sus citas con profesionales blancos.

Palabras clave: Psicólogos negros; Interseccionalidad; Raza; Subjetivación; Clínica.

Introdução

Neste artigo[1], analisamos a relação entre psicólogas pretas e pacientes pretas[2], considerando questões como a representatividade negra no campo da clínica, o racismo estrutural na formação e campo profissional e as identificações entre pacientes e profissionais psi, pautando a potência da coletividade e a busca pelo aquilombamento na psicologia. Para tanto, foram realizadas entrevistas semiestruturadas com seis psicólogas clínicas da cidade do Rio de Janeiro. Suas falas foram analisadas a partir do referencial feminista interseccional e dos estudos de relações raciais.

É nítida a escassez de pesquisas cujas participantes sejam psicólogas pretas que questionem a raça/cor da profissão e sua posição no enfrentamento ao racismo. Isso não necessariamente significa que esta discussão não esteja sendo feita por pessoas pretas mas, como afirma Grada Kilomba (2019, p. 51), "o fato é que nossas vozes, graças ao sistema racista, têm sido sistematicamente desqualificadas, consideradas conhecimento inválido, ou então representados por pessoas brancas que, ironicamente, tornam-se 'especialistas' em nossa cultura, ou até mesmo em nós.".

A escassez de estudos dessa natureza sinaliza a omissão conveniente no campo da psicologia em relação às temáticas de raça e racismo, assim como o apagamento e desqualificação de estudos feitos por e com pessoas pretas que não constam nas bases de produção acadêmica devido ao racismo estrutural. Como destaca Bell Hooks, o processo de apagamento e invisibilização de intelectuais pretas "em função do racismo do sexismo e da exploração de classe institucionalizados é um reflexo da realidade de que grande número de negras não escolhem o trabalho intelectual como sua vocação." (1995, p. 467).

Nos acompanhará na discussão das falas das entrevistadas a pergunta: como as interpelações dos movimentos sociais e de minorias políticas contribuem para pensarmos a escuta clínica? Essas interpelações, sabemos, têm diferentes enunciações, desde apontar uma posição refratária de psicólogas/os às pautas dos movimentos sociais, até problematizar de que maneira a teoria que se produz no campo psi revela visões de mundo e posições políticas de um determinado perfil hegemônico na área (branco, privilegiado economicamente, heterossexual e cisgênero).

A (NÃO) MARCAÇÃO RACIAL NA PRÁTICA PROFISSIONAL DA PSICOLOGIA

No ano de 2017, o quesito raça/cor passou a ser inserido no cadastro de psicólogos e psicólogas no Conselho Regional de Psicologia do Rio de Janeiro – CRP/RJ, como reconhecimento da importância da inserção desse quesito para possibilitar intervenções, identificar os pontos críticos e evidenciar as desigualdades raciais. Conforme o documento de referências técnicas para a atuação de psicólogos nas relações raciais:

> é crucial, por exemplo, que o quesito cor esteja presente nos formulários, fichas cadastrais das(os) usuárias(os), de modo a poder visualizar o perfil da população atendida, bem como a forma com que as ações alcançam os diferentes grupos raciais. Tal como a variável renda, sexo e idade, a raça/cor é também de grande relevância ao conhecimento do perfil da(o) usuária(o) atendida(o) e suas especificidades, e é elemento essencial ao reconhecimento das desigualdades. (Conselho Federal de Psicologia *et al.*, 2017, p. 116).

O Conselho Federal de Psicologia (CFP) reconhece que é comum que essa informação não seja considerada no preenchimento do cadastro dos usuários, o que pode apontar questões relativas tanto às dificuldades de autodeclaração dos usuários quanto às informações que o profissional considera relevante e se sente preparado para recolher. O CFP (2017) destaca a necessidade de trabalhar as relações raciais com as equipes profissionais, para que elas tenham ciência quanto à importância do quesito cor/raça, bem como das questões que faz emergir, como a verificação de desigualdades históricas, além da possibilidade do cruzamento do quesito cor/raça com outros dados, tais como gênero, idade e escolaridade, considerando o aumento do acesso ao serviço e melhoria dos resultados. Com isso, questões que permaneceriam invisibilizadas caso a cor/raça não fosse levada em consideração podem se manifestar.

Mesmo com o reconhecimento da relevância e de todos os desafios enfrentados para o preenchimento do quesito cor/raça, o CFP não possui dados sistematizados em relação aos profissionais cadastrados. No que se refere aos Conselhos Regionais, cada conselho passou a incluir e analisar a composição racial da categoria de forma própria, principalmente através de comissões e Grupos de Trabalhos específicos dos conselhos voltados às relações raciais. No CRP-RJ, mesmo havendo a informação cor/raça, ainda não há a análise desses dados.

É notável que, mesmo de forma tímida, a relevância da inclusão do quesito cor/raça em documentos e cadastros tem sido considerada na psicologia, porém ainda se restringindo aos usuários/clientes dos serviços. A discussão do perfil racial parece ser, na maioria das vezes, direcionada aos pacientes, os "outros". Mas quais as implicações de pensarmos o perfil racial e os efeitos da raça de profissionais psi em suas práticas? Neste

trabalho, partimos da escuta de psicólogas pretas falando sobre suas estratégias de (re)existências em suas práticas profissionais, na construção de uma discussão que não reproduza o que Guerreiro Ramos (1995, p. 191) chamou de "negro como tema" nas pesquisas, quando pessoas negras são tomadas como objeto de estudo, mas sem terem o protagonismo na construção do conhecimento.

> Há o tema do negro e há a vida do negro. Como tema, o negro tem sido, entre nós, objeto de escalpelação perpetrada por literatos e pelos chamados "antropólogos" e "sociólogos" ponto como vida ou realidade efetiva, o negro vem assumindo seu destino, vem se fazendo a si próprio, segundo lhe tem permitido as condições particulares da sociedade brasileira. Uma coisa é o negro- tema; outra, o negro vida. (Ramos, 1995, p. 115).

Interessa-nos acompanhar os modos de vida, de existir e de produção das subjetividades das entrevistadas, por meio da escuta de suas experiências. Entendemos que, apesar das diversas tentativas de desumanização e coisificação de pessoas negras, seus movimentos de construção de outras formas de ser e estar no mundo devem ser tomados como importantes referências antirracistas. Merece destaque, ainda, que a presença preta tanto na psicologia quanto nas redes e coletivos psis é principalmente de mulheres pretas.

Interseccionalidades e (re)existências nos movimentos de psicólogas pretas

Nos últimos anos, percebemos o interesse crescente de pesquisas acadêmicas sobre o movimento de mulheres, assim como a divulgação de ideias, reflexões e experiências sobre o movimento de mulheres em diferentes mídias. Quando esse interesse é voltado especificamente para a articulação política das mulheres pretas, geralmente, está relacionado ao protagonismo que essas mulheres exercem nos diferentes aspectos da vida social (Figueiredo, 2018).

Werneck (2010) aposta na restituição do papel de mulheres pretas como elo importante na construção da diáspora brasileira. A autora também pensa a resistência de pessoas pretas como um imperativo de sobrevivência, pois as formas organizativas de mulheres pretas tiveram

um importante papel nas ações de resistência à escravização no Brasil. Nesse sentido, (re)existir para pessoas pretas possui o sentido de estar sempre atualizando e reinventando a própria existência diante da lógica colonial (Alves & Amaral, 2018).

Ana Lúcia Souza expõe em sua pesquisa as formas de (re)existência de pessoas do movimento Hip Hop e utiliza o termo *Letramento de Reexistência,* que, para ela, é:

> uma reinvenção de práticas que os ativistas realizam, reportando-se às matrizes e aos rastros de uma história ainda pouco contada, nos quais os usos da linguagem comportam uma história de disputa pela educação escolarizada ou não. Para os rappers, a educação e a posse da palavra são marcadas pelo esforço de reconhecimento de si, desafiando, de diferentes maneiras e em diferentes formatos, a sujeição oficialmente imposta, ainda materializada no racismo, nos preconceitos e discriminações. (Souza, 2011, p. 33)

A arte sempre foi constitutiva nas formas de resistências do povo preto, seja através do samba, rap, jazz, blues, ou do grafitti. Diante de diversas formas de desumanização, o rap produz humanização quando diz para o menino preto que ele pode chorar e para menina preta que ela pode sonhar. Uma geração educada pelo rap hoje o utiliza como instrumento de emancipação.

Souza (2011) aposta na singularidade das micro resistências cotidianas, que não são significadas apenas no seu conteúdo, mas na linguagem, na fala, nos gestos, nas roupas, nas formas de dizer, o que remete tanto à natureza dialógica da linguagem como também às proposições dos estudos culturais que revelam "que as identidades sociais estão sempre em construção, se dão de forma tensa e contraditória, própria de situações em que se está em disputas por lugares socialmente legitimados" (p. 33).

Ao falarmos sobre resistências, diante de tanta opressão sofrida, podemos incorrer no erro de romantizar as opressões. Neste trabalho, buscamos reconhecer as relações complexas entre a opressão e o que ela pode suscitar no oprimido, inclusive em suas diversas reações, para pensar as práticas clínicas racializadas. "Estar à margem é tanto estar num local de repressão quanto local de resistência, ambos os locais estão sempre presentes porque onde há opressão, há resistência. Em outras palavras, a opressão forma condições de existência." (Kilomba, 2019, p. 68-69).

Com o propósito de compreender as vivências de mulheres pretas, a interseccionalidade caracteriza-se como um conceito/ação chave, que busca analisar a forma pela qual racismo, patriarcalismo e opressão de classe criam desigualdades que estruturam as relações sociais. A interseccionalidade pode ser entendida como a interação dinâmica entre dois ou mais eixos de subordinação (Crenshaw, 2002; Collins & Bilge, 2021). Nesse sentido, interseccionalidade constitui-se em uma ferramenta teórica-conceitual fundamental para ativistas e teóricas comprometidas com análises que desvelem os processos de interação entre relações de poder e marcadores sociais da diferença em contextos individuais, práticas coletivas e arranjos culturais e institucionais (Rodrigues, 2013).

Os processos coloniais e imperiais que escravizaram, desumanizaram e exterminam material e epistemologicamente mulheres pretas estão na base da formulação das interseccionalidades. Com base no pensamento de intelectuais pretas, a contribuição das experiências pessoais corrobora para o desenvolvimento das teorias e práticas. E assim, historicamente, a perspectiva em primeira pessoa é fundamental para a construção de novas epistemologias, novas histórias. A epistemologia, no entendimento de Patrícia Hill Collins (2019), indica como as relações de poder determinam em quem você acredita e por quê.

Como discorre Collins (2019, p. 408), "muitas de nós, mulheres pretas, somos vistas como testemunhas não confiáveis da nossa própria experiência. Assim, acadêmicas pretas que optam por acreditar em outras mulheres pretas podem ser vistas como suspeitas". Diversas são as acusações em relação à produção de conhecimentos por pesquisadoras e intelectuais pretas. Janaina Damaceno Gomes (2013) resgata as acusações de bruxaria feitas às mulheres nas ciências sociais, especialmente à socióloga e psicanalista Virgínia Bicudo, que foi chamada publicamente de charlatã. A autora relaciona as acusações de bruxaria com as denúncias de "militância" feitas por docentes contra estudantes negros:

> Contra estudantes negros, a acusação de bruxaria mais recorrente entre nós é a de militante! Sempre haverá um professor em alguma banca com o dedo em riste para acusar: "Bruxo!", "Militante!". Dá no mesmo. É um jeito delicado de dizer que não fazemos ciência, de que não nos distanciamos de nossos objetos! "Bruxa!" (Gomes, 2013, p. 60).

Mudam o tempo e o contexto e as acusações se reformulam, mas permanecem, contra aquelas que estão em posições que desafiam a manutenção masculina, branca e burguesa do saber-poder. Sabemos que o problema não está somente nas metodologias, teorizações ou práticas de pesquisas, tampouco em haver ou não engajamento em movimentos sociais. Está na cor, em ser mulher preta, cotista, está na não correspondência às normas sociais de acadêmicas, pesquisadoras, psicanalistas, psicólogas, médicas, professoras, advogadas, e/ou qualquer profissão/ocupação que não seja dedicada exclusivamente a servir à branquitude.

Matilde Ribeiro (1995) faz um chamado a todas as mulheres para a construção de uma outra história. Ela chama a atenção para que se perceba a forma secundarizada com que o caráter das opressões que incidem sobre mulheres pretas e suas organizações foi tratado pelos movimentos negros e feministas. A autora destaca a diferença das experiências e reivindicações de feministas brancas para feministas pretas, pois "falava-se na necessidade de a mulher pensar o próprio prazer, conhecer o corpo, mas reservava-se à mulher pobre preta, em sua maioria, apenas o direito de pensar na reivindicação da bica d´água" (Ribeiro, 1995, p. 448). Diante de todas as desigualdades sociais que o racismo coloca para as pessoas pretas, a luta por subsídios materiais é necessária e digna. Porém, diversas violências são reproduzidas quando as reivindicações de pessoas pretas e pobres são limitadas a coisas materiais.

Mesmo nos movimentos feministas a mulher preta e pobre é vista através de estereótipos, e seus sonhos não são considerados. A mulher preta não pode pensar para além da sua subsistência. Somadas aos estereótipos, todas as desigualdades a que a população preta está submetida, no imaginário social, ainda não se espera que a mulher preta esteja ou planeje estar presente em profissões elitizadas e brancas, como a psicologia. O processo de desumanização na Psicologia apresenta-se com a negação da relevância de pessoas pretas na sua construção, ou no branqueamento daqueles/as em que a participação para a consolidação desta ciência e profissão foi inegável. A seguir, analisamos como esse contexto e essas questões foram problematizados pelas entrevistadas, e de que forma pensam o lugar do debate racial em suas clínicas, a presença do racismo no exercício da profissão e como percebem a demanda por profissionais psi pretas.

Metodologia

A presente pesquisa foi submetida ao Comitê de Ética em Pesquisa XXXXXX com seres humanos e aprovada em 20 de dezembro de 2019 sob o parecer número: XXXX. Todas as atuações relacionadas à pesquisa consideram o Código de Ética Profissional do Psicólogo; a Resolução do CFP Nº 018/2002; e o documento "Relações Raciais: Referências Técnicas para Atuação de Psicólogas(os)" do CFP (2017) para a análise dos dados coletados.

Inicialmente, foi feito um mapeamento de movimentos de psicólogas/os pretas/os atuantes no Rio de Janeiro, principalmente em contato e indicação de outras psicólogas, brancas e pretas e também na realização de busca nas redes sociais. A partir desta busca, foi feito o contato com uma representante do Núcleo da Articulação Nacional de Psicólogas/as Pretas/os e Pesquisadoras/es (ANPSINEP), e a partir daí a primeira autora foi incluída nos grupos do núcleo e do GT de diversidade do CRP-RJ, participando de atividades em que encontrou outras psicólogas pretas participantes de coletivos e atuantes no Rio de Janeiro e contatou as entrevistadas.

Participaram do estudo seis psicólogas autodeclaradas pretas, atuantes em movimentos de psicólogas antirracistas da cidade do Rio de Janeiro e Região Metropolitana. As entrevistas foram feitas a partir da disponibilidade das psicólogas. As entrevistas tiveram duração média de uma hora e ocorreram no segundo semestre do ano de 2020. Foram realizadas *online*, em função da pandemia de Covid-19, gravadas e transcritas[3]. Seguiram um roteiro semiestruturado que indagava sobre as trajetórias pessoal e de formação da entrevistada, sua percepção sobre a psicologia e as relações raciais, sua atuação no coletivo, sua construção enquanto mulher preta psicóloga e sua visão sobre a participação das mulheres pretas nos movimentos sociais.

Neste artigo, analisamos as respostas das entrevistadas que foram reunidas no eixo temático intitulado *"Eu quero uma psicóloga preta" - Relação paciente e Psicóloga preta e a potência da coletividade e a busca pelo aquilombamento na Psicologia*. A fundamentação teórica da pesquisa é construída a partir de intelectuais pretas e teorias interseccionais, que consideram as relações de raça, classe, gênero e sexualidade. As falas foram trazidas de forma mais fluída possível, com o objetivo de respeitar o que foi dito e o movimento de construção das entrevistadas. Entendemos,

ainda, que cada entrevistada também é uma intelectual e suas falas dizem sobre suas trajetórias e constroem teorias e práticas em Psicologia.

A busca de pacientes pretas/os por psicólogas pretas

A procura por psicólogas pretas tem aumentado nos últimos anos e a busca por essa minoria dentro da profissão tem gerado algumas inquietações na psicologia. Essa demanda tem sido evidenciada nas redes sociais, em grupos de indicação e busca de serviços, também pela mídia na realização de matérias e mapeamento de profissionais.

O que tem feito pacientes buscarem profissionais com características específicas? Quais os efeitos da identificação/correspondência racial nas relações entre psicólogas e pacientes pretas? Tentamos compreender essas questões e como elas aparecem para as psicólogas entrevistadas, entendendo que é um assunto incipiente na psicologia, mas que tem encontrado algumas resistências, principalmente porque envolve a atuação na área clínica, área que envolve muitas idealizações sobre *status*, prestígio, remuneração e reconhecimento profissional.

Todas as psicólogas participantes da pesquisa já atuaram na área clínica, e apenas uma não está mais trabalhando na área. Na Tabela 1 são apresentadas algumas informações sobre a atuação e ocupação das entrevistadas.

Tabela 1 - Atuação/ocupação

Nome (fictício)	**Profissão/ocupação**	Área de atuação:	**Linha teórica**
Barbara	Psicóloga e estudante de mestrado	Clínica	Gestalt
Cecilia	Psicóloga	Clínica	Transdisciplinar
Carolina	Psicóloga	Clínica	Junguiana
Liziane	Psicóloga e professora	Clínica	Transdisciplinar
Luísa	Psicóloga e estudante de doutorado	não está atuando	não possui
Helena	Psicóloga, estudante de doutorado e professora aposentada	Clínica	Reichiana

Fonte: As autoras.

A psicologia desconsiderou por muito tempo as relações raciais e não tem pensado como as diferenças raciais e culturais se expressam na relação terapeuta-paciente, pois a maioria dos psicólogos e pesquisadores são brancos e não se entendem como racializados, "o que colabora para reificar a ideia de que quem tem raça é o outro e para manter a branquitude como identidade racial normativa" (Schucman, 2014, p. 84). Somos formadas para sermos profissionais neutras com habilidade para lidar com toda e qualquer demanda, e a "relação terapêutica é tratada no universal, não no específico, como um encontro entre dois seres 'humanos'" (Gouveia & Zanello, 2019, p. 13). O "humano" se torna sinônimo de branco, e há a universalização de uma série de características e privilégios desse grupo racial para o restante da humanidade, pautadas como indicativo de normalidade e apagando especificidades produzidas, inclusive, pelas desigualdades raciais e de gênero.

Entretanto, na prática clínica lidamos com pessoas diferentes com realidades distintas daquelas exemplificadas nos livros e manuais eurocêntricos e estadunidenses de psicologia, que não preparam criticamente as e os psicólogos/as para lidar com demandas relacionadas a essas desigualdades, o que frequentemente leva a/o profissional a sequer conseguir reconhece-las, agindo como se não existissem ou se não fossem legítimas, produzindo contextos em que violências acabam sendo reproduzidas na relação terapêutica. Uma relação que deveria ser de cuidado acaba fazendo parte de experiências violentas. Thaíse Mendes Farias e Fernanda Barcellos Serralia (2021) apontam as micro agressões raciais que podem acontecer na clínica, demonstrando os modos pelos quais psicoterapeutas podem agredir pacientes distintos de si a partir da:

> cegueira racial (negação das experiências raciais/culturais suas e do paciente), patologização de valores culturais e imposição de estilo de comunicação (quando terapeuta impõe seu conjunto de valores, transformando em anomalia os valores culturais e formas de comunicação do paciente), atribuição de descapacidades (questionamento de inteligência ou competência, estabelecimentos de rótulos intelectuais com base na raça do paciente), suposição de superioridade (generalização das experiências de pessoas não brancas, tratando-as como um "pacote de problemas" por causa da sua raça), invisibilidade (indicadores verbais

> e não verbais da falta de conexão e compreensão que ensejam rupturas precoces do processo), estrangeirização (comentários que comunicam um senso de "outro", de separação). (Farias & Serralia, 2021, s./p.).

O medo de sofrer racismo e as experiências violentas anteriores com profissionais brancos são dois fatores que levam os pacientes a buscarem por psicólogos/as pretos/as. Um estudo[4] feito nos Estados Unidos em 2018, tem como dado que pacientes negros relataram sentir menos incômodo durante as intervenções médicas quando eram atendidos por médicos negros do que quando recebiam procedimentos de médicos brancos ou hispânicos. Os resultados mostraram, ainda, que indivíduos que sofreram discriminação e estavam mais preocupadas em passar por esse tipo de preconceito novamente, foram as mesmas pessoas que mostraram a maior redução nos níveis de dor quando eram atendidos por um médico de sua cor.

Podemos pensar que esse resultado também se replica na clínica psicológica. Pacientes que tiveram experiências racistas e/ou violentas com psicólogos brancos podem viver com o medo de que essa experiência se repita e se sentirem mais confortáveis com um/a psicólogo/a preto/a.

A entrevistada Helena relata essa busca: *"Eu tenho tido essa procura, existe realmente essa busca de psicólogos negros e negras"*. A psicóloga descreve a forma com que essa demanda chega a ela:

> *relatam, além de ligar mesmo, 'eu tô procurando uma psicóloga negra, eu sempre quis, e me deram seu contato, vim de psicólogos brancos e realmente tem assuntos que não dá pra tratar, de mudar de tema, eu queria que pudesse tratar mais abertamente' e tem aqueles cuja a demanda foi realmente recusada 'ela ou ele nunca achou que esse assunto era relevante', então essa recusa de alguns de não reconhecer o racismo, a discriminação como objeto de intervenção, de pensar a discussão, isso de fato ocorre e isso é denunciado pelas pessoas que procuram.* (Helena, 70 anos)

A fala de Helena apresenta a forma como pacientes negros chegam a ela já denunciando que psicólogos brancos não conseguiram lidar com conteúdo racial nos atendimentos, e que isso foi decisivo para o processo de busca por uma profissional preta. Além disso, tais pacientes já enxergam nela uma pessoa com que pudessem tratar desses assuntos que, em outros tratamentos, foram silenciados: *"Comentam sobre percepções*

pessoais de tipo, 'ah eu queria um psi preto porque já tive experiências ruins com psis brancos', ou 'queria psi preto porque não me sentiria à vontade com psi branco', coisas assim..." (Helena, 70 anos).

A reprodução do racismo, a partir de conteúdos que são silenciados ou não são trabalhados porque o profissional não se dedica a pensar como as diferenças raciais se expressam na clínica, pode produzir rupturas no processo terapêutico:

> psicólogos que não se dedicam a compreender como as questões raciais e culturais influenciam o processo terapêutico e não exploram de forma razoável (ou suficientemente terapêutica) as experiências de preconceito e discriminação vividas pelos seus pacientes de minorias raciais e/ou culturais, podem contribuir para reprodução do estranhamento, do preconceito e do racismo, expressa, de modo velado e não consciente em sua prática e muito possivelmente poderia conduzir o processo terapêutico a impasses, rupturas e interrupções prematuras (Farias & Serralia, 2021, s./p.)

A entrevistada Liziane também fala sobre como os pacientes pretos chegam a ela e trazem essa demanda de quererem ser atendidos por uma psicóloga preta. Fala também sobre os questionamentos que fazem em relação à (não) escuta de psicólogos brancos: "*Muitas mulheres chegam questionando essa escuta de psicólogos brancos, que não escutam na verdade [...] tem chegado muito nos últimos tempos, é muita gente com essa demanda, 'eu tô aqui porque eu quero uma psicóloga preta, eu quero uma psicóloga preta*'." (Liziane, 48 anos).

A invalidação dos sofrimentos advindos do racismo é algo vivenciado cotidianamente por pacientes. Além disso, apontam o direcionamento do que deve ou não deve ser falado na clínica por pessoas pretas:

> *uma vez eu fiz uma entrevista com uma mulher e ela falou, no espaço super conceituado no espaço público e ela falou '**não a psicóloga falou para mim que racismo era coisa da minha cabeça'. Como que você vai falar isso para uma preta retinta?** [...] E aí depois ela também colocou outra afirmação: 'isso não é o que tem que ser trazido para clínica'. Então quantas vezes,* já de uma forma direta ou indireta*, esse desconforto e essa violência não acontece nos espaços da clínica?.* (Liziane, 48 anos, grifos nossos)

Na fala de Liziane percebemos a indignação com a fala racista da psicóloga, mas também o espanto por essa situação ter ocorrido com uma

paciente preta retinta. Liziane faz parte de uma família interracial, tem a pele mais clara e relata ter vivenciado um não-lugar em seu processo de racialização. Mais recentemente, tem se reconhecido como negra. Após relatar a situação acima, conta sobre sua construção racial e levanta questões sobre pigmentocracia (formas de discriminação baseadas nos tons de pele). Sua surpresa com a fala da psicóloga para a paciente retinta pontua como, ainda que o fenótipo da paciente não deixasse dúvidas sobre sua raça, o racismo foi apagado na situação.

O desconforto de psicólogos com as relações raciais tem sido maior comparado a outros marcadores sociais (gênero e sexualidade) e tem refletido na forma com que pacientes pretos são tratados na relação com terapeutas brancos (Farias & Serralia, 2021). Uma das questões que refletem esse desconforto é o fato de a psicologia ainda estar mais presente em espaços particulares, onde psicólogos brancos, que vêm de uma formação brancocêntrica, por muito tempo na sua prática também não tiveram contato com pacientes pretos. A forma com que o racismo se estrutura e institucionaliza faz com que a população negra tenha pouco acesso aos serviços particulares de saúde, o que contribui para que os profissionais liberais não percebam ou problematizem as especificidades do atendimento clínico a esta população (Tavares & Kuratani, 2019).

Conforme a psicologia vai ocupando outros espaços, isso reflete no acesso das pessoas pretas ao serviço, desmistifica o que faz uma psicóloga, em quais situações esse atendimento pode ser necessário, desenvolvendo a necessidade de repensar a prática profissional constantemente:

> *Na ONG, quando apresentava quem era a psicóloga, não via muita surpresa não, via alguma curiosidade, principalmente das crianças 'o que faz um psicólogo?', 'vai ler a mente?', um desconhecimento da psicologia, era legal porque tinha oportunidade de explicar para as pessoas, para as crianças e até para os adultos que não tinham acesso ao serviço, o que é a psicologia, o que eu faço. Tinha que fazer toda essa apresentação, do que é o trabalho do psicólogo e o que era o trabalho do psicólogo ali naquele espaço, mas não tinha muita surpresa.* (Carolina, 45 anos)

A procura por psicólogas pretas aumenta também com a ampliação de serviços públicos, na assistência social, na saúde, no sistema penitenciário, na educação e com a chegada da psicologia enquanto profissão compondo

as equipes desses espaços: "*com a ampliação de políticas no SUS, no SUAS, no sistema penitenciário, no judiciário que as psicólogas deixam de estar só nestes espaços privados, mas ganham o público, e é nesses espaços que a grande parcela que é atendida é a parcela preta.*" (Helena, 70 anos).

Interessante pensar o caminho que tem sido feito: trata-se de sair dos espaços privados, onde se tinha uma maioria branca, para ocupar os espaços públicos, onde se tem maioria negra e, assim, ganhar visibilidade para conseguir alcançar outras pessoas pretas que têm a possibilidade de estar no espaço privado. Esse movimento diz respeito à importância dos processos de identificação, acessibilidade e oportunidades. Para além da relação público-privado, precisamos nos questionar acerca de quais informações, representações e estigmas a prática da Psicologia perpetua, e a maneira como as pessoas pretas significam estas informações, contribuindo para que mesmo as pessoas que tenham condições de buscar atendimento privado não o façam. As inacessibilidades, desconhecimentos e ausências refletem a falta de profissionais pretas ocupando este lugar. Quando enfim aparecem, esses espaços vão sofrendo pequenas modificações.

É preciso perceber as relações de classe que também estão envolvidas entre as pessoas pretas que conseguem acessar os consultórios de psicologia. Os pacientes pretos nesse contexto geralmente têm uma maior escolaridade ou chegam através de convênios empresariais. A atuação de psicólogas que estão divulgando seu trabalho e estudos voltados para relações raciais, saúde mental de pessoas pretas, também tem trazido essas pessoas aos consultórios de psicologia:

> *Eu acho que isso mudou muito assim, a minha clínica virou totalmente. Tipo tanto no SPA [Serviço de Psicologia Aplicada, na universidade], quanto no início da clínica particular pós-formada, a clínica era majoritariamente branca durante uns dois anos e depois mudou completamente, hoje eu atendo, sei lá, 80% de pessoas pretas e pouquíssimas pessoas brancas e isso é muito bom, assim, eu me sinto muito à vontade com o trabalho que eu faço [...] e a gente gosta muito também partilhar esse trabalho do Com-porpretas com psicólogas, tem muitas psicólogas que participam no grupo e é muito legal da gente poder tá trocando, elas se cuidando pessoalmente e também levando para o trabalho delas.* (Cecilia, 30 anos)

Os grupos terapêuticos, por terem um número maior de participantes, podem oferecer um valor reduzido e são uma alternativa para quem não consegue arcar com o atendimento individual, tornando-se uma proposta atrativa para quem deseja desenvolver o acompanhamento psicológico e se sente à vontade de compartilhar suas experiências em grupo. Por mais que se visualizem avanços em termos de acessibilidade e conscientização sobre os serviços disponíveis, precisamos considerar que a população preta ainda se encontra, majoritariamente, em meio às implicações das vulnerabilidades socioeconômicas, e os valores propostos pela categoria não contemplam a realidade da maioria destas pessoas.

Temos, ainda, as dificuldades territoriais, de locomoção, o acúmulo de atividades laborais e domésticas; e a própria ideia de que o seu cuidado deve sempre ser destinado ao outro. Nesse sentido, Liziane (48 anos) nos ajuda a entender que: *"uma outra questão que a gente não pode deixar passar é a questão de classe [...] porque as mulheres que participam dos grupos são mulheres que a maioria não tem condições financeiras de investir em cuidado terapêutico, então são mulheres negras de classes sociais subalternas"* (Liziane, 48 anos). Barbara, por sua vez, estando em outro território, percebe a chegada de pacientes pretos ainda de forma menos expressiva: *"mesmo estando na região da Baixada, o paciente preto ainda é num número menor, na minha experiência a maioria dos pacientes ainda são pacientes brancos".*

Patricia Hill Collins e Sirma Bilge (2021) enfatizam que toda e qualquer análise interseccional das experiências de pessoas pretas precisa ser estrutural e também integrada, tratando a opressão como resultado das operações relacionais dos principais sistemas de opressão: raça, gênero, sexualidade e classe, que formam uma complexa estrutura social de desigualdade.

Helena fala sobre parte da população preta que consegue fazer um atendimento particular e a identificação que surge nessa relação:

> *há aquela parcela de população negra que tem possibilidade, condições de estar fazendo um atendimento particular e agora 'ah que bom que tem psicóloga preta que possa trazer minhas demandas' e falar como se estivesse falando de igual pra igual* ***porque enquanto profissional negra eu também vivencio situações semelhantes àquelas pessoas que me procuram na condição de pessoa preta*** *então há aí uma identificação e isso tem um efeito em termos da questão terapêutica, essa questão da identificação ela é importante.* (Helena, 70 anos, grifos nossos)

A identificação racial tem sido algo importante no debate de tais demandas de atendimento, e traz a expectativa de que a psicóloga tenha experiências raciais semelhantes à cliente/paciente. Essa expectativa pode se confirmar ou não, mas, como relatado pelas entrevistadas, ela tem sido importante no início e sustentação do processo terapêutico de pessoas pretas.

Contudo, uma psicóloga preta atendendo uma pessoa preta, sem ter a compreensão da forma como o racismo se estrutura e se integra com outras opressões e determina as condições de saúde da própria população, pode acabar não realizando um atendimento qualificado: *"eu trabalhei um tempo no hospital psiquiátrico com muitas pessoas negras, eu atendia aquelas pessoas como pessoas negras, mas durante um tempo eu não conseguia associar deles estarem naquele espaço, naquele hospital e do adoecimento mental que o racismo causava naquelas pessoas"* (Luísa, 54 anos).

Estar no lugar social de ser uma psicóloga preta não significa necessariamente ser uma profissional que ocupa o lugar epistêmico/político de realizar práticas contra-hegemônicas, ou que percebe naturalmente as opressões que estão envolvidas nas questões dos pacientes pretos, pois o projeto do sistema-mundo moderno/colonial reside justamente em levar os sujeitos socialmente situados no lado oprimido a pensarem e agirem epistemicamente como aqueles que se encontram em posições dominantes (Bernardino-Costa & Grosfoguel, 2016).

Mesmo reconhecendo a relevância da identificação racial com as psicólogas pretas, a falta de estudos sobre relações raciais na formação, apontado também pelas entrevistadas, é percebida pelos pacientes pretos:

> A falta de formação sobre relações raciais é apontada por clientes pretas tanto para psicólogas brancas, como para psicólogas pretas, porém na relação com psicólogas brancas a sensação de ter que ficar explicando conteúdos que deveriam fazer parte de suas formações enquanto terapeuta foi um ponto destacada como um fator negativo e motivação para mudança de terapeuta. (Gouveia & Zanello, 2019, p. 10).

O desejo de não precisar fazer explicações sobre relações raciais para psicólogas brancas é relatado por uma das entrevistadas de Gouveia e Zanello (2019) "Eu gostaria muito da sensação de não ter que ficar explicando, porque eu acho que a formação do profissional é trabalho

do profissional, e não do cliente [...]" (Gouveia & Zanello, 2019, p. 8). A sensação das pacientes pretas é semelhante aos relatos das psicólogas entrevistadas, quando falaram sobre precisar fazer tais explicações para seus professores brancos durante a graduação.

Sabemos que parte do tratamento psi se produz justamente no processo de colocar em palavras aquilo que é pensado, vivido ou sentido, e essas palavras são direcionadas ao outro, no dispositivo clínico. Nesse sentido, faz parte de qualquer tratamento psicológico falar sobre o que incomoda. Entretanto, quando se trata de situações de racismo ou atravessadas pelas complexas relações raciais, há uma recusa da psicologia, especialmente clínica, em ouvi-las considerando a dimensão psicossocial do racismo. A invalidação de queixas e sofrimentos com base no racismo por parte de profissionais brancos é recorrente, como vimos até aqui. Precisar explicar, ensinar sobre raça e racismo a todo momento para pessoas brancas vai muito além de contextualizar um fato isolado ou um caso específico. Tem o peso de precisar explicar um sofrimento que tem raízes em desigualdades estruturais da sociedade, e isto pode gerar a sensação de que, para ser escutada/o, é preciso se colocar na posição de se justificar a todo momento, demandando de pessoas pretas a violência de guardar seus próprios sentimentos para poder estar disponível a ensinar pessoas brancas sobre racismo.

Carolina fala da participação em um curso sobre Psicologia Preta, e conta que nesse espaço foi provocada a pensar sobre essas questões por uma pessoa que contou sua experiência com uma psicóloga branca.

> *Eu estava num curso sobre Psicologia Preta* [...] *uma professora que era preta ela começou e disse 'olha eu vou mudar a minha terapeuta branca, por uma terapeuta preta', porque ela sentiu que não estava sendo ouvida nas questões dela, inclusive ela colocando lá pro grupo que na morte de Marielle ela passou alguns dias muito impactada, chorando, ela chorou muito vivendo aquele luto, mesmo que ela não conhecesse Marielle e ela levou isso pra psicóloga dela e aí a psicóloga a orientou a parar com aquilo* [...] (Carolina, 45 anos).

Esse processo de vivenciar o luto de pessoas com quem não necessariamente se teve contato direto é sentido por pessoas pretas e dificilmente compreendido por uma perspectiva ocidental. As conexões criadas a partir da experiência da diáspora, as estratégias de criação de

vínculo, os elos formados com aquelas e aqueles que oferecem alguma referência e lutaram para que outras vidas fossem potencializadas, mesmo que não tenham vivido no mesmo tempo, espaço e contexto, é algo de que a psicologia hegemônica sozinha não dá conta. Para uma Psicologia Preta, do enegrecimento, é necessária a incorporação de outros conhecimentos para compreensão de tais fenômenos, por exemplo, em algumas etnias africanas quando um indivíduo enfraquece, morre, significa perdas da Força Vital, todo o grupo precisa dedicar cuidados para que ele próprio não enfraqueça e morra (Nascimento, 2018).

O assassinato de Marielle se tornou um marco para muitas mulheres pretas no Brasil e no mundo, e precisar explicar a comoção com esse fato é reviver novamente essas dores. Ser convocada a "parar com isso" é precisar deixar os cuidados próprios e com sua população, se colocar no lugar de não mais se comover com a política e o projeto de extermínio em curso, que coloca pessoas negras como um possível alvo, produzindo um processo de desumanização.

A respeito da escuta que pode ser oferecida por profissionais pretas, Barbara nos diz: *"é um acolhimento de outra ordem, já que pessoas negras sofrem racismo até mesmo em terapia, que deveria ser um espaço de cuidado.* [...] *Os participantes se sentem mais à vontade para falar de suas questões sem serem tratados como vítimas."* (Barbara, 26 anos).

Além do acolhimento e do estabelecimento de confiança entre psicóloga e paciente pretos, as entrevistadas trouxeram algumas especificidades que percebem no atendimento de pessoas pretas, como a relação com a morte: *"*[...] *tem uma diferença que eu acho que não consegui nomear o que é, você sente que tem uma diferença na questão do paciente preto e o paciente branco* [...] *vou usar uma palavra da Psicanálise, talvez uma pulsão de morte fosse mais próximo, tem algo mais tenso na questão do paciente, muito ligado ao racismo"* (Carolina, 45 anos).

Carolina também fala sobre outras especificidades da população preta no território do Rio de Janeiro e na Baixada Fluminense que vão permear o trabalho das psicólogas nesse contexto:

> *primeiramente, a violência, um território muito marcado pela violência* [...] *tem a questão do genocídio da população negra, do jovem negro mais especifico* [...] *e a gente passa a se mobilizar também a essas mulheres que vem perdendo*

> *os filhos pela violência de estado, como essa violência vem exterminando o povo preto, tanto o jovem quanto as mulheres, todo tipo de violação, fora a violação de direitos, moradia, empregabilidade.* (Carolina, 45 anos).

Com auxílio de Lélia Gonzalez (1982), podemos contextualizar o ambiente enfrentado pela psicóloga, e percebemos que no relato de Carolina muitas coisas permaneceram e foram atualizadas da ditadura cívico-militar até o momento atual na Baixada. Sobre o negro e na ditadura militar, Lélia relata que:

> A Baixada Fluminense, neste sentido, apresenta-se como um exemplo privilegiado. Seu crescimento populacional (a inchação de que falamos) gerou suas cidades-dormitórios e, em pouco tempo, levou-a a ocupar as manchetes do noticiário policial; foi transformada em área preferencial da ação dos esquadrões da morte e congêneres. Seus habitantes logo se acostumaram a um novo componente da paisagem: os "presuntos" (cadáveres) "desovados" pelos "justiceiros" da nova ordem. Vale notar que 70% desses justiçados eram negros. Discriminação racial? Era proibido falar dessas coisas naqueles anos de milagre, uma vez que se estaria ferindo a Lei de Segurança Nacional por crime de subversão. (Gonzalez, 1982, pp. 16-17).

É importante destacar que a Baixada Fluminense é onde se concentra a maior população preta no Estado do Rio de Janeiro[5]. As questões históricas da Baixada Fluminense são marcadas pela violação de direitos, precariedade dos serviços públicos, ações de grupos de extermínio e a invisibilidade do Estado para as necessidades básicas de cidadania como saúde, educação e segurança. Nesse contexto, a Baixada também é um local de resistência preta e dos moradores em geral.

Diante do genocídio e do extermínio, a solidão se faz presente, não só no sentido em que há uma maior visibilidade da solidão da mulher preta nas relações afetivo-sexuais, mas também a solidão para as mães pretas que perdem seus filhos pela violência do Estado e para as mães que têm seus filhos encarcerados. Além das mães, amigas, irmãs e demais familiares que passam a enfrentar sozinhas não só o sofrimento que envolve cada situação, mas também o desamparo e a luta pela responsabilização do Estado.

A solidão para as mulheres pretas também é muito presente nos espaços institucionais, trabalho, estudos, na família e nos relacionamentos afetivo-

sexuais: *"eu diria que o que mais aparece é a solidão de diversas formas, a solidão perpassa a coisa de ter que dar conta de muitos trabalhos sozinha, de não ter apoio, da maternidade, de várias formas"* (Cecilia, 30 anos).

As questões raciais estão presentes também no atendimento a pessoas brancas. A entrevistada relata como essas são atravessadas pelas questões raciais e o que está presente ao ser atendida por uma psicóloga preta: *"Eu atendo pessoas brancas também e é um desafio estar atenta, [...] como que elas atuam, agem enquanto brancas até possivelmente comigo mesmo, de estar sendo atendida por uma psicóloga preta."* (Helena, 70 anos).

Atender uma pessoa branca pode gerar desconforto ou medo de sofrer racismo também nessa relação, que pode buscar validação da psicóloga sobre um posicionamento supostamente antirracista, o sentimento de estar sendo ou ter seus conhecimentos testados, mas também pode interferir no processo do próprio atendimento. Helena relata comportamentos dos pacientes brancos como: não conseguir se colocar como sujeitos racializados, fazer uma discussão muito teórica sobre relações raciais, não conseguir falar a palavra negra/preta para se referir a ela ou a outras pessoas, utilizar a frase "eu tenho uma amiga como você", como se a raça/cor fosse um segredo ou uma ofensa. O que estaria envolvido em não conseguir nomear a palavra preta/negra?

Uma pessoa branca construída em uma sociedade racista, ao evitar falar a palavra negra pode querer controlar a evocação de imagens negativas que associa a pessoas negras, pois a questão não está na palavra, está relacionada a estereótipos raciais que podem ser conscientes ou inconscientemente acionados:

> Nesse sentido, quando a palavra N. é proferida, a pessoa que o faz não se refere somente à cor da pele negra, mas também à cadeia de termos associados à palavra em si: primitividade - animalidade - ignorância – preguiça – sujeira - caos etc. Essa cadeia de equivalências define o racismo. Nós nos tornamos a corporificação de cada um desses termos, não porque eles estão inscritos fisicamente na superfície de nossas peles e não porque eles são reais, mas por causa do racismo, que, como mencionei anteriormente, é discursivo e não biológico; funciona através do discurso, através de uma cadeia de imagens que se tornam associativamente equivalentes, mantendo identidades em seu lugar. (Kilomba, 2019, p. 157).

Após uma indicação, o acesso à internet diminui a surpresa de ser atendida por uma profissional preta, seja pela busca do perfil da profissional nas diferentes redes sociais, seja no momento de entrar em contato por aplicativos de mensagens, ou até mesmo em sites de busca, em que é possível acessar a foto da psicóloga (mesmo que a profissional não tenha redes sociais ou não tenha disponibilizado diretamente suas fotos, pode ter suas informações disponíveis em outros sites ou perfis de amigos). Através do contato online, uma introdução sobre a abordagem da profissional e eventuais dúvidas podem ser sanadas antes mesmo do contato direto ou presencial. Essas possibilidades contemporâneas, entretanto, não resolvem ou diluem a presença do racismo em nossa sociedade, que pode comparecer também no encontro clínico.

Helena ressalta que a compreensão das experiências negativas dos pacientes com psicólogos brancos e seu posicionamento como psicóloga preta não implica dizer que um profissional branco não pode atender pessoas pretas com qualidade. Para que isso seja possível, entretanto, deve ter escuta, cuidado, estudo e entendimento das especificidades raciais e culturais de nossa sociedade, sem apostar nem na psicopatologização das experiências de pessoas pretas, nem em sua deslegitimação:

> *também é possível que um psicólogo branco atenda, desde que ele não queira ser preto, desde que ele possa escutar essa demanda, esse sofrimento não com ânsia de interpretar essas demandas, mas é de ouvir mesmo e de que maneira pode oferecer uma escuta que proporcione àquela pessoa que tá ali precisando, que ela possa enfrentar essa dificuldade, enfrentar esse momento.* (Helena, 70 anos)

Discutir a raça não só dos pacientes, mas dos profissionais, tem gerado algumas compreensões equivocadas na psicologia. A raça dos profissionais é tão silenciada que quando se fala "psicóloga preta", os questionamentos em relação à capacidade profissional são acionados, o preto ganha destaque e parece que não se está falando mais de um psicóloga com a mesma formação de outra psicóloga branca.

Carolina anteriormente relatou não sentir a expressão de surpresa por parte dos pacientes ou usuários dos serviços em que trabalhou ao verem que ela - uma mulher preta - era a psicóloga. Relata que essa surpresa e o não reconhecimento dela como psicóloga parte principalmente de

outros profissionais: *"a surpresa acho que era mais pelos profissionais* [...] *eu lembro de situações de eu estar ali naquele espaço, mesmo que eu estivesse de jalequinho branco, da pessoa não [me] reconhecer como profissional, do nível de uma psicóloga [...] isso sempre rolava em todos os espaços que eu trabalhei"* (Carolina, 45 anos).

Muitas críticas são lançadas por psicólogos/as brancos/as ao direcionamento de profissionais pretos/as para o estudo das relações raciais, no intuito de manter a prática psicológica como "racialmente neutra". Questionamentos em relação ao distanciamento profissional do psicólogo preto que atende um paciente preto são feitos constantemente com objetivo de deslegitimar o que é feito por e para pessoas pretas.

Psicólogas pretas estão rompendo com essa necessidade de suposta neutralidade, e com isso colocando questionamentos às concepções das relações construídas e reproduzidas por psicólogos brancos. Proposições de diferentes práticas têm sido feitas a partir de outro lugar: *"A gente não propõe uma clínica distanciada, afastada, neutra e não afetada, pelo contrário, a gente propõe uma clínica muito afetada, uma clínica da presença, do corpo, de estar junto tudo e isso passa pelas nossas vivências também."* (Cecilia, 30 anos).

Mas essas questões não são novas e nem inéditas. Profissionais pretas da área psi já vêm estudando e tentando compreender como se dá a identificação-distanciamento na relação terapeuta-pacientes pretas/os. Isildinha Nogueira, em sua tese de doutorado em 1998, já questionava os sentidos que seu corpo preto causava na clínica. A autora se pergunta:

> me vejo diante de um impasse: teria eu condições de refletir sobre questões que me falam tão de perto, com o distanciamento necessário para entender que processo é esse que se dá numa relação analítica, paciente negro - analista negra ou paciente não negro - analista negra, quando se é, ao mesmo tempo, analista e negra (Nogueira, 1998, p. 120).

Barbara fala sobre como ela sente estar nesse lugar: "é muito difícil ter pessoas pretas do lado de lá, e do lado de cá, nós temos questões que atravessam esse trabalho, mas é uma constituição que de fato a graduação não proporcionou e enfim é uma coisa alegre" (Barbara, 26 anos). A fala de Barbara diz sobre as especificidades dessa relação entre psicóloga-pacientes pretos/as que não foram pensadas na graduação, o que reafirma o que a

literatura tem pontuado sobre a crença da psicologia em uma a suposta neutralidade para a constituição racial dos pacientes e, principalmente, dos/as profissionais. As dificuldades enfrentadas por psicólogas pretas se repetem, pois: "no campo da psicologia clínica brasileira, não se tem um corpo de conhecimentos, métodos ou estratégias sistematicamente desenvolvidas para o manejo clínico das repercussões do racismo sobre a saúde mental da população negra" (Tavares & Kuratani, 2019, pp. 2-3). Psicólogas e pacientes estão envolvidos nas mesmas questões raciais, o que pode ser uma experiência alegre como diz Barbara, mas que também pode gerar algumas inseguranças.

Isildinha Nogueira (1998) relata o medo permanente de romper a linha tênue da sensibilidade de analista - que trabalha com os sintomas que falam no paciente - e se expor personagem de seu próprio drama pessoal. Embora em psicanálise nunca falemos *somente* do corpo físico, mas também corpo que fala e, principalmente, que é falado, do corpo sexual, quando se é analista preta/o, percebe-se que o corpo físico é investido de um significante peculiar:

> A cor negra funciona como um evocador de significações; uma expressão, um sentimento não controlável pelos que me procuram, insignificante que se liga outros significantes. **No *setting*, a anulação da presença do meu corpo negro nunca acontece, ao contrário do que ocorre fora do *setting*.** (Nogueira, 1998, p. 120, grifos nossos).

De acordo como que é destacado pela autora, a anulação do corpo preto não acontece no contexto terapêutico. Seja na clínica, na escola, no hospital, nos CAPS, nos presídios, uma psicóloga preta, mesmo que não queira, será vista como uma psicóloga preta. Fora desse contexto, ainda podem ocorrer tentativas (simbólicas e materiais) de anulação do corpo preto, que provoca nos pacientes sentimentos que são expressos em algum momento, de forma consciente ou não, pois a raça não é física, mas produzida nas relações discursivas – e, com isso, produz materialidades.

As redes e coletivos pretos na psicologia, para além de sanar uma demanda de pacientes, mas também como meios de elaboração coletiva dessas provocações já trazidos por Isildinha, Neusa, Virgínia e outras que nos antecederam. O que envolve ser identificada e se posicionar enquanto

psicóloga preta? Qual é o peso de ser uma psicóloga preta que se dedica à população preta? Cecília fala sobre essa afirmação enquanto psicóloga preta:

> *eu percebo uma diferença muito grande, de cinco anos para cá muita coisa mudou, que bom que a gente pode assumir muito mais* ***o lugar de psicóloga preta,*** *saber a importância disso, dessa afirmação, a chegada de pessoas pretas no consultório por se sentir mais à vontade com a gente e com as psicólogas pretas que estão botando a cara mesmo, que tão fazendo pesquisa, que tão fazendo lives, divulgando o trabalho e também na rede, acho que isso faz também que as pessoas pretas se sintam mais à vontade de procurar acolhimento.* (Cecilia, 30 anos, grifos nossos)

Bárbara também fala sobre o que implica estar nesse lugar, repensar sua própria construção enquanto mulher preta psicóloga, e reflete sobre a responsabilidade que estar nesses espaços pode ter para a população preta no geral:

> *Eu acho que nós mulheres pretas estamos na psicologia um pouco trazendo isso dessa urgência* [...] *e eu acho que a gente tá um pouco nesse lugar tentando construir novas narrativas para as nossas vidas e ao mesmo tempo possibilitando caminhos para que outras narrativas de pessoas pretas aconteçam* [...] ***Eu acho que eu nunca pensei muito sobre isso, então não sei como me demorar muito nessa pergunta.*** (Barbara, 26 anos, grifos nossos).

A pergunta a que Barbara se refere é *"como você percebe a presença de mulheres pretas na psicologia?"*. Ela diz nunca ter pensado sobre isso, mesmo sendo uma pessoa que estuda e tem envolvimento com a discussão racial na Psicologia e também sendo uma profissional que lida com a palavra, ela fala sobre as dificuldades em colocar em palavras essa questão. Esta fala nos diz sobre a relevância da pesquisa, a partir da não evidência das perguntas e respostas.

Algumas considerações

Neste artigo, discutimos as falas de psicólogas pretas que atuam no Rio de Janeiro acerca de sua prática clínica e de como a raça – sua e de seus/suas pacientes – atravessa seu trabalho. Para tanto, lançamos mão do referencial dos estudos das relações raciais e dos feminismos interseccionais, para

pensar o quanto a psicologia, como ciência e profissão, produz corpos e lugares racializados como alteridade, demarcando, em um movimento correlato, determinados lugares discursivos como o universal. Interessou-nos escutar essas profissionais para pensar como seus questionamentos, em consonância com aqueles dos movimentos negros, colocam questão para a clínica, sem tomá-los como "identitarismo" ou radicalismos?

Quando a demanda por psis pretos/as emerge, vale nos perguntarmos sobre o que as e os colegas brancos andam fazendo em seus consultórios. É preciso olharmos com honestidade para as práticas e discursos de nosso campo e nos fazermos essa indagação, sem desqualificá-la. Dizer que o racismo está na cabeça do paciente, ou deslegitimar o sofrimento relacionado a condições materiais muito distantes da experiência do psicólogo são situações recorrentes, que surgiram nas entrevistas aqui analisadas.

Em contrapartida, não se trata de romantizar os ativismos e os movimentos políticos e sociais. Há nestes a produção de nomeações e normativas que, frequentemente, reproduzem lógicas que pretendem desestabilizar. Qualquer pessoa que tenha se comprometido com tais movimentos reconhece que se pode produzir adoecimento, culpa, autovigilância e até mesmo moralizações em nome das causas e bandeiras coletivas. É frequente que essas questões cheguem aos consultórios, não sem um considerável sofrimento. Nesse sentido, uma clínica que esteja atenta e reflita sobre as relações raciais em sua complexidade pode oferecer condições de escuta necessárias no tempo presente. As lutas das minorias vão no sentido de humanizar grupos que historicamente foram objetificados (inclusive como mercadoria), animalizados, torturados, assassinados. Lutar por seus direitos é lutar pela garantia de poderem ser sujeitos, singulares, e não tomados como um todo ou um grupo homogêneo. Na clínica, a dimensão da singularidade comparece de forma central, e trata-se de operar uma escuta que permita que o sujeito produza um caminho que é seu, inédito, e que ainda que marcado por materialidades e opressões compartilhadas com outros sujeitos, não pode ser totalmente pensado ou explicado por características relacionadas a essas materialidades. Há algo de radicalmente singular aí. Sustentar essa aposta parece ser uma direção importante tanto na clínica quanto nos ativismos.

Referências

Alves, M. C., & Amaral, T. (2018). Ações afirmativas, subjetividades e (re) existências: estudantes negros e negras cotistas no curso de psicologia da UFPEL. In *América Latina: Corpos, trânsitos e resistências*.

Bernardino-Costa, J., & Grosfoguel, R. (2016). Decolonialidade e perspectiva negra. *Sociedade e Estado*, 31(1), 15–24. <https://doi.org/10.1590/s0102-69922016000100002>

Collins, P. H. (2019). *Pensamento feminista negro*. Boitempo.

Collins, P. H., & Bilge, S. (2021). *Interseccionalidade*. Boitempo.

Conselho Federal de Psicologia; Conselhos Regionais de Psicologia; Centro de Referências Técnicas em Psicologia e Políticas Públicas – Crepop. (2017). *Relações raciais: referências técnicas para atuação de psicólogas/os*. Brasília. Recuperado em 06/10/2022 em: <https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2017/09/relacoes_raciais_baixa.pdf>

Crenshaw, K. (2002). Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Revista Estudos Feministas*, 10(1), 171–188. <https://doi.org/10.1590/s0104-026x2002000100011>

Figueiredo, A. (2018). Perspectivas e contribuições das organizações de mulheres negras e feministas negras contra o racismo e o sexismo na sociedade brasileira. *Revista Direito e Práxis*, 9(2), 1080–1099. Recuperado em: <https://doi.org/10.1590/2179-8966/2018/33942>

Gomes, J. D. (2013). *Os segredos de Virgínia: estudos de atitudes raciais em São Paulo (1945-1955)* [Tese de doutorado, Universidade de São Paulo]. Recuperado em 06/10/2022 em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-14032014-103244/publico/2013_JanainaDamacenoGomes.pdf>

Gonzalez, L. (1982). *Lugar de negro*. Editora Marco Zero.

Gouveia, M., & Zanello, V. (2019). Psicoterapia, raça e racismo no contexto brasileiro: experiências e percepções de mulheres negras. *Psicologia em Estudo*, 24. <https://doi.org/10.4025/psicolestud.v24i0.42738>

Hooks, B. (1995). *Intelectuais Negras*. Portal de Periódicos UFSC. Recuperado em 06/10/2022 em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/16465/15035>

Kilomba, G. (2019). *Memórias da plantação episódios de racismo cotidiano*. Cobogó.

Farias, T. M., & Serralia, F. (2021, 23 de março). *Quando o paciente de minoria racial encontra o terapeuta branco*. ABRAP-Associação Brasileira de Psicoterapia. Recuperado em 06/10/2022 em: <http://www.abrap.org/artigos.php?NuNot=309>

Nascimento, M. B. (2018). *Beatriz Nascimento, Quilombola e Intelectual: Possibilidades nos dias de destruição*. Filhos da África.

Nogueira, I. (1998). *Significações do corpo negro* [Tese de doutorado não publicada]. Universidade de São Paulo.

Ribeiro, M. (1995). *Mulheres Negras Brasileiras de Bertioga a Beijing*. Portal de Periódicos UFSC. Recuperado em 06/10/2022 em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/16459/15033>

Rodrigues, C. (2013). Atualidade do conceito de interseccionalidade para a pesquisa e prática feminista no Brasil. *Fazendo Gênero 10 - Desafios atuais dos feminismos*. Recuperado em 06/10/2022 em: <http://www.fg2013.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/20/1373303618_ARQUIVO_cristianorodriguesFG2013.pdf>

Estado de Minas. (2020). Negro ou preto? Lideranças negras refletem sobre o uso dos termos ao longo da história. Estado de Minas. Recuperado em 06/10/2022 em: <https://www.em.com.br/app/noticia/gerais/2020/11/20/interna_gerais,1208016/negro-ou-preto-liderancas-negras-refletem-sobre-o-uso-dos-termos-ao-l.shtml>

Schucman, L. V. (2014). Sim, nós somos racistas: estudo psicossocial da branquitude paulistana. *Psicol. Soc.* 26(1). <https://doi.org/10.1590/S0102-71822014000100010>.

Souza, A. L. S. (2011). *Letramentos de reexistência: Poesia, grafite, música, dança : hip-hop*. Parábola: Campinas, SP.

Tavares, J. S. C., & Kuratani, S. M. d. A. (2019). Manejo Clínico das Repercussões do Racismo entre Mulheres que se "Tornaram Negras". *Psicologia: Ciência e Profissão*, *39*. <https://doi.org/10.1590/1982-3703003184764>

Veiga, L. M. (2019). Descolonizando a psicologia: notas para uma Psicologia Preta. *Fractal: Revista de Psicologia*, 31, 244. <https://doi.org/10.22409/1984-0292/v31i_esp/29000>

Werneck, J. (2010). Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo.

Revista Da Associação Brasileira De Pesquisadores/As Negros/As (ABPN), 1(1), 07-17. Recuperado em 06/10/2022 em: <https://abpnrevista.org.br/index.php/site/article/view/303>

Notas

[1] Este artigo é desdobramento da pesquisa de mestrado de autoria da primeira autora e orientada pela segunda autora, defendida no Programa de Pós Graduação em Psicologia Social, cujo objetivo foi mapear e compreender as trajetórias e estratégias de (re)existências criadas coletivamente por psicólogas pretas do Rio de Janeiro, assim como perceber de que forma o racismo incide sobre a construção de suas humanidades. A primeira autora teve bolsa Faperj e Faperj Nota 10 para desenvolver seu mestrado.

[2] No Brasil, os termos negro/a e preto/a têm sido ressignificados/positivados pelos movimentos negros como termos políticos para autodefinição. Como indica Cristiano Rodrigues (Estado de Minas, 2020, s/p.), "As duas categorias funcionam. Elas têm uma semântica que expressa, tanto para o racismo, quanto para o antirracismo, o que se quer dizer com essas palavras. Não há nenhum tipo de problema com as palavras. O problema é com o racismo!". Nesse sentido, optamos pelo uso da categoria "preta", acompanhando a autodeclaração das entrevistadas - salvo em alguns pontos específicos do texto.

[3] O texto das transcrições foi enviado para as participantes para que pudessem corrigir ou complementar algum ponto, e também elucidar alguma questão que julgassem necessário. Após seu retorno, foram feitas as complementações apontadas pelas participantes e só então o texto das entrevistas foi analisado.

[4] Resultados do estudo disponível em: <https://www.uol.com.br/vivabem/noticias/redacao/2020/09/04/pacientes-negros-sentem-menos-dor-quando-sao-atendidos-por-medicos-negros.htm>

[5] Sobre racismo, resistência e história da baixada fluminense, acessar: <http://www.canalibase.org.br/baixada-fluminense-resistencias-e-o-racismo-institucional-de-todos-os-dias/>.

Arquivo do modernismo e brasilidade em Mário de Andrade

Joel Birman[*]

Resumo

A intenção deste artigo é de realizar a genealogia do modernismo e da brasilidade na obra de Mario de Andrade.

Palavras-chave: Arquivo; genealogia; Modernismo.

Archive of modernism and brazilianness in Mario de Andrade

Abstract

The intention of this article is to perform the genealogy of modernism and Brazilianness in the work of Mario de Andrade.

Keywords: Archive; genealogy; Modernism.

Archivo del modernismo y la brasilanidad en Mario de Andrade

Resumen

La intención de este artículo es realizar la genealogía del modernismo y la brasilidad en la obra de Mario de Andrade.

Palabras clave: Archivo; genealogía; Modernismo.

I. A problemática

Mário de Andrade faleceu bastante jovem, não tendo ainda completado cinquenta e três anos. Morreu precocemente, não apenas

[*] Psicanalista, Membro do Espace Analytique e do Espaço Brasileiro de Estudos Psicanalíticos, Professor Titular do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro e Professor Adjunto do Instituto de Medicina Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Pesquisador do Conselho Nacional de Pesquisa (CNPq), Diretor de Estudos em Ciências Humanas, Universidade Paris VII.

para os nossos parâmetros atuais de longevidade, mas também para os de seu tempo e, principalmente, para os que pertenciam à sua classe social. Não obstante isso, produziu uma obra de grande envergadura, que nos foi legada como um patrimônio efetivo da cultura brasileira e que ainda nos incita na atualidade.

Em decorrência disso, se imortalizou pela sua múltipla produção intelectual, dentre as quais se incluem as escritas em prosa e verso, assim como uma ampla e produção no registro da crítica e do ensaio. Além de seus escritos sobre a literatura, a música e as artes plásticas, com efeito, deve-se destacar também as suas crônicas publicadas em jornais, nas quais a experiência social brasileira do dia a dia era não apenas devidamente registrada, mas também delineada com comentários sempre instigantes.

No que concerne a isso, as suas crônicas são perpassadas por pontuações e escansões fulgurantes sobre o que ocorria na nossa cotidianidade, promovendo, assim, um encantamento do que se registrava apenas como *fait divers* nas demais páginas dos jornais. Pela mediação desses comentários brilhantes, a materialidade bruta da informação era transformada em um esboço interpretativo sobre o ´imaginário´ da brasilidade.[1] Pode-se depreender disso, portanto, que com os poucos fragmentos dispersos de que dispunha, Mário de Andrade realizava um esforço hercúleo para constituir uma ´cartografia´ da memória brasileira.

Assim, essa cartografia estava já então em marcha, de maneira original. As escritas crítica e literária de Mário de Andrade foram constituintes daquela, pelos gestos retóricos e pelas virgulações que imprimiu nos documentos e objetos que não apenas reuniu, mas também compilou e forjou no seu trabalho contínuo sobre a experiência social brasileira. Essa se inscrevia tanto no registro do passado quanto do presente. Foi a dimensão simbólica dessa experiência que Mário de Andrade começou a configurar com paixão. Pôde, então, destacar como as marcas particulares da ´memória´ brasileira foram conjugadas em um 'estilo', que delineia a sua 'singularidade'. Seria justamente isso que se precipitaria como signo, em uma modalidade específica de existência e de gestualidade sociais.

Portanto, o que existiria de singular na brasilidade estaria marcado na 'sintaxe' que conjugaria esses diversos signos, que assim se destacaria e se transformaria em um emblema eloquente daquela. Com isso, o próprio

trabalho inerente *da* memória brasileira, que se realizaria em um processo contínuo de transmissão e apropriação estabelecida entre diversas gerações, se conjugaria com o trabalho do intérprete *sobre* a memória, que delinearia a sua cartografia. Coloca-se, então, em evidência, enfim, a dimensão de 'ficção' que seria efetivamente constituinte da memória, de forma a costurar as marcas indeléveis do passado aos imperativos inadiáveis do presente, com vistas a um futuro possível que se pretendia assim forjar.

Dessa maneira, o trabalho intelectual de Mário de Andrade foi o de transformar a memória brasileira em um 'arquivo' propriamente dito, para me valer de um conceito fundamental oriundo do discurso da história. Entretanto, na inflexão teórica desse conceito que assumo aqui, de forma deliberada e intencional, enuncio logo de saída que estou marcado na leitura desse conceito pelas interpretações realizadas tanto por Foucault, em *A arqueologia do saber*[2], quanto por Derrida, em *Mal de Arquivo*.[3] Enfim, nas diferentes interpretações forjadas por esses autores[4], o conceito de arquivo se enunciou com pertinência.

Portanto, se o conceito de arquivo marcaria a emergência e a produção de uma dada cultura, assim como regularia a reprodução e transmissão dessa, em uma escala temporal dimensionada pela história da 'longa duração'[5], seria ainda o arquivo que poderia ser reconfigurado a partir dos imperativos da atualidade. No entanto, tais imperativos se regulariam inevitavelmente pela *antecipação do futuro*, de maneira a entreabrir e delinear o horizonte de outras possibilidades para o arquivo em pauta, com vistas à sua renovação e à afirmação de sua potencialidade efetiva.

Digo tudo isso no sentido ao mesmo tempo teórico e metodológico, para enunciar que na leitura que Mário de Andrade pretendeu realizar da brasilidade, transformando a nossa memória fragmentária e dispersa em um arquivo propriamente dito, o que estava inequivocamente em pauta era o desejo de esculpir os fundamentos da brasilidade. Para explicitar tais fundamentos necessário seria configurá-los pela mediação de diversas materialidades discursivas. Estaria aqui a 'problemática' crucial que pautou o percurso intelectual de Mário de Andrade, nas diferentes retóricas que empreendeu com mestria, seja no registro poético seja no ensaístico. Com efeito, se a compilação documental do passado brasileiro foi crucial no seu percurso intelectual, pretendendo realizar

assim uma cartografia rigorosamente documentada da nossa memória, sem dúvida, os imperativos políticos do presente e a antecipação do futuro seriam inseparáveis de seus propósitos teórico, ético e estético. Seria a brasilidade como problemática, enfim, que seria fundamental na pesquisa empreendida por Mário de Andrade.

Por isso mesmo, alguns críticos literários puderam dizer – como Dantas Mota, Wilson Martins, João Etienne Filho e Naief Sáfady – que se Mário de Andrade não foi o nosso maior poeta foi certamente o mais completo. Isso porque realizou não apenas o verso rigorosamente metrificado e rimado, mas também o mais livre. Antecipou-se, assim, à poética social e à poesia participante, em uma prática eminentemente erudita. Pode transformar então o discurso estabelecido e existente sobre o folclore[6], por imprimir na sua leitura um olhar ao mesmo tempo *antropológico* e *psicanalítico*. Pode-se dizer que Mário de Andrade se deslocou progressivamente dos registros estritamente *literário* e *poético* para o da construção crítica do arquivo do Brasil, configurando, então, progressivamente, com seu percurso a morte do poeta[7]. De qualquer maneira, é a brasilidade, configurada pelas diferentes coordenadas do arquivo e enunciada em diversas materialidades discursivas, o que faz a sua emergência na retórica de Mário de Andrade, de maneira eloqüente e fulgurante.

Portanto, a minha questão fundamental nesse ensaio será a de enfatizar as relações existentes entre os registros da história, da tradição e do arquivo em Mário de Andrade, indicando a presença efetiva do discurso freudiano no pensamento desse. A metáfora e o conceito de 'assombração', enunciada por aquele em uma crônica intitulada "Memória e assombração", publicada em maio de 1929[8], me oferece uma pista teórica segura para isso, na qual a dicção e a flexão retóricas de Mário de Andrade remetem inequivocamente ao discurso psicanalítico.

Para isso, no entanto, vou me valer também do discurso teórico de Benjamin, além dos de Foucault e Derrida como já disse acima, sobre o arquivo e a modernidade, para me embrenhar na trama discursiva de Mário de Andrade e esboçar assim a sua leitura modernista da tradição brasileira. Enfim, o conceito de 'recepção' desenvolvido por Jauss, no campo da estética da recepção, orientar-me-á também neste percurso.

II. Modernismo e descontinuidade

Não quero propor que Mário de Andrade tenha sido um leitor sistemático de Maquiavel. Bem entendido. Tampouco que tenha realizado comentários eruditos a seu respeito. Compreendo, porém, o solo fundador, responsável por estabelecer com Maquiavel uma nova conjunção entre política e história, delineou o seu percurso teórico. Por isso mesmo, pôde enunciar quase no final de seu "Prefácio interessantíssimo" à *Paulicéia Desvairada*, de 1921, que "o passado é lição para se meditar, não para reproduzir"[9]. É claro que Mário de Andrade se refere aqui ao campo da criação artística, isto é, às histórias da literatura, da música e das artes plásticas, e não ao registro da política. No entanto, é a mesma flexão teórica realizada por Maquiavel que está em questão, inscrita agora no registro da estética e em uma reflexão aguda sobre o arquivo. Além disso, como ainda se verá adiante, é pelo viés da política que a dimensão do comando, que é constituinte da concepção de arquivo, encontra o seu solo fundador.

Mário de Andrade não foi especificamente um político, no sentido estrito do termo, mas ocupou cargos públicos importantes, no Ministério da Educação, dirigido então por Capanema, e posteriormente na Secretaria da Cultura do Estado de São Paulo. Portanto, realizou a prática política no campo da cultura, delineando escolhas e ações governamentais nesse campo específico. Essa ocupação governamental marcou os anos finais de sua vida intelectual de maneira indelével, certamente, delineando e definindo a sua escrita literária e a sua produção teórica como ensaísta.

Foi nesse contexto histórico, que Mário de Andrade realizou a sua reflexão crítica sobre o movimento modernista no Brasil, que teria provocado uma descontinuidade efetiva na experiência social brasileira. Em uma leitura retrospectiva, sobre o percurso intelectual de Mário de Andrade, pode-se afirmar que foi essa *descontinuidade* histórica que marcou e delineou decisivamente o seu percurso, definindo a problemática desse.

Estou me referindo aqui às meditações crítica e retrospectiva sobre o modernismo, escritas em 1941, em dois ensaios cruciais, quais sejam, "O movimento modernista"[10] e "A elegia de abril".[11] Ambos foram publicados, logo depois, em 1943, em uma coletânea de ensaios intitulada *Aspectos da literatura brasileira*.[12] O que nos disse Mário de

Andrade nessa releitura tardia sobre o modernismo brasileiro? Como situava esse a descontinuidade histórica que esse produzira?

O modernismo seria não apenas a reivindicação permanente do direito à pesquisa estética e à atualização da inteligência brasileira, mas também à estabilização de uma consciência criadora nacional.[13] Se cada um desses traços já se encontrava presentes anteriormente, na *história pré-moderna* da arte no Brasil, o que teria caracterizado o ideário do modernismo foi a articulação efetiva dessas três exigências em uma totalidade orgânica, de maneira a constituir uma nova consciência coletiva sobre as questões estéticas. Estaria justamente aqui a significação histórica da descontinuidade empreendida pelo modernismo.

O modernismo brasileiro inscrevia-se, assim, em um campo mais amplo, qual seja, a do debate entre os Antigos e os Modernos, que provocara já uma ruptura na tradição europeia nos séculos XVII e XVIII, e que produzia igualmente, mas de maneira tardia, uma descontinuidade radical no imaginário social e estético brasileiro.[14] Assim, se os Antigos pretendiam sempre reproduzir os textos de seus antepassados, em uma epopeia repetida que era forjada como pequenas variações sobre os mesmos temas, os Modernos pretendiam constituir, em contrapartida, uma partitura que fosse nova e original[15] [16]. Vale dizer, a querela entre os Antigos e os Modernos representava em um registro especificamente estético, aquilo que foi realizado por Maquiavel na conjunção entre a política e a história. Com isso, o novo teria que ser permanentemente inventado, em uma outra historicidade e temporalidade, em um registro estrito da linguagem. Enfim, o que se produziria aqui de novo, isto é, a descontinuidade produzida no registro da arte, teria então as suas conjunções com a consciência coletiva do Brasil na modernidade.

É apenas neste contexto que a formulação de Mário de Andrade, no prefácio da *Paulicéia Desvairada*, ganha todo o seu peso, pois, se "o passado é lição para meditar, não para reproduzir" (Andrade, 1980, p. 29), o movimento modernista assume assim a sua condição moderna. Isso porque empreende a ruptura com os Antigos, no registro da história brasileira. Enfim, a descontinuidade assim se estabelece, inaugurando outro percurso no imaginário brasileiro.

No entanto, esta 'postura' modernista não deveria ficar restrita ao campo especificamente estético, seja esse o da literatura, o das artes plásticas, o

da música e o do teatro, mas se inscrever também em outros registros do imaginário e da consciência social brasileiras. Por isso mesmo, em uma de suas crônicas publicadas no *Diário Nacional*, em 1929, e da mesma forma, no ensaio "O movimento modernista", Mário de Andrade evocou Graça Aranha. Este, com efeito, afirmava que a nova postura modernista não deveria ficar restrita ao campo estético, mas se disseminar para os outros registros sociais da brasilidade[17], para relançar essa em outros percursos.

Para que isso pudesse se realizar, contudo, a intelectualidade brasileira precisaria empreender a ruptura significativa com a tradição europeia, na qual estaria permanentemente se espelhando. Vale dizer, o intelectual brasileiro estaria sempre escrevendo com o olhar voltado para a Europa e se esquecia assim com o que estaria ocorrendo no Brasil.[18] Era esta postura, eminentemente pré-modernista, que assumiria forma e corpo naquilo que Mário de Andrade denominava de "moléstia de Nabuco", isto é, quando esse estava no Brasil sentia saudade da Europa e quando estava nessa sentia saudade daquele.

Nesse contexto, a atmosfera reinante no campo intelectual brasileiro era eminentemente enfadonha, marcada que era pela mesquinharia, pela qual as pequenas intrigas e maledicências sobre os outros delineavam infalivelmente as coordenadas desse campo intelectual.

Porém, para reconfigurar efetivamente o campo intelectual em uma outra direção, entreaberta pelo modernismo, articulando intimamente arte e experiência social, necessário seria forjar outra *concepção da arte* que a afastasse definitivamente de uma perspectiva pré-moderna e que a inscrevesse agora em uma outra consciência coletiva.

III. Despertar e descobrimento

No ensaio intitulado "O Artista e o Artesão", que foi a sua aula inaugural para os cursos de Filosofia e História da Arte da Universidade do Distrito Federal, em 1938, e que foi publicado posteriormente no livro *O Baile das Quatro Artes*, Mário de Andrade realizou a crítica sistemática da arte 'individualista' e 'contemplativa', postulando a importância da arte como 'fazer'[19]. A historiadora Margarida de Souza Neves considera que esse ensaio seria o seu "testamento` estético"[20].

Assim, enquanto a arte individualista e contemplativa seria esteticista, pelo culto que realizaria da estética em si própria e pela promoção da arte pela arte, a arte como fazer implicaria em uma prática de trabalho que teria na figura do artesão o seu modelo e paradigma.[21] Se o esteticismo, que impregnaria a primeira, se desdobraria em uma limitação estilística, em contrapartida, na arte como fazer se colocaria em pauta um projeto 'messiânico', no qual a transformação do mundo estaria assim necessariamente implicada. Portanto, se a contemplação estatizante se desdobraria em uma imaginação evidentemente onipotente, o fazer artesanal implicaria em uma mudança na materialidade do mundo, visando a sua transformação messiânica. Além disso, na artesania se condensa a tradição de um *métier* e implica na ideia de 'trabalho', não sendo a ocupação de elites desocupadas e que podem se dar ao luxo de viverem para contemplar o mundo.

Daí porque a trajetória intelectual de Mário de Andrade implicou no deslocamento da primeira concepção para a segunda, na qual arte como fazer e artesania implicaria um compromisso ético e político com a brasilidade. Razão pela qual Mário de Andrade passou efetivamente a assumir cargos públicos, tanto no governo Federal quanto no Estado de São Paulo, no campo da cultura.

Seria então pela concepção da arte como fazer, que o artista poderia se comprometer com os destinos da *nação*, se articulando organicamente com o projeto de constituir uma tradição brasileira. Seria por esse viés, portanto, que as consciências estética e social se conjugariam em um novo projeto e consciência coletivos, com vistas a forjar a especificidade da tradição brasileira.

Assim, seria apenas nessa perspectiva que poderíamos 'despertar', pois essa consciência social seria a condição de possibilidade para que pudéssemos sair de nosso 'adormecimento' secular em relação à nossa memória e começarmos a realizar um efetivo trabalho de arquivamento. Foi justamente isso que enunciou literalmente Mário de Andrade no poema intitulado "Descobrimento", publicado em 1927.

Seria então pelo despertar, do brasileiro que estaria adormecido, que seria possível constituir uma tradição propriamente dita, estabelecendo um outro arquivo que instituísse uma nova relação com a nossa história.

Portanto, a problemática fundamental que começou a se impor à Mário de Andrade, em uma outra relação com o passado e com o futuro, catalisado que foi pela experiência modernista como consciência crítica da brasilidade, seria a constituição de um arquivo eminentemente brasileiro. Seria, então, arquivo a palavra e o conceito crucial que se constituiu no discurso crítico de Mário de Andrade que, como um fio de prumo, passou a orientar desde então o seu percurso intelectual.

IV. Presente, futuro e passado

Assim, para constituir um arquivo brasileiro propriamente dito, não basta apenas cultuar o passado enquanto tal e em si mesmo, para reproduzi-lo na sua enfadonha mesmidade, mas de retomá-lo criticamente nas suas coordenadas, destacando, então, as suas fraturas e impasses. Se a reconstrução da memória é a condição 'necessária' para isso, não é, contudo, a sua condição 'suficiente', não obstante a importância crucial assumida pelo trabalho reconstrutivo daquela. Portanto, uma outra relação com o passado e a memória se impõe efetivamente, pela qual outra interlocução com estes se realizaria.

Nessa perspectiva, é necessário refinar criticamente o passado e inscrevê-lo decisivamente no presente, com a finalidade seja de reencantar o presente com as trilhas e sulcos lastreados pelo passado, seja de sublinhar o que já existiria potencialmente de presente, no passado, como esboço e linha de força, mas em estado virtual. A relação entre presente e passado teria assim mão dupla, não se restringindo à ação unívoca do segundo sobre o primeiro, em um determinismo e evolucionismo que seriam teoricamente discutíveis.

Para isso, no entanto, é preciso considerar efetivamente que o presente, como atualidade concreta e operante de um arquivo, se projete no futuro como um ponto de chegada, tendo, então, finalidades a serem atingidas e conquistadas. A leitura do passado como memória pressupõe, portanto, a antecipação do futuro como possibilidade, a partir da atualidade. A reconstrução do passado, com o arquivo, implica necessariamente, enfim, o devir desse mesmo arquivo em uma "antecipação" do futuro, pelo tempo verbal do futuro anterior.

É precisamente nesse sentido que estou de acordo com a historiadora Margarida Neves de Souza, quando afirmou que esse ensaio condensa o testamento estético de Mário de Andrade[22], pois um testamento nada mais é que um projeto de futuro, isto é, uma antecipação realizada no presente de um possível vir-a-ser da brasilidade. Tudo isso evidencia, no entanto, que Mário de Andrade não assume a posição de realizar uma história "positivista" do passado brasileiro, que valorizaria o registro do "fato" na sua suposta objetividade e que, como tal, devesse ser rememorado na sua eloqüência.

Com efeito, se a leitura dos registros do fato e da memória seria comandado pela atualidade e que visaria antecipar o futuro como possibilidade do arquivo, o que Mário de Andrade realizou efetivamente seria uma ´genealogia´ no seu sentido estrito[23] [24]. O que lhe interessa é a reconstrução do Brasil como arquivo, enfim, na qual o trabalho de rememoração do passado histórico brasileiro seria apenas condição necessária para isso, mas não suficiente, repito.

Com efeito, não obstante o rigor que empreendia nas reconstruções do passado brasileiro, principalmente no que concerne à história da música brasileira[25] [26] [27], assim como a sua preocupação em "colecionar" objetos contemporâneos que se materializaram como signos da tradição brasileira — como esculturas, pinturas, textos literários, cancioneiro popular etc. — a preocupação maior de Mário de Andrade foi a de fazer dialogar o passado com o presente, em uma dupla direção de encantamento recíproco. O que pressupunha, é claro, a antecipação do futuro como destino possível da brasilidade. Não é um acaso, certamente, que na concepção da arte-fazer, enunciada no ensaio "O artista e o artesão"[28], o que se destacava era a dimensão messiânica da arte como tradição, no qual é o futuro o que se projeta como antecipação do vir-a-ser, a partir das linhas de força que se delineariam na atualidade.

V. Refundar o arquivo

Nessa perspectiva, Mário de Andrade queria efetivamente conhecer e tomar posse simbolicamente do Brasil. Seria a sua maneira de despertar do secular adormecimento face à tradição, desdobrando, assim, uma postura e um gesto simbólicos eminentemente modernistas. Não pretendia, com

isso, apenas conhecer o que era o passado significativo da brasilidade, mas também os seus confins e bordas esquecidos no presente, situados que estavam no vasto território continental brasileiro. Portanto, seria por meio de suas viagens 'amadoras' como etnógrafo, como dizia, se assumido assim como um 'turista aprendiz' no seu próprio país[29], que Mário de Andrade pretendia inscrever tanto ao passado quanto ao presente.

Como um "turista aprendiz", que esboçava as sendas desconhecidas e desmapeadas dos confins do Brasil, Mário de Andrade começou a realizar outra cartografia do espaço social brasileiro. Novas marcas e traçados passaram, assim, a ser inscritos na carta da brasilidade, modelando sulcos e reentrâncias até então inexistentes. Uma geografia outra do território brasileiro começou assim a tomar corpo e forma, constituindo volumes, planos e retas que não tinham sido ainda desenhados, pois era a geometria do imaginário que estava sendo forjada, pela qual a materialidade do arquivo finalmente se evidenciava.

Assim, as viagens que realizou pelo Brasil foram iniciadas em 1925, com um grupo de amigos modernistas, Mário de Andrade a definiu como a sua "Descoberta do Brasil". Em seguida, o seu percurso se fez sempre rumo ao Norte, buscando seja paisagens seja modalidades outras de civilidade até então desconhecidas e pouco exploradas. Dessa maneira, a cartografia do imaginário brasileiro foi progressivamente se empreendendo, pela reunião sistemática de materialidades simbólicas oriundas de diferentes formas de discursividade (música, texto, escultura, pintura), que se constituíram como 'acervo' daquele imaginário.

Podemos enunciar então que, o que pretendia realizar Mário de Andrade, pelos novos mapeamentos e cartografias que empreendia do imaginário brasileiro, era a 'refundação' do arquivo brasileiro. Enuncio aqui como refundação e não 'fundação', pois o arquivo brasileiro já existia anteriormente ao empreendimento intelectual daquele, nas diversas histórias já escritas anteriormente sobre o Brasil. O que Mário de Andrade quis realizar foi uma reformatação do arquivo da brasilidade, introduzindo seja novos enunciados 'ontológicos' nesse, seja propondo um outro princípio 'nomológico'.

Proponho, assim, o conceito de arquivo de Derrida[30], como disse anteriormente, pois esse conceito pode nos permitir balizar o trabalho intelectual de Mário de Andrade de maneira diferente. Este nos dá indicações e algumas pistas teóricas para que essa interpretação possa ser feita.

Assim, se o passado não é algo para ser reproduzido mas para ser meditado, a partir do intérprete situado no tempo presente, como nos disse aquele, o passado não é apenas memória. Se essa é, como um conjunto de impressões e inscrições, a condição necessária do arquivo, não é, contudo, a condição suficiente. Isso porque o arquivo supõe sempre o trabalho sobre a linguagem e o discurso, que delineiam inflexões e direções às inscrições presentes na memória. Esse trabalho da linguagem e do discurso se funda na atualidade, é claro, e antecipa, além disso, o futuro como possibilidade.

Essa operação não pode se realizar no campo da memória, evidentemente, pois depende da relação viva do intérprete sobre as impressões e inscrições daquela. Seria assim por esse viés que o intérprete constituiria ainda novas impressões e inscrições, como realizou Mário de Andrade com os diversos acervos discursivos que constituiu, tanto pela mediação de seu gesto interpretativo, quanto pelas novas documentações que estabeleceu e com a pesquisa 'amadora' de etnografia que empreendeu, nas suas viagens pelo Brasil.

Se no registro "horizontal" o arquivo se apresenta como um conjunto de enunciados, que delineiam a dimensão ontológica daquele, no registro 'vertical' o arquivo tem uma dimensão nomológica, que define *a* 'lei' que ordena o arquivo. Estaria então na verticalidade o 'comando' desse. A pergunta aqui é "quem" comanda o arquivo?[31] No entanto, não há qualquer dúvida que seria por essa dimensão que o arquivo se articula necessariamente com o *poder*, que define seja um "lugar" para que os documentos sejam arquivados, seja quem for o seu 'guardião'.

É claro que o intérprete se inscreve necessariamente tanto nesse lugar de poder, quanto na gestão da documentação, que é constituinte do arquivo. Assim, a participação de Mário de Andrade em órgãos dos governos federal e estadual de cultura, que definiam políticas para a administração desse campo, indica a presença da 'estatização' no comando do arquivo, do qual aquele fazia parte. É a concepção de cultura como 'Patrimônio' o que já se constitui aqui, no registro histórico.

Por um outro viés interpretativo, Foucault destaca também a dimensão do poder na produção e na gestão do arquivo[32]. Isso porque a leitura do arquivo não se restringe às dimensões semântica e lógica dos enunciados ontológicos naqueles presentes, mas supõem também a intervenção do

poder pela mediação de códigos classificatórios e interpretativos. Dessa maneira, a constituição e a leitura dos arquivos seriam permeados por 'jogos de verdade', para nos valermos de um conceito tardio enunciado por Foucault no final do seu percurso teórico.[33]

Seria pela mediação decisiva desses jogos de verdade que certas operações interpretativas, que estão presentes tanto na constituição quanto na leitura do arquivo, se realizam na dimensão ficcional e essa se inscreve na tessitura desse. Com efeito, a ficção marcaria então a escolha da documentação, os recortes nessa realizados e as linhas de força que delineiam a sua leitura, não existindo, assim, jamais o documento como puro fato, desenvolvido fora daquelas operações[34].

Para inserir uma outra dimensão conceitual e complexificar ainda um pouco mais a leitura que estou aqui propondo, pode-se dizer com Jauss que a composição do arquivo e a sua interpretação seriam também marcados pela dimensão da 'recepção'[35]. Se esse teórico alemão realizou o seu trabalho no campo da estética e da literatura, onde enunciou uma teoria da recepção, essa leitura pode ser também ampliada para a constituição de outros arquivos. De qualquer forma, no que tange ao trabalho intelectual de Mário de Andrade, era indubitavelmente a dimensão estética do arquivo que estava em pauta, na qual pôde realizar a recepção de diferentes discursos teóricos na sua leitura sobre a brasilidade.

VI. Comando anti-colonial

Se os conceitos de arquivo, formulados por Derrida e Foucault, podem efetivamente contribuir para explicitar e esclarecer o que está em pauta na cartografia e na refundação do arquivo, realizados por Mário de Andrade, assim como o conceito de estética da recepção de Jauss, pode-se dar agora um passo a mais no que tange à dimensão do comando presente nesse trabalho de arquivamento.

Assim, não resta dúvida que Mário de Andrade assume uma posição ética e política face à brasilidade que se desdobra em uma postura rebelde e subversiva, no que tange ao arquivo da brasilidade. Com efeito, a postura daquele é marcadamente 'anticolonialista' e esse pressuposto delineou a direção de leitura de Mário de Andrade sobre a brasilidade.

Seria nesses termos que este buscou refundar o arquivo da brasilidade, realizando uma 'desconstrução' sistemática do arquivo existente[36], que se fundava em um pressuposto colonialista. O novo pressuposto enuncia-se, na escrita de Mário de Andrade, pela metáfora recorrente da "moléstia de Nabuco". Essa metáfora condensa a postura colonizada presente em parcela significativa da intelectualidade brasileira, que tem os olhos sempre voltados para a Europa e não enxergam o que se passa no Brasil.

Além disso, esse mesmo pressuposto colonialista se condensaria ainda na concepção individualista da arte, que é estetizante de acordo com os cânones, sempre copiados e imitados, do que se prescreve na Europa. Nesses termos, realizar a leitura da arte como fazer implicaria em uma crítica sistemática do pressuposto colonialista presente no imaginário brasileiro e enunciar agora um outro pressuposto nomológico[37]. Recentrar o arquivo na idéia de brasilidade, enfim, implicaria efetivamente em constituir um outro comando.

Nesta perspectiva, podemos aproximar o trabalho de refundação do arquivo da brasilidade de Mário de Andrade das reflexões de um outro arquivista importante, que buscou fundar o arquivo da modernidade no Ocidente. Assim, quero me referir agora a Walter Benjamin, que pretendeu fundar o arquivo da modernidade em toda a sua obra, mas que assumiu com a pesquisa realizada nas *Passagens*[38] uma inflexão decisiva. A investigação que começou a realizar na Biblioteca Nacional de Paris, nos anos finais de sua vida, foi fundamental para isso, como se sabe.

Foi nesse contexto, histórico e teórico, que Benjamin escreveu o seu último ensaio, publicado apenas posteriormente, após a sua morte, por Hannah Arendt (Benjamin, 1991). Estou me referindo aqui ao ensaio "Sobre o conceito da história". Pode-se enfatizar, nesse ensaio magistral, pelo menos duas grandes teses, que podemos aproximar da refundação do arquivo da brasilidade por Mário de Andrade.

Antes de tudo, de que a história escrita e legitimada é sempre a história dos 'vencedores', que registram assim a memória dos fatos que contam efetivamente e compõem o seu arquivo a partir da posição de quem vence, isto é, de quem domina e impõem a sua versão dos acontecimentos aos 'vencidos'. Essa documentação arquival passa necessariamente pela ficção dos vencedores, qual seja, de suas façanhas e conquistas. Os vencidos não

têm história, pois os seus arquivos nem foram constituídos. Portanto, a escritura histórica seria tão simples e trágica como isso. Vale dizer, para que os perdedores pudessem vir a ter uma história, necessário seria que pudessem sair dessa posição dominada e se deslocarem para a de vencedores (*ibidem*). Somente assim poderiam constituir o seu arquivo a partir dos traços de sua memória e da imposição de um outro comando nomológico.

Em seguida, Benjamin enfatiza, ainda, como desdobramento da tese anterior, que a concepção moderna e iluminista do 'progresso' não passa de uma ideologia, formulada pelos vencedores, é claro. Isso porque, se olharmos para trás e para o passado, – como na pintura "Angelus Novo", de Klee –, o que se pode constatar é que em cada passo dado em direção ao suposto progresso, o que se realizou ao mesmo tempo foi um ato de 'barbárie', pelo qual os vencedores destituíram os perdedores e implantaram a sua dominação política. Destituição essa que passa necessariamente pelo apagamento da memória e da impossibilidade dessa se inscrever como arquivo, enfim, e que estabelece o processo simbólico de dominação.

Essas teses de Benjamin sobre a filosofia da história devem muito teoricamente, como se sabe, ao ensaio de Nietzsche sobre a crítica do discurso da história[39], realizada na segunda metade do século XIX. Nas suas *Segundas considerações intempestivas*[40], com efeito, Nietzsche empreendeu a crítica sistemática da história alemã, realizando uma crítica contundente à ideia de 'origem' presente no discurso histórico, em que enfatizava, em contrapartida, as dimensões de interpretação e de ficção que estariam necessariamente presentes nas reconstruções históricas. Vale dizer, Nietzsche caminhava já aqui na direção de forjar decisivamente a genealogia como saber, em oposição à história e ao historicismo.

Se retomarmos essas formulações de Benjamin para realizar a leitura do percurso teórico de Mário de Andrade, podemos dizer que, ao empreender a crítica do pressuposto colonialista presente no arquivo do Brasil, aquele desarticulou o seu princípio nomológico pela proposta de um outro, qual seja, voltado agora ao recentramento sobre o Brasil, e não mais voltado à Europa. Com isso, a voz dos vencidos poderia ganhar espaço e passaria a ser inscrita no arquivo da brasilidade, começando a desbancar, assim, a voz dos vencedores. Enfim, as viagens etnográficas de

Mário de Andrade lhe possibilitaram os meios para dar voz aos vencidos, excluídos até então da cartografia do Brasil, e inscrevê-los então no arquivo da brasilidade.

Além disso, ao dar voz aos vencidos, a dimensão de barbárie presente na leitura dos vencedores começou também a ser questionada, pela qual se pôde reconhecer não apenas a atrocidades dos dominadores, mas também o que existe de civilidade no mundo dos dominados. As viagens sempre rumo ao Norte, realizadas por Mário de Andrade, rearticularam e refundaram o imaginário da brasilidade, constituindo para esse então um outro arquivo.

Pode-se dizer, portanto, que a pesquisa teórica de Mário de Andrade não era nem a de um colecionador do Brasil, nem tampouco a de um folclorista. Pelo contrário, aquele pretendia forjar um outro arquivo da brasilidade, refundando-o pela desconstrução do arquivo instituído, ao inscrever nesse não apenas novos enunciados ontológicos, mas principalmente pela proposição de um outro princípio nomológico de comando. Recentrando-se agora no pressuposto anti-colonialista do comando e criticando o antigo pressuposto colonialista, Mário de Andrade participava de um novo projeto nacional popular para repensar o Brasil a partir da atualidade e com vistas ao seu futuro como nação. A constituição da problemática do discurso sobre o Patrimônio Nacional, com Rodrigo de Melo Franco, enfim, foi o desdobramento desse projeto no plano da política de Estado.

Para isso, no entanto, seria necessário pensar o Brasil como uma 'totalidade orgânica', isto é, como uma 'nação' propriamente dita, que não mais se restringisse a certos estados e regiões. Portanto, seria fundamental superar os regionalismos e o seu correlato, qual seja, o discurso do folclore, para que se constituísse uma leitura 'universalista', e não mais 'particularista', sobre a brasilidade. Seria assim, enfim, que a tradição brasileira poderia se constituir.

VII. Da voz à escrita

Por isso mesmo, Mário de Andrade se empenhou em conceber a existência de uma 'língua brasileira', enunciando que esta não se restringiria às coordenadas da 'língua portuguesa'. Assim, formulava que no Brasil nós

falamos o brasileiro especificamente, com formas, inflexões e acentos que seriam singulares. Existiria, assim, uma decalagem entre a 'fala' e a 'escrita' no Brasil, pois falávamos o brasileiro, mas escrevíamos ainda em português. Seria necessário, então, ultrapassar e superar essa decalagem, inscrevendo decisivamente agora a voz brasileira em uma outra escrita.

Pode-se depreender disso, então, como a crítica ao princípio nomológico do arquivo colonial orientava a leitura de Mário de Andrade na refundação do arquivo da brasilidade, no que tange à sua problemática fundamental, qual seja, a da língua. Isso porque, sem a referência a esta, na sua especificidade e singularidade, não seria possível constituir um arquivo da brasilidade, centrado em um pressuposto anticolonial.

Essa problemática se encontrava já presente, de maneira bem precoce, no percurso teórico de Mário de Andrade. Desde a *Paulicéia Desvairada*, com efeito, aquele já enunciava que o brasileiro como língua se constituiu desde os primórdios do Brasil colonial, construindo uma tradição linguageira específica, pelo qual se produzia uma ´diferença´ significativa face ao português como matriz linguística[41] [42]. Essa tradição linguageira foi constituída de maneira 'inconsciente'; no entanto, os falantes brasileiros não "se davam conta" da diferença que já imprimiam na língua portuguesa com suas inflexões e as singularidades de suas vozes.

Encontramos já aqui uma primeira referência importante à psicanálise no discurso de Mário de Andrade nessa alusão à apropriação brasileira do português, pela diferença imprimida na produção de uma nova voz. Com isso, Mário de Andrade enuncia um processo brasileiro de *recepção* da língua portuguesa, em que esta foi transformada de maneira inconsciente pelos falantes. Além disso, na decalagem entre os registros da voz e da escrita, acima referidas, da língua brasileira face à língua portuguesa, tal dimensão inconsciente da língua brasileira se enunciaria ainda de forma similar.

Assim, se a língua portuguesa foi efetivamente constitutiva da tradição brasileira e do arquivo originário da brasilidade, sem dúvida a língua brasileira foi se constituindo progressivamente, de maneira inconsciente, ao lado da primeira, pelas diferenças que foram sendo lentamente produzidas. Dessa maneira, o arquivo da brasilidade estaria se constituindo desde os primórdios da colonização do Brasil, marcando de maneira inconsciente a sua ruptura e descontinuidade face ao arquivo

português e colonial. Enfim, a desconstrução da língua portuguesa pela brasileira estaria então já em pauta, construindo, assim, a leitura do mundo de uma outra maneira, já que orientado por um outro olhar delineado pela nova língua.

Como foi que Mário de Andrade teorizou sobre isso? De maneira sugestiva e interessante esse afirma que as línguas em geral 'precedem' efetivamente as suas gramáticas[43]. Portanto, tanto do ponto de vista *histórico* quanto *lógico*, a língua como *voz* e *fala* precedem a sua constituição e formalização no registro da gramática.

Impõem-se aqui novamente, na escrita de Mário de Andrade, a segunda referência à psicanálise e ao inconsciente, pois esse processo de constituição da língua se daria também de maneira inconsciente. Isso porque este, como estrutura fundamental do psiquismo, não conheceria as gramáticas, tampouco as línguas organizadas. A lógica do inconsciente, enfim, seria diferente da lógica da consciência, que estaria no fundamento da constituição das diferentes gramáticas.

Portanto, se o projeto teórico de Mário de Andrade era o de refundar o arquivo brasileiro, com um fundamento nomológico anticolonial, o seu ponto de partida tinha que ser necessariamente o de destacar a construção singular da língua brasileira, na sua diferença com a língua portuguesa, desde o início da colonização do país. Isso porque a construção do arquivo e da tradição da brasilidade foi realizada desde os nossos primórdios, pela desconstrução efetiva da língua portuguesa realizada pela língua brasileira.

Nessa perspectiva, o movimento modernista foi então a assunção plena, no registro da consciência estética, do arquivo da brasilidade, nos anos 1920, mas esse processo já teria se iniciado desde os primórdios do Brasil colonial. Por isso mesmo, a voz da brasilidade se efetivou inicialmente e se diferenciou face à escrita ainda portuguesa, que permaneceu como marca emblemática da tradição colonial. Porém, uma outra escrita começou a se forjar com a poética modernista, que passou a escrever efetivamente em brasileiro, como realizou Mário de Andrade com minúcias na disseminação das retóricas indígena e africana, ao lado da portuguesa, no seu romance intitulado *Macunaíma*[44].

VIII. Loucura, primitividade e criação

Para realizar a desconstrução do arquivo fundado no princípio colonial de comando, em prol de um princípio nomológico centrado na brasilidade como tradição, seria necessário fazer 'trabalhar' a língua brasileira, fundamento do novo arquivo. Dessa maneira, os particularismos e os regionalismos folclóricos poderiam ser superados pelo novo arquivo, que passaria a delinear o Brasil como nação e como totalidade orgânica.

Como empreender isso? O intelectual brasileiro deveria assumir uma postura 'desvairada' face às suas supostas representações erudita e europeia, para que pudesse se curar da crônica "moléstia de Nabuco". Estou me valendo aqui propositalmente do significante 'desvairado', pois foi justamente esse que Mário de Andrade escolheu para intitular o seu primeiro livro de poesia: *Paulicéia desvairada*. No entanto, mais do que uma palavra lançada ao léu, o significante desvairado pretende remeter para um ´método´ de desconstrução do arquivo colonialista, com vistas a refundar o arquivo da brasilidade.

Assim, seria pelo emblema simbólico do 'desvairismo' que Mário de Andrade empreendeu o percurso inaugural da sua poética, na medida que aquele emblema seria um princípio metódico ´negativo´. Por que negativo? Esse princípio seria negativo na medida que suas teorias seriam um "disparate"[45]. Se essas não explicam e não valem "coisíssima nenhuma", com efeito, teriam a potência de desorganizar o arquivo brasileiro pré-modernista e possibilitar a constituição do arquivo da brasilidade, a começar pela sua proposição axiomática, qual seja, o enunciado de uma língua brasileira. Portanto, o dito desvairismo, mediado pelo disparate, seria o princípio metódico negativo que poderia realizar a desconstrução do arquivo colonialista brasileiro e abrir espaço retórico para a construção do arquivo da brasilidade propriamente dito.

Evidentemente, que a alusão ao desvairado remete à metáfora da 'loucura', considerada que foi aqui por Mário de Andrade como signo marcado pela positividade e não pela negatividade. Com efeito, como para alguns dos modernistas e principalmente Oswald de Andrade, nos seus manifestos – "Manifesto Pau-Brasil"[46] e "Manifesto Antropófago"[47], – as figuras do 'primitivo' e do louco são positivadas como potências de *vida* e de 'criação'. Não seriam, então, signos da decadência e da regressão

biológica, social e simbólica, em uma perspectiva teórica que já realizava a crítica sistemática do evolucionismo, no qual aquelas figuras seriam signos eloquentes de involução e de degeneração.

A positividade presente na experiência da loucura implicaria no reconhecimento de que a experiência da criação pressupunha a destruição prévia de algo, em uma rebeldia eminentemente criativa, que remete tanto ao discurso romântico quanto ao discurso nietzschiano sobre o gênio. Foi neste sentido, me parece, que Mário de Andrade pôde se referir a Olavo Bilac, no qual a destruição implicaria em criação, no prefácio da *Paulicéia Desvairada*[48].

No que concerne agora ao primitivo, este seria a condensação 'virtual' de todas as possibilidades, metáfora por excelência que seria da 'potência' e da criação. Daí porque a figura do primitivo se transformou em uma das figuras heroicas do ideário modernista, tanto em Mário de Andrade quanto em Oswald de Andrade. Seria justamente pelo reconhecimento da positividade e da potência do primitivo, face ao europeu (supostamente) civilizado, que a constituição do arquivo da brasilidade seria possível, pois todas as potencialidades estariam abertas para o futuro da tradição brasileira. A primitividade seria o grande trunfo para a constituição dessa, enfim, pois todos os percursos seria possíveis a partir dessa virtualidade potente.

No entanto, a loucura e a primitividade estariam inscritas no registro psíquico do inconsciente, enquanto a suposta civilização e a gramaticalidade que lhe seriam correlatas no registro da consciência. Por isso mesmo, como a loucura e a primitividade, a criatividade poética seria também inconsciente. E, também, em consequência, a impulsão lírica e a inspiração poética[49]. Portanto, apenas posteriormente a consciência reconheceria e diria algo sobre o que se produziu no ato poético, procurando justificar logicamente o que já teria acontecido[50].

Assim, foi justamente nesses termos que Mário de Andrade procurou articular a relação existente entre o conjunto de poemas que constituíram a *Paulicéia Desvairada* e o "Prefácio interessantíssimo", que é a sua introdução. O corpo poético da obra constituiu-se primeiramente de maneira inconsciente, como impulsão lírica, sem qualquer planificação racional e, apenas posteriormente, com os poemas escritos, a teorização sobre a obra foi então possível e escrita como prefácio[51].

O que implica dizer que a arte seria a afirmação da 'vida', como potência e linguagem, sem qualquer presunção da gramaticalidade e da lógica formal, e que se constituiria da mesma forma que o 'sonho'. A concepção de inconsciente se evidencia aqui novamente, com bastante clareza e literalidade, na escrita de Mário de Andrade. Pode se depreender aqui tanto as referências ao discurso psicanalítico de Freud[52] e ao discurso filosófico de Nietzsche[53], quanto ao discurso estético do romantismo[54], que delinearam a poética e a estética com tais cânones acima destacados. Portanto, a vida seria efetivamente *poiesis* e sonho, antes de mais nada, que balbuciaria a sua voz como linguagem e o *ser* poderia assim se afirmar como potência.

Essa afirmação da vida como potência é o que nos levaria não apenas a sonhar, mas também ao 'riso' e ao 'sofrimento'[55]. Com efeito, o escárnio e a dor seriam modalidades outras de manifestação da vida e do inconsciente. Porém, o pensamento crítico sobre essas experiências primordiais se constituiria somente posteriormente, em uma 'reflexão' ao que se produziu inicialmente como *poiesis*, da mesma forma que a gramática e a língua formalizadas.

Nessa perspectiva, a impulsão lírica, amalgamada que seria com a matéria-prima da primitividade e da loucura como potências do inconsciente, seria de ordem 'instintiva'. Daí a sua 'feiura' e a sua marca eminentemente 'escatológica'[56]. Portanto, o que é 'belo' seria então uma transformação desse magma originário, que seria inicialmente mal-cheiroso, mal-educado e louco. O que estaria aqui em pauta seria a operação psíquica da 'sublimação'[57], mediante a qual a beleza seria a transmutação daquilo que seria originariamente feio e horroroso.

A referência teórica à psicanálise é também aqui evidente. Com efeito, ao aludir ao sonho e ao inconsciente, Mário de Andrade se refere ao livro de Freud, *A interpretação do sonho*[58], até mesmo porque a equação simbólica entre a loucura, o primitivo, o infantil e o inconsciente foi aqui formulado. Além disso, o que se enuncia agora é uma referência explícita ao conceito de sexualidade infantil de Freud, forjada nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*[59]. Assim, a concepção de que a sublimação seria uma transformação do que seria originariamente erótico, feio e horroroso é uma das teses de Freud nessa obra constitutiva do discurso psicanalítico.

Porém, as referências teóricas à psicanálise continuam a pulular intensivamente na escritura de Mário de Andrade sobre a poética. Foi a problemática da linguagem que foi agora retomada, em um aprofundamento crucial. Assim, a outra tese daquele sobre a poesia é que esta deveria se aproximar da 'música', na medida que essa seria forjada no inconsciente[60]. A música, com efeito, teria abandonado há muito a 'melodia' em nome da 'harmonia'. Retomando Wagner, Mário de Andrade afirma que a harmonia seria de ordem inconsciente e estaria então longe de qualquer gramaticalidade. A melodia seria, de tal modo, a resultante de uma operação de imposição da gramática sobre uma harmonia originária, que seria constitutiva do inconsciente.

Vale dizer, a linguagem seria constituída por sonoridades harmoniosas e não melódicas, nas quais o inconsciente estaria plasmado como potência de vida, nas suas dimensões erótica, feia e escatológica. Seriam essas sonoridades que constituiriam a impulsão lírica, que teria então uma base eminentemente instintual. Portanto, inscrito que estava nas tramas discursivas de Freud e de Nietzsche (Wagner), Mário de Andrade forjava agora um conceito de linguagem e de poiesis que se fundaria nos instintos, pelos quais o inconsciente e a vida se amalgamariam como afirmação de potência do ser.

Em diferentes ensaios dos anos 1960, Foucault forjou o conceito de linguagem como 'murmúrio'. Assim, pela escrita as palavras e as frases viriam aos borbotões, sem ordenação lógica, reguladas apenas pelo 'acontecimento' que seria a sua condição de possibilidade. A concepção de linguagem como murmúrio pode ser perfeitamente aproximada da formulação de Mário de Andrade da linguagem como harmonia e não como melodia. Nesse particular, o que aproxima Foucault e Mário de Andrade é o discurso filosófico de Nietzsche.[61] [62]

Para concluir este tópico, é preciso ainda evocar as figuras do louco e do primitivo no campo agora das artes plásticas. Em uma crônica de 1929, centrada na leitura da obra de Cícero Dias, Mário de Andrade enfatizou o estilo surrealista presente nas suas imagens pictóricas, destacando a proximidade da linguagem do *surrealismo* com as do louco e do primitivo. Seria ainda a referência ao inconsciente que estaria aqui em pauta, de maneira decisiva, no registro da pintura. Enfim, Mário

de Andrade estaria bastante distante do discurso do evolucionismo antropológico e da psiquiatria no que concerne à loucura e ao primitivo, aproximando-se e valendo-se efetivamente dos conceitos freudianos.

IX. Inconsciente, fantasma e arquivo

Se o que disse até agora ficou claro e evidente, o discurso freudiano impregnou a retórica de Mário de Andrade, tanto para constituir a estética modernista quanto para conceber os conceitos de arquivo da brasilidade.

Assim, os conceitos de Freud se impõem no "Prefácio interessantíssimo" da *Paulicéia desvairada*: subconsciente[63], censura[64], inconsciente[65], instinto[66], recalcamento sexual[67] e sublimação[68]. Tudo isso foi enunciado para nos dizer que o discurso teórico sobre a arte e a literatura não poderia se fundar na tradição do racionalismo filosófico. Foi por esse viés que os conceitos de inconsciente e de instinto seriam constituintes não apenas da linguagem, mas também da memória do arquivo.

É o que pretendo demonstrar agora, com um pouco mais de rigor, no que se refere aos registros do arquivo e da memória, articulando esses à concepção estética de Mário de Andrade, pela mediação do conceito de inconsciente.

Assim, Mário de Andrade realizou a sua leitura sobre a memória e o arquivo em uma dupla direção teórica, que são complementares. Na primeira, o que foi colocado em pauta foi a ideia de 'assombração', enquanto na segunda o que estava em questão foram as idéias de 'marca' e de 'traço'. Antes de tudo, a memória e o arquivo se materializariam como assombração, de maneira que a ênfase aqui foi colocada na dimensão da ficção. O que implica em dizer que o que se destaca é o registro da imaginação e não o da sensorialidade.

O que significa essa formulação, afinal de contas? O que estaria em pauta é que a relação do sujeito com o mundo não se daria mais na direção classicamente estabelecida entre os pólos da sensorialidade e do entendimento, pelo qual o direcionamento iria do primeiro para o segundo registro. Uma inversão significante ocorreria, colocando em suspensão esse modelo cognitivo clássico. Com efeito, seria agora o arquivo permeado que é por traços e palavras que passaria a encantar o mundo, de maneira a produzir assombrações. O arquivo ficcionalizaria as

relações do sujeito com o mundo, pelas assombrações imaginativas, que seriam advindas dos traços e palavras que lhe perpassariam.

Evidentemente, essa impregnação e disseminação encantatória do mundo pelas assombrações, implica na existência de 'fantasmas' que estariam presentes no campo do arquivo. Com efeito, se não existissem fantasmas nesse porque então falar em assombrações? Parece-me que isso é óbvio. Portanto, permeado que seria por fantasmas/assombrações, o arquivo se fundaria na imaginação, que como potência de ficção encantaria então o mundo.

O arquivo, assim, não seria constituído apenas por reminiscências estáticas, como ocorreria com o registro da memória, mas permeado por fantasmas que perpassaria os interstícios das reminiscências e que promoveriam nessas até mesmo um certo dinamismo rítmico. Os fantasmas/assombrações se inscreveriam no corpo, assim como nos intervalos entre as palavras e as frases, conferindo uma outra ênfase, direção e acento nas relações do sujeito com o mundo, que fundaria o campo da própria experiência.

Porém, ao lado disso e em conjunção com isso, o arquivo seria também constituído como ´trilhas´ e como ´rastros´ de signos, que se fariam presentes no espírito, como sulcos impressos que delineariam direções a serem percorridas. Foi justamente essa concepção de arquivo que estava presente na escrita de Mário de Andrade, quando esse se referiu aos passos do Índio peruano Huitota que tanto lhe encantaram:

> Quando permito que o passado se lembre de mim, às vezes sinto esses pés Huitotas andando na minha memória. E à medida que o tempo me afasta deles, vai ficando cada vez mais passos e cada vez mais memórias (...) Se eu os posso identificar com a minha memória e só pelo que está neste papel é que os homens podem saber o que foram estes passos[69].

Assim, o sujeito está aqui efetivamente 'descentrado' – "quando permito que o passado se lembre de mim" – face à memória, evidenciando novamente aqui Mário de Andrade a suposição teórica do inconsciente freudiano. Ao lado disso, o objeto real se perde (o índio peruano, seu andar rápido) e no seu lugar ficam apenas as marcas de seus passos, como trilhas e rastros na memória, isto é, como signos que remetem

à sua existência pretérita. Como 'ausência', no entanto, a existência coletiva desses passos não pode subsistir sem que sejam 'impressos' e 'inscritos' em uma folha de papel pelo escritor, que os transmite. Portanto, diferentemente da memória que é íntima e evanescente – ela pode ou não se lembrar de mim, em uma temporalidade que é incontrolável no seu retorno e repetição –, o arquivo é o que permite que a memória seja inscrita como um conjunto de traços em um dado 'suporte'[70], que é, no caso, a folha de papel.

Esse conjunto de traços que se imprime se constrói então como trilhas e rastros, isto é, marcados que são pela 'diferença' dos signos que se opõem. O que importa na marcha rápida e vigorosa do índio peruano é a maneira e a forma como impactaram o olhar e a experiência de Mário de Andrade, que os fixou inicialmente como marcas, em uma 'ausência' do referente (o índio peruano) que ocorreu no passado. Portanto, a evocação realiza-se de maneira eminentemente ficcional, pela qual a ausência se torna presença fantasmática fugidia, pela via da assombração e da espectralidade[71]. Seria essa 'escrita' psíquica que se imprime posteriormente no suporte do papel, na sua transmutação em discurso e em texto, que então se escreve.

O que está em pauta aqui é o modelo de psiquismo, delineado por Freud no famoso capítulo VII de *A interpretação dos sonhos*[72]. O que se passa no registro da consciência-percepção se perde imediatamente a aparece posteriormente como traço e signo, constituindo então o registro psíquico do inconsciente. É o psiquismo como arquivo e como sistema arquival o que se destaca aqui, portanto, de maneira eloquente. Os fantasmas, como espectros que nos perpassam de maneira permanente e insistente, seriam assim fulgurações que circulam nos interstícios desses traços e signos, aparecendo então como assombrações.

Vale dizer, para Freud o arquivo se ordena no registro do inconsciente, sendo forjado por traços e signos daquilo que se perdeu como *presença* e que se fixou como *ausência*, pela mediação dos quais a ausência pretende se tornar novamente presença pela circulação dos fantasmas, como assombrações que se impõem a nós. Portanto, para Mário de Andrade, seria essa matéria-prima marcada no inconsciente que constituiria o arquivo brasileiro propriamente dito que, fundando-se na especificidade

da língua brasileira na sua diferença com a língua portuguesa, nos possibilitaria alçar a posição de universalidade pela afirmação do que é *singular* na brasilidade.

Se *Macunaíma* foi o contraponto poético das pesquisas teóricas e críticas de Mário de Andrade sobre a tradição brasileira[73], seria porque condensa na sua escritura a concepção de arquivo forjada por Mário de Andrade, não apenas na sua linguagem que amalgama propositalmente os registros popular e erudito da brasilidade, mas também nas suas problemáticas, temas e reflexões. Com efeito, se o personagem Macunaíma é o nosso herói sem nenhum caráter, foi porque esqueceu a tradição e o arquivo da brasilidade, estando, pois, ainda adormecido como os demais brasileiros. Por isso mesmo, o percurso imaginário de Macunaíma seria o de realizar a Descoberta do Brasil, como realizou, aliás, Mário de Andrade, para sair de sua condição adormecida, despertando então para a tradição da brasilidade.

Porém, se o arquivo como conjunto de signos se atualiza na atualidade, visando constituir o futuro como possibilidade efetiva, pelas assombrações e pelos espectros, seria porque o registro da sensorialidade como percepção se encontra parcialmente obstruído pelo impacto do 'excesso', que se transforma inevitavelmente em *trauma*. Assim, se já precocemente no seu "Prefácio interessantíssimo" à *Paulicéia Desvairada*, Mário de Andrade nos dizia já que os sentidos eram frágeis[74], em "Táxi: Memória e Assombração" ele é ainda mais enfático em relação a isso quando afirma:

> (...) na verdade o que a gente faz é povoar a inteligência de assombrações exageradas e secundariamente falsas. Esses sonhos de acordado, poderosamente revestidos de palavras, se projetam da inteligência pros sentidos e dos sentidos pro ambiente exterior, se alargando cada vez mais. São as assombrações. ´Diferentes pois das sensações, as quais do ambiente exterior pros sentidos e destes para a inteligência vêm se diminuindo cada vez mais´. E essas assombrações por completo diferentes de tudo quanto passou é que a gente chama de "passado"[75].

É possível aproximar essa leitura arguta de Mário de Andrade, sobre a recente modernidade brasileira, da que foi realizada por Benjamin, quando este se refere à poesia de Baudelaire e o impacto traumático da

modernidade sobre a experiência social e o discurso poético[76]. Benjamin procurou delinear as novas condições do arquivo na modernidade, se valendo do ensaio de Freud sobre o 'traumático', a 'repetição' e a 'pulsão de morte', intitulado "Além do princípio do prazer"[77]. Nesse contexto, a figura poética do 'narrador' se faz então impossível[78] e a poesia moderna tem que ser construída a partir de tais restos traumáticos, para procurar dar sentido à experiência social agora fragmentária.

Portanto, em Mário de Andrade a modernidade brasileira seria então efetivamente impactante, tornando, assim, frágeis os nossos sentidos. Para contornar esse obstáculo, necessário seria então acordar e despertar os nossos espectros e fantasmas, para encantarmos o mundo e a experiência social com as trilhas e assombrações dos arquivos da brasilidade, para realizar assim a construção da brasilidade a partir dos signos marcadas no inconsciente. Com isso, poderíamos ter um futuro possível, retomando as nossas marcas arquivais para nos direcionar ficcionalmente na fragmentação presente na atualidade.

Foi isso que o movimento modernista brasileiro realizou na Semana de 1922, como despertar brasileiro, do qual Mário de Andrade foi um de seus mais importantes arautos.

Notas

[1] Moraes, E. J. de. (1979). *A Brasilidade Modernista: Sua Dimensão Filosófica*. Rio de Janeiro: Graal.

[2] Foucault, Michel. "Qu´est-ce qu´un auteur". (1969). In Foucault, M. *Dits et écrits*. Volume I. Paris, Gallimard, 1994.

[3] Derrida, Jacques. *Mal d´archive*. Une impression freudienne. Paris, Galilée, 1995.

[4] Idem. Foucault, M. *Três tempos sobre a história da Loucura.* Rio de Janeiro, Dumará, 2000.

[5] Braudel, F. *Écrits sur l´histoire*. 2a parte. São Paulo, Perspectiva, 1976.

[6] Etienne Filho, J. (1980). Poeta completo. In Andrade, M. *Poesias completas*. Volume I. Belo Horizonte, Itatiaia, p. 1.

[7] Jardim de Moraes, E. (2010). *Mário de Andrade: A Morte do Poeta*. 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira.

[8] Andrade, M. (2005). Táxi: Casa de Pensão (11 de abril de 1929). In Andrade, M. *Táxi e Crônicas no Diário Nacional*. Belo Horizonte, Itatiaia, pp. 82-83.

[9] Andrade, O. (1980). Prefácio interessantíssimo. In *Paulicéia Desvairada* (1921). In Andrade, M. *Poesias Completas*. Belo Horizonte, Itatiaia, p. 29.

[10] Andrade, M. (2002). O movimento modernista (1941). In Andrade, M. *Aspectos da literatura brasileira*. (6ª ed.) Belo Horizonte, Itatiaia, pp. 266-276.

[11] Ibidem.

[12] Ibidem.

[13] Ibidem.

[14] Ibidem.

[15] Dejean, J. (1997). *Ancients against Moderns*. Chicago/London, The University of Chicago Press.

[16] Lecoq, A. M. (2001). *La Querelle des Anciens et des Modernes*. Paris, Folio Classique (Editions Gallimard).

[17] Idem, "O movimento modernista" (1941). Op. cit.

[18] Idem, "Cícero Dias" (2.6.1929). In *Táxi e crônica no Diário Nacional*. Op. cit.

[19] Andrade, M. "O artista e o artesão" (1938). In: Andrade, M. *O Baile das Quatro Artes*. São Paulo, Livraria Martins Editora, 1975.

[20] Neves, M. de S. (1998). *Da Maloca do Tietê ao Império do Mato Virgem. Mário de Andrade*: *Roteiros e descobrimentos*. In Chalhoub, S. e Pereira, L.A.M. (Orgs.). *A História Contada. Capítulos da história social da literatura do Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

[21] Andrade, M.(1938). O artista e o artesão. In Andrade, M. *O Baile das Quatro Artes*. Op. cit.

[22] M. de Souza Neves, *Da maloca do Tietê ao império do Mato Virgem. Mário de Andrade: roteiros e descobrimentos,* p. 4. Op. cit.
[23] Nietzsche, F. (1971). *La généalogie de la morale*. Paris, Gallimard.
[24] Foucault, M. (1994). Nietzsche, la généalogie, l´histoire (1971). In Foucault, M. *Dits et Écrits*. Volume II. Paris, Gallimard.
[25] Andrade, M. (1999). *Dicionário Musical Brasileiro*. Belo Horizonte, Itatiaia.
[26] Ibidem.
[27] Andrade, M. (1991). *Aspectos da música brasileira.* Rio de Janeiro/Belo Horizonte, Vila Rica.
[28] Andrade, M. O artista e o artesão. (1938). In Andrade, M. *O Baile das Quatro Artes*. Op. cit.
[29] Andrade, M. (1976). *O turista aprendiz*. São Paulo, Duas Cidades.
[30] Derrida, J. *Mal d´archive. Une impression freudienne*. Op. cit.
[31] Ibidem.
[32] Foucault, M. *L´archeologie du savoir*. Op. cit.
[33] Foucault, M. Les tecnologies de soi-même. In Foucault, M. *Dits et écrits*. Volume IV. Op.cit.
[34] Derrida, J. *Mal d´archive. Une impression freudienne*. Op. cit.
[35] Jauss, H. R. (1978). *Pour une esthétique de la recéption*. Paris, Gallimard.
[36] Derrida, J. (1967). *De la grammatologie*. Paris, Seuil.
[37] Derrida, J. *Mal d´archive. Une impression freudienne*. Op. cit.
[38] Benjamin, W. (2006). *Passagens*. Belo Horizonte, UFMG/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo.
[39] Gagnebim, J. M. (1994). *História e narração em W. Benjamin*. São Paulo, Perspectiva.
[40] Nietzsche, F. (1988). *Seconde considération intempestive. De l´utilité et de l´incovénient des études historiques pour la vie* (1874). Paris, Flammarion.
[41] Andrade, M. Prefácio interessantíssimo. In: *Paulicéia desvairada* (1921), p. 28. Op. cit.
[42] Idem, O movimento modernista (1941). pp. 267-272. Op. cit.
[43] Andrade, M. Prefácio interessantíssimo. In *Paulicéia desvairada* (1921). p. 28. Op. cit.
[44] Andrade, M. (1970). *Macunaíma. O herói sem nenhum caráter*. São Paulo, Martins,
[45] Andrade, M. Prefácio interessantíssimo. In *Paulicéia desvairada* (1921). p. 28. Op. cit.
[46] Andrade, O. (1972). Manifesto da poesia pau-brasil. (1924). In Andrade, M. *Do Pau-Brasil à antropofagia e às utopias. Obras Completas* – 6. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira/MEC.

[47] Ibidem.
[48] Andrade, M. Prefácio interessantíssimo. In *Paulicéia desvairada* (1921). p. 28. Op. cit.
[49] Ibidem, p. 27.
[50] Ibidem, p. 13.
[51] Ibidem, p. 13 e 14.
[52] Nietzsche, F. (1977). *La naissance de la tragédie*. Paris, Gallimard.
[53] Freud, S. (1976). *L´interpretation des rêves* (1900). Paris, PUF.
[54] Gusdorf, G. (1983). *Le Romantisme*, vol. I e II. Paris, Payot.
[55] Andrade, M. Prefácio interessantíssimo. In *Paulicéia desvairada* (1921). p. 28. Op. cit.
[56] Ibidem, p. 19.
[57] Ibidem.
[58] Freud, S. *L´interprétation des rêves* (1900). Op. cit.
[59] Idem, *Trois essais sur la théorie de la sexualité* (1905). Paris, Gallimard, 1962.
[60] Andrade, M. Prefácio interessantíssimo. In *Paulicéia desvairada* (1921), pp. 22-25. Op. cit.
[61] Foucault, M. Distance, aspect, origine (1963). In: *Dits et écrits*, vol. I. Op. cit.
[62] Idem, Qu´est-ce qu´um auteur? (1969). In *Dits et écrits*, vol. I. Op. cit.
[63] Andrade, M. Prefácio interessantíssimo". In *Paulicéia desvairada* (1921). pp. 22-25. Op. cit.
[64] Ibidem, p. 28.
[65] Ibidem, p. 13.
[66] Ibidem, p. 19.
[67] Ibidem, pp. 18-19.
[68] Ibidem, p. 19.
[69] Andrade, M. (2005). Táxi: ´De-a-pé´ (22.12.1929). In Andrade, M. *Táxi e Crônicas no Diário Nacional*. Belo Horizonte, Itatiaia. pp. 147-148.
[70] Ibidem, pp. 82-83
[71] Ibidem.
[72] Freud, S. *L´interpretation des rêves* (1900). Op. cit.
[73] Andrade, M. *Macunaíma*. *O herói sem nenhum caráter*. Op. cit.
[74] Andrade, M. (1921). Prefácio interessantíssimo. In *Paulicéia desvairada*. pp. 17-31. Op. cit.
[75] Andrade, Mário. (10 de maio de 1929). Táxi: Memória e assombração. In Andrade, M. *Táxi e Crônicas no Diário Nacional*. Belo Horizonte, Itatiaia, pp. 82-83, grifo meu, Op. cit.
[76] Benjamin, W. ([1940] 2000). Sur quelques thèmes baudelairiens. In Benjamin, W. *Oeuvres III*. Paris, Editions Gallimard (Folio), pp. 387-390.

[77] Freud, Sigmund. ([1920] 1981). Au-de là du principe du plaisir. In Freud, S. *Essais de psychanalyse*. Paris, Payot.
[78] Benjamin, W. *Oeuvres*, Volume III. Op. cit.

Corpo feminino e sexualidade: gordura, feiura e exclusão social

Joana de Vilhena Novaes[*]

Resumo

O presente artigo busca investigar o lugar do corpo na atualidade, uma vez que ele nunca é totalmente apreendido pelos dispositivos culturais que possibilitem sua submissão completa às expectativas sociais. Neste sentido, é legítimo afirmar haver certa dificuldade epistêmica, no que tange às disputas de narrativas em torno do corpo gordo. Culturalmente legitimado, observamos um discurso dominante que sugere a responsabilização do sujeito por sua condição corporal. De modo análogo, a criminalização da gordura aumenta quando a sobrepomos à questão de gênero, conforme ilustrarão algumas vinhetas; fruto de entrevistas realizadas anteriormente pela autora, na pesquisa que desenvolve sobre corpo feminino, imagem, sofrimento psíquico e regulação social. A "feiura" ou o "estranho", muitas vezes poderão ser tomados como uma mensagem, cuja força reside, justamente, na sua surpreendente apresentação. Neste sentido, as práticas corporais podem ser compreendidas em um cenário de indiferenciação, na estetização da vida cotidiana, de sujeição ao discurso do outro, mas também, como uma contestação, como problematização do estatuto do corpo na contemporaneidade.

Palavras-chave: Corpo feminino; gênero; gordura; feiura e exclusão social.

---

[*] Pós-doutoranda em Teoria Psicanalítica pelo Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Tem Pós-doutorado em Psicologia Médica pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ (2012), e em Psicologia Social pela mesma universidade (2008). É Professora do Programa de Pós-Graduação stricto sensu em Psicanálise, Saúde e Sociedade da Universidade Veiga de Almeida. Coordenadora do Núcleo de Doenças da Beleza do Laboratório Interdisciplinar de Pesquisa e Intervenção Social (Lipis) da PUC-Rio e do Laboratório de Pesquisa Social Integrada (Lapsi/UVA). Pesquisadora correspondente do Centre de Recherches Psychanalyse et Médecine - Université Denis-Diderot Paris 7 CRPM-Pandora. Membro do Conselho Consultivo da Fundação Dove para a Autoestima? DSEP DOVE/UNILEVER Londres. Membro do Conselho Científico e Editorial da Coleção PSI da Editora Appris. Autora e organizadora de inúmeros livros e coletâneas. Bolsista da Fundação Nacional de Desenvolvimento do Ensino Superior (Funadesp).

Female body and sexuality: fatness, ugliness and social exclusion

Abstract

This article seeks to investigate the place of the body nowadays, since it is never fully apprehended by cultural devices that allow its complete submission to social expectations. In this sense, it is legitimate to affirm that there is some epistemic difficulty, regarding the disputes of narratives around the fat body. Culturally legitimized, we observe a dominant discourse that suggests the responsibility of the subject for body condition. Similarly, the criminalization of fat increases when we overwrite it the issue of gender, as some vignettes will illustrate; the result of interviews previously conducted by the author, in the research she develops on the female body, image, psychic suffering and social regulation. The "ugliness" or the "strange" can often be taken as a message, whose strength lies precisely in its surprising presentation. In this sense, body practices can be understood in a scenario of indifferentiation, in the instantiation of everyday life, of subjection to the discourse of the other, but also, as a contestation, as a problematization of the body's status in contemporaneity.

Keywords: Female body; gender; fatness; ugliness and social exclusion.

Corps féminin et sexualité: graisse, laideur et exclusion sociale

Résumé

Cet article cherche à étudier la place du corps de nos jours, car il n'est jamais complètement appréhendé par des dispositifs culturels qui permettent sa soumission complète aux attentes sociales. En ce sens, il est légitime d'affirmer qu'il existe une certaine difficulté épistémique, en ce qui concerne les disputes de récits autour du corps gras. Culturellement légitimé, nous observons un discours dominant qui suggère la responsabilité du sujet pour son état corporel. De même, la criminalisation des graisses augmente lorsque nous écrasons la question du genre, comme certaines vignettes l'illustreront; le résultat d'entretiens précédemment menés par l'auteure, dans la recherche qu'elle développe sur le corps féminin, l'image, la souffrance psychique et la régulation sociale. La « laideur » ou l'« étrange » peut souvent être prise comme un message, dont la force réside précisément dans sa présentation surprenante. En ce sens, les pratiques corporelles peuvent être comprises dans un scénario d'indifférenciation, dans l'estantiation de la vie quotidienne, de soumission au discours de l'autre, mais aussi, comme contestation, comme problématisation du statut du corps dans la contemporanéité.

Mots-clés: Corps féminin; sexe; graisse; ugay et l'exclusion sociale.

Introdução

Se é verdade que o corpo entrou em cena como lócus de investimento na atualidade, é igualmente legítimo afirmar haver certa dificuldade epistêmica, no que tange às disputas de narrativas em torno do corpo gordo. Culturalmente legitimado, observamos um discurso dominante que sugere a responsabilização do sujeito por sua condição corporal. Tal fato, serve de ilustração para a dificuldade de entendimento da gordofobia enquanto uma questão estrutural e coletiva. Talvez isso explique, em parte, certa morosidade com que as questões do corpo gordo vieram a se firmar enquanto campo de estudos.

Da mesma forma, a gordofobia é naturalizada na sociedade brasileira sendo, frequentemente, alvo de escárnio ou depreciações morais. O culto ao corpo uma, das mais importantes formas de sociabilidade contemporânea, observado através de gerações modeladas por aparelhos de ginástica e intervenções cirúrgicas, levou a uma relação persecutória com o espelho, ancorada em uma lógica punitivista. O que, por sua vez, resultou em um imaginário de profunda intolerância e severidade em relação a qualquer desvio estético. De um direito, a beleza transformou-se em dever

Não trata, pois, de afirmarmos com isso que, corpos gordos não fossem alvo de preconceito e estigma social em outros momentos históricos. Todavia, é possível detectar a agudização e o acirramento da lógica que associa magreza excessiva à saúde e beleza. E como um segundo corolário, atribui a esses corpos o estatuto de serem desejáveis e "normais". Neste sentido, os corpos gordos integram, atualmente, as pautas tratadas pelo conceito de interseccionalidade.

De modo análogo, a opressão sobre os corpos gordos aumenta quando sobrepomos à questão de gênero, diversos marcadores. De tal forma que, às mulheres gordas, negras, lésbicas, trans, com deficiência e pobres experienciam, proporcionalmente, incidir maior regulação, marginalização e violência sobre seus corpos.

A lógica consumista contribui para que um certo conjunto de atitudes perceptivas e comportamentais, concernentes à estética, conviva, simultaneamente, com ideologias e valores extremamente conservadores. Uma boa expressão disso são as representações de masculino e feminino

que, apesar das conquistas e transformações sofridas neste âmbito, possuem um referencial ancorado em valores tradicionais

Uma vez que o corpo nunca é totalmente apreendido pelos dispositivos culturais, que possibilitem sua submissão completa às expectativas sociais, a "feiura" ou o "estranho", muitas vezes poderão ser tomados como uma mensagem, cuja força reside, justamente, na sua surpreendente apresentação. Neste sentido, as práticas corporais podem ser compreendidas em um cenário de indiferenciação, na estetização da vida cotidiana, de sujeição ao discurso do outro, mas também, como uma contestação, como problematização do estatuto do corpo na contemporaneidade. De qualquer forma, o corpo está em cena, sem que haja qualquer possibilidade de predizer o futuro e seus limites.

Gordura e sexualidade

Remaury (2000) aponta a mulher como sendo o Outro da cultura. A mulher para o autor traria consigo uma dupla estranheza – estranha e estrangeira, uma vez que o masculino é pensado sempre a partir de seu idêntico.

> Assim, seja no discurso científico, aquele que busca entender o lugar e o futuro biológico do homem, seja nas técnicas de cuidados de si, ou mesmo nas substâncias associadas a estas mesmas técnicas é sempre necessário colocar a mulher no outro lado da cultura humana. A mulher é por excelência a alteridade radical do homem (p. 238, grifos do autor).

Exagero, excesso e deslimite parecem ser termos que nos definem, às vezes, nos reduzindo a uma identidade presumida, ou a um estereótipo aprisionante. É a partir desta distinção que parte o autor. Falemos, contudo, deste excesso por uma outra via, qual seja, a da pletora alimentar e da obsessão purgativa que, segundo Remaury, habitam o imaginário feminino.

Para o autor, a imagem de excesso que o feminino carrega estaria ligada ao caráter de inquietude provocado pela mulher. O corpo dos excessos, poroso e com recheios não é apenas inquieto (por conta da saúde e da estética como apontamos acima), é inquietante porque ser diferente do corpo de referência – o corpo masculino.

Observamos então que a mulher, a despeito dos avanços reais que a história soube imprimir à sua imagem, permanece ligada à representação de uma corporeidade tão radical que a remete permanentemente à estranheza e à alteridade. Para o autor, se o homem sempre teve consciência de possuir um corpo, nós ainda não nos demos conta até que ponto a cultura destinou à mulher a ser um corpo – seu corpo. (p. 250)

Foucault (1985), em sua genial *História da Sexualidade*, já nos mostrava os dispositivos empregados para buscar controlar as tensões entre o homem e seus desejos:

> Evitar-se-ão os discursos, os pensamentos, as concupiscências venéreas e, acima de tudo, o sujeito se defenderá daquilo que os olhos vêm, sabendo muito bem que todas essas coisas, mesmo em sonho...excitam à copulação quando alguém se absteve do coito, após alguém ter comido pratos suculentos e em abundância (p. 139).

Aqui, novamente vemos a sexualidade associada aos excessos, aos líquidos e à abundância. E ao falarmos em excesso, parece que falamos em mulher, como já nos ensinava a psicanálise. Mas dela nos ocuparemos um pouco mais adiante. Façamos um breve voo no tempo e no espaço: "Deus Todo-Poderoso". Criou o desejo sexual em dez partes, então Ele deu nove partes às mulheres E uma aos homens" – Ali ibn Taleb, Marido de Fátima, filha de Maomé e fundador da facção xiita do Islã. (Sabbaht, 1986, p. 32).

Quantas vezes nos indagamos e nos escandalizamos com os horrores do regime talibã? Por que a burca? Para que o chador? O que estaria por trás de tantas proibições? Por que tanto medo desta sexualidade feminina? Certamente não vamos nos alongar neste tema aqui, mas a curiosidade nos levou a investigar um pouco acerca da representação da mulher no imaginário muçulmano, uma vez que é pela via do excesso, da abundância e do deslimite que ela é vista.

Em um interessante livro chamado *La mujer en el inconsciente musulmán*, Fatma Aít Sabbah, pseudônimo da autora, vai nos conduzir não apenas pelo Islã da jurisprudência (este do poder e das leis a sharia), mas também ao Islan amoroso, místico – o Islan da poesia e das lendas sufis. É neste segundo que veremos o amor, o prazer e o desejo, ao contrário de muitos sistemas religiosos, ser incorporado nas dimensões do humano.

Segundo a autora, enquanto para os Imãs da jurisprudência a mulher é a encarnação de Satã, para os sufis ela é um reflexo do Deus-Amor, que é o Deus do islamismo. Mas é a primeira representação que nos interessa – por quais desvios a mulher passa a ser tão temida e, consequentemente, precisa ter sua sexualidade tão anulada em uma religião onde encontramos obras sobre a sexualidade desde pelo menos o século XII. O tratado *O jardim perfumado* e *Como o ancião recuperará sua juventude pela potência sexual*, datam, o primeiro, do século XII; e o segundo, de 1573.

É nas lendas e nas poesias que vamos encontrar parte das respostas. A mulher, tal qual aparece nestes escritos, é uma mulher corpo, exclusivamente física – omnisexual, nas palavras da autora. O sexo da mulher é vivido pelos homens como um polo de energia animal, irresistível, que vibra e faz vibrar o universo em seu ritmo e no qual o corpo masculino se reduz a um simples olhar hipnotizado: "Se acostó, dejó al descubierto los muslos y su parte caliente y me la mostró agitándola (...) jadeó con fuerza y oí un relincho parecido al de una jumenta" (1986, p. 52).[1]

A mulher navegaria também por zonas em que a distinção entre o humano e o animal é inexistente. Seu sexo é descrito como, "Un terrible y asombroso órgano que semeja la cabeza de un león por su anchura, especialmente cuando es carnoso y se irgue monumental. Órgano al que llaman alcancía, por el que no pocos hombres murieron, suspirando por su poesía" (*ibid*)[2]

São também frequentes as descrições sobre a impossibilidade de saciar uma mulher e a necessidade de tudo fazer para buscar satisfazê-la. A mulher é detentora de um sexo-ventosa que a todos atrai para se sentir satisfeita. Esse sexo-ventosa está programado para o orgasmo e há um consenso de que o desejo feminino supera em muito o masculino, não sendo jamais satisfeito. Puro Lacan! "Parece que, aunque se copule día y noche y años con una mujer esta no alcanza nunca el punto de saturación. Su sed de copular no se sacia nunca (1986, p. 54).

Os relatos acerca da imensa voracidade e esperteza feminina são também inúmeros e, frequentemente, vamos encontrar crônicas de como as mulheres enganavam seus maridos com jumentos – únicos capazes de satisfazê-las:

> La mujer cogía con la mano el miembro, lo restregaba entre los labios calientes y se lo metía dentro del vientre hasta hacerlo desaparecer. Después, con el miembro metido dentro, se agitaba hasta que le venía el placer. El pollino se acostumó a esas manobras que le daban gusto. Cada vez que la mujer se le acercaba, dejaba salir su miembro (1986, p. 57).[3]

Não é de se espantar que muitas vezes a burca não baste e seja preciso recorrer à mutilação genital tão frequente em alguns países da África. Curiosamente, esta mesma religião que, segundo alguns, em uma má leitura do Corão, destina à mulher tais espaços e práticas aviltantes, aceita e estimula todos os tipos de práticas sexuais (não homossexuais) entre marido e mulher. Para os muçulmanos suas mulheres se enfeitam para eles, enquanto nós ocidentais nos enfeitamos para os outros. Assim, ficamos sabendo que a mulher do Aiatolá Komeini pintava os cabelos, as unhas e fazia depilação (Brooks, 1996).

Mas por que este desvio? Afinal de contas, estamos longe de usar burcas no Rio de Janeiro! Muito pelo contrário. Talvez, exatamente por isso. A história das mulheres não pode ser desvinculada de uma busca normatização de seus corpos e de contorno de seus excessos. O livro de Nunes (1999), no qual infelizmente não poderemos nos deter, vai nos mostrar como, historicamente, a mulher foi esquadrinhada por todos os saberes, sobretudo o médico e aprisionada no lugar do excesso.

Minha hipótese é de que a gordura, tal qual a percebemos em nossa sociedade, traz à tona todo o desmedido feminino que precisa, de qualquer forma, ser contido. Onde há risco de a sexualidade se manifestar, instalam-se dispositivos de vigilância e de confissão e implantam-se imediatamente as bases de um regime médico-disciplinar.

Ser desejada

Frequentemente, ouço em minhas pesquisas de campo, através de minhas entrevistadas, mulheres das classes médias e altas carioca, que variam entre 18 e 65 anos, as expectativas acerca das mudanças e transformações ocorridas em seus corpos. Não há como negar, sobretudo no campo das cirurgias bariátricas, que a simples possibilidade de poder frequentar o cinema, viajar e levar uma vida medianamente normal,

por si só basta para inserir estas mulheres em um mundo mais rico em termo de relações pessoais, alterando radicalmente suas formas de sociabilidade. Extremamente conscientes da maneira como operam, muitas mulheres nos falam de seus aspectos compulsivos, de suas mentes obesas e de suas relações vorazes.

> *Não sei se você já reparou, mas gordas são pessoas compulsivas – compulsivo por comida, por trabalho, por bebida, por afeto*. (C. 38).

Não há como negar também, que a busca de um outro olhar de aprovação apresente-se de forma marcante neste grupo. Da sexualidade que lhes é negada, da moda de qual não podem usufruir, aos programas que lhes são barrados, tudo aponta para um olhar que quase lhes nega o direito de existir como sujeitos. Contudo, as expectativas de mudança não estão restritas a este grupo. Quer sejam as frequentadoras das academias de ginástica, quanto aquelas que se submeteram às diferentes cirurgias plásticas, a mesma característica mostrou-se como constante – a busca pela aprovação do olhar do outro.

> *O que muda é que fico até com mais tesão; fico mais feliz. Saio na rua e as pessoas me dizem: nossa como você está bonita*. (A. 46).

Não importa se este olhar de desaprovação é suposto ou imaginado, como nos dois casos em que as mulheres relatam a perda do interesse de seus maridos após a colocação de prótese nos seios – "tão aí duros, rijos, mas não dão vontade de apertar, só admirar". O que parece estar em pauta é atender a uma estética corporal, imaginariamente definida como bela. Nossas entrevistadas parecem nos dizer, com bastante frequência, o quanto dependem deste olhar, que de certa forma, lhes confere um valor "mais feminino". Nos falam, também, como, ao não se enquadrarem neste perfil, sofrem o exílio designado às feias.

> *Eu fico reparando nos meninos lá da faculdade: eles são cruéis com todo mundo, a pessoa não pode ter um defeitozinho que eles caem na pele, gente gorda e feia então, nem se fala! Eu é que não vou me expor*. (B. 25).

Lembremo-nos da estreita ligação entre mulher, beleza e o seu corpo. Proponho fazermos um pequeno desvio, no sentido de refletir sobre o que a psicanálise pode nos dizer a este respeito.

Para tal, tomarei como eixo de nosso raciocínio o instigante trabalho de Medeiros (2003) *O belo e a morte*, em que o autor define o termo 'estética' como uma função que atende a dois propósitos, quais sejam: mitigar a angústia diante do vazio e consubstanciar o objeto do desejo, nos diz o autor.

A partir daí, Medeiros (2003) propõe pensar que, se o mandamento estabelecido pelo superego masculino é ter o falo, o caminho apontado pelo Ideal do Eu das meninas é ser desejada, é ter sobre seu corpo o olhar amoroso e desejante daquele que supostamente tem. Assim, ter uma estética que o discurso imagético, determinado sócio historicamente, definiu como belo e atraente é uma tarefa imposta pelo Ideal do Eu. Neste sentido, é na busca desta estética que o sujeito feminino se constituiria.

> *Eu gosto da cirurgia estética porque deixa as pessoas mais felizes, operando muitas vezes verdadeiros milagres da vida da gente* (A. 43).

Em *Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos* [1924], Freud atribui ao temor da castração o fator decisivo para o desfecho do conflito edípico para a criança do sexo masculino. Entretanto, para a menina seria exatamente o complexo de castração que a levaria em direção ao conflito edípico, a buscar no campo do masculino, aquilo que sentiria em si faltar.

Para Medeiros (2004), não seria propriamente a falta do pênis que implicaria as vicissitudes da construção de um "psiquismo feminino", mas sim a não visibilidade do órgão genital feminino e sua incompreensão pela criança pequena.

Concordando com Lanouzière (2003), quando retoma a introjeção dos objetos bons constitutivos do narcisismo primário para destacar entre estes o olhar materno amoroso, um olhar que, dirigido à filha, buscaria compensá-la pela falta de uma forma visível, através da valorização de tudo que é visível. Assim, segundo Medeiros, se a tarefa de construção da subjetividade masculina repousa no "mandamento fálico", isto é, na sustentação da posse imaginária do falo, a construção da posição subjetiva feminina tem como tarefa primordial sustentar o olhar compensatório sobre seu corpo.

Dessa forma, a relação das mulheres com a estética de seu corpo seria tão antiga quanto a constituição de seu narcisismo e reforçada pela estruturação edípica. O que a menina busca encontrar no campo do masculino não é

propriamente o que lhe falta, mas o reconhecimento do que foi posto em seu lugar: um olhar amoroso sobretudo que, em si, é visível. É, portanto, na busca deste olhar que encontraremos o sujeito feminino.

> *Você pode achar besteira – mas gosto que me achem gostosa! Detesto quando vou para a Europa ou para os Estados Unidos que os homens nem te olham.* (R. 44).

Retomemos um dos textos mais antigos da civilização humana, *A Odisseia*, para relembrar a sedução exercida sobre os valentes argonautas pelo canto das sereias.

> Desde então, tais misteriosos seres aparecem como representantes legítimos do sexo feminino. Interessante pensar, no entanto, que mesmo no mito, tais seres jamais possuíram um sexo genital, ao menos um que fosse humano e feminino. Desconcertante paradoxo, um ser dessexualizado representar um dos sexos. Talvez nem tanto se tivermos em mente que é a estética do corpo e não uma parte, ou um órgão, quem representa a mulher" (Homero citado por Medeiros, 2001, p. 86).

Talvez agora possamos compreender também por que as mulheres gordas são vistas como dessexualizadas. Se o feminino é aquilo que captura o olhar, uma estética que obtura a falta do falo, a representação do gênero feminino é dada então pelo olhar desejante do outro. A mulher, a quem o discurso estético de uma determinada época sócio-histórica não distinguiu com este atributo, de alvo do desejo do outro, é marcada com uma falta a mais.

Rodin (citado por Eco, 2004, p. 72) disse, certa vez, que não era a beleza que faltava aos nossos olhos, mas estes é que falhariam em não a perceber. Interessante pensar na feiura como uma "falha" do olhar. A feiura não seria então a falta de beleza e sim a incapacidade de percebê-la. Talvez o artista nos ajude a compreender o estranho fenômeno do horror e da discriminação que se atribui a tudo que possa ser designado como feio.

Para Freud (1930), a beleza era um atributo derivado do sexual. O que parece certo é sua derivação do campo do sentimento sexual. "O amor da beleza parece um exemplo perfeito de um impulso inibido em sua finalidade... Beleza e atração são, originalmente, atributos do objeto sexual" (p. 90). Assim, para Freud, beleza e atração seriam atributos idênticos e referidos ao objeto do desejo sexual. Como acabamos de

afirmar, segundo o referencial da psicanálise, o conflito edípico lança o sujeito numa relação com o falo, um conflito que apresentará duas possibilidades: alguns imaginarão tê-lo, outros suporão sê-lo.

Freud (1937) deteve-se na dinâmica da posse do falo, tê-lo, imaginariamente, como pênis seria constitutivo do superego masculino, e tê-lo simbolicamente, como um filho, seria a saída feminina… "o desejo apaziguado de um pênis destina-se a ser convertido no desejo de um bebê e de um marido, que possui um pênis" (p. 285).

Lacan e seus seguidores introduziram a dinâmica do ser o falo. Medeiros (2001[1993]), citando Alain Miller, dirá:

> Exatamente por não possuir um pênis, o suporte imaginário do falo, a menina conclui o Édipo por onde começou, isto é, procurando colocar-se como completude do desejo do outro. O falo que não foi para sua mãe permanecerá como causa de sua subjetivação (p. 45).

Reunindo as duas abordagens, ninguém sairia inteiramente castrado do conflito edípico. O sujeito neurótico, seria então aquele que fantasia ter ou ser, ter o falo ou ser o objeto de desejo. A negação dessas duas possibilidades estabeleceria o sujeito castrado. O campo do feminino, como vimos, é instituído pelo ser o objeto, ser aquilo que provoca o desejo. Por outro lado, como assegura Freud, "belo é o que atrai o olhar".

Ora, se "beleza e atração são idênticos" e o sujeito feminino é aquele que se define por exercer a atração, então ser bela é uma condição e uma imposição para tal posição subjetiva. O horror e a discriminação dirigidos à mulher designada como feia decorre da castração que se mostra com a queda da máscara do desejo. O escultor tem razão, não é a beleza que falta aos nossos olhos, e sim o desejo que se ausenta de nosso olhar.

E, finalmente, se a subjetividade feminina se constrói sobre os pilares do desejo, a cirurgia plástica, bariátrica ou qualquer outro processo cultural que estabeleça uma estética sócio-histórica definida como bela, produzirá uma "nova identidade". Esta será justo aquela reclamada pela subjetividade feminina: ser mulher.

O horror da feiura

Toda vez que desejamos nos debruçar sobre algum tema um bom ponto de partida é a investigação de suas origens etimológicas. Assim, o

termo feiura tem sua raiz no latim *foeditas* e quer dizer, simultaneamente, sujeira e vergonha. No francês, a palavra *laider* é uma derivação do verbo *laedere* e significa ferir. Já no alemão, a palavra utilizada para designar feiura é *Hässlichkeit*, termo derivado da palavra *Hass*, que quer dizer ódio. E, finalmente, em japonês, a palavra feio – *minikui* –, significa "difícil de ver".

Em um interessante artigo sobre alteridade e estética, Feitosa (2004 citado por Kupermann, Katz & Mosé) busca demonstrar como estética e feiura não são categorias excludentes, ao contrário do que costumamos pensar. Através da análise histórica das inúmeras estéticas do feio, o autor busca desnaturalizar o que entende ser um senso comum na atualidade: a ideia de que o feio é a antítese do belo e de que a sua negação representa a feiura como sinônimo de falta de beleza. Em síntese, como nos aponta Feitosa, "a feiura parece ser, nesse contexto, algo a ser melhorado ou eliminado". (2004, p. 29).

A definição do autor parece estar em consonância com a fala de nossas entrevistadas que, através de relatos contundentes, nos transmitem a dor e o difícil fardo que é carregar o gosto amargo da exclusão daqueles que são considerados esteticamente imperfeitos, bem como desviantes dentro do cenário de moralização da beleza na qual o culto ao corpo é a religião.

Frases que são proferidas com o intuito de estimular ou mesmo reforçar positivamente as pessoas gordas a persistirem com dietas e/ou rotina de exercícios, ilustram bem a ideia do corpo magro como um ideal a ser atingido, bem como a representação social do gordo como um imperfeito que deve ser reeducado, de forma eficiente à moralização do bom comportamento. Neste sentido, conforme afirmado tantas vezes neste trabalho, nada espelha melhor a moral do culto ao corpo do que a disciplina, a perseverança e a obstinação.

Vejamos alguns exemplos:

> *O seu corpo é um reflexo do seu comportamento – se você for uma pessoa ativa, metódica, disciplinada, terá um corpo magro e sequinho, condizente com a sua personalidade, mas se for paradona, preguiçosa do tipo que só gosta de comer e dormir, fatalmente será gorda, caída e toda flácida.* (L. 48).

Finalmente, um dos relatos que melhor afirma a ideia da exclusão social infligida às mulheres gordas, será, justamente, a negação de sua sexualidade, conforme apontamos acima.

A fala do amigo de uma de nossas entrevistadas evidencia como a imagem da mulher gorda é desvinculada da de beleza e, portanto, do poder de atratividade e incitação do desejo sexual masculino. Como veremos a seguir, caso desejem ser belas e atraentes, devem, primeiro, se livrar da gordura.

> *Um amigo meu uma vez me disse: se quiser ser desejada, emagreça, pois é óbvio que ninguém vai olhar para gordinha, e sim para a saradona. Agora, se quiser continuar se contentando em ser aquela garota apenas simpática – aí tudo bem, não falo mais nada, mas também não venha mais choramingar no meu ombro infeliz, porque os carinhas só te querem como amiga.* (B. 28)

Parece que a fala do amigo diz à nossa entrevistada que ela é menos mulher por ser gorda, logo, feia. Ser gorda lança-a na condição de apenas amiga dos homens, ou seja, só as magras podem exercer sua feminilidade plenamente, pois conseguem despertar o desejo dos "carinhas". Conforme veremos mais adiante, feiura é índice de menos-ser.

Dentre os inúmeros questionamentos sobre o estatuto da feiura que Feitosa propõe, tendo como abordagem principal os critérios artísticos de julgamento sobre a feiura, quer seja na literatura, na música, na grande mídia sensacionalista, na aparência humana ou de uma paisagem, nos chamou atenção um deles em especial; o que haveria no feio que ao mesmo tempo nos atrai e nos repele?

Se por um lado, no que concerne as relações humanas, a convivência com pessoas feias em espaços públicos tem se tornado bastante complicada, no tocante à mídia televisiva de massa é cada vez maior a audiência de programas que exploram diversas facetas da feiura.

Citemos, alguns exemplos ilustrativos: a falta de pudor ao expor as tragédias humanas e a intimidade dos sentimentos em rede nacional, bem como a superexposição do corpo e outras formas de bizarrices como o voyeurismo incentivado em programas em que se pode acompanhar o cotidiano de pessoas trancafiadas em estúdio durante meses. Tudo isso é mostrado no sentido de conquistar a preferência dos telespectadores e caracteriza o grotesco televisivo da atualidade.

Como, então, explicar a ambivalência de sentimentos causados pela feiura? Encontramos, simultaneamente, fascinação e prazer *versus* uma política de tolerância zero que vimos em relação aos gordos.

É curioso notar que, a mesma dificuldade por nós encontrada em relação a uma literatura especializada em refletir sobre a feiura, foi pelo autor também constatada no âmbito filosófico, ou seja, parece existir uma carência de questionamentos sobre o estatuto da feiura.

De qualquer forma, apesar do tema da feiura ter sido negligenciado ao longo da história do pensamento, tentaremos retraçar o caminho feito por alguns pensadores acerca da feiura. Portanto, ainda que seja através da compreensão que estes mesmos autores tinham da feiura como o Outro da beleza, tentaremos extrair algumas proposições sobre o conceito.

Para tal, começaremos nosso percurso histórico com Sócrates. No diálogo platônico de Parmênides, Sócrates é categórico ao dizer que as coisas feias não participam do mundo inteligível o que destitui o feio de qualquer qualidade que mereça ser pensada.

Ao contrário do que vimos em relação ao grotesco, no qual as coisas imperfeitas, sujas e desprezíveis eram a matéria prima das manifestações populares ou estranhadas e repelidas na sua versão romântica tardia, no caso de Sócrates, o feio não era, sequer, passível de representação. Destituído então de uma identidade, o feio nada podia ser. Nas palavras de Feitosa: "O feio é um 'me on', algo que não deve ser; logo, pensar o feio é uma forma de pensar o nada ou de nada pensar." (2004, p. 30).

Dando continuidade às reflexões socráticas sobre a feiura, Platão, mais tarde, afirmará que a feiura humana é a manifestação de uma perturbação afetiva, podendo ser considerada como uma irrupção do racional. Como exemplo, Platão cita o estado de rebaixamento da consciência presente tanto na loucura como no caso de embriaguez. Ambas geram uma perda de identidade que, em última análise, caracterizam a feiura.

Na contramão do que afirmam Sócrates e Platão, nossas entrevistadas reivindicam uma identidade, um lugar bem marcado diante do olhar social que lhes nega o direito a uma vida plena de prazeres. Ao invés do "não-lugar" e do alijamento social, a afirmação de uma identidade gorda integrada ao todo social. Na esteira da questão da representação, estaria a ideia de que a feiura é um desprazer que se manifesta como uma violência aos sentidos. Entretanto, parece estar referida somente a percepção sensível mais sofisticada, ativa e racional, como no caso da visão e da audição. Nas palavras de Feitosa:

> Um rosto deformado agride o olhar, uma dissonância musical fere os ouvidos. Existem diversos objetos que ofendem também o tato, o gosto e principalmente o olfato, entretanto a ofensa a esses sentidos, ditos inferiores ou sombrios em razão de sua passividade, não é estética. O cheiro da matéria em decomposição é desagradável, mas não é feio (Feitosa, 2004, p. 30)

No entanto, as acusações em relação ao feio não estão baseadas somente no critério daquilo que é agradável aos sentidos. As distinções entre beleza e feiura também remetem aos aspectos morais. Dessa forma, o que se apresentam são pares de distinções que utilizam a feiura como categoria acusatória do mal, associada aos qualitativos depreciativos da moral.

Assim, se pudéssemos falar em uma representação platônica da feiura, ela conjugaria a ideia de excesso, desequilíbrio, desmedida, caos, enfim, tudo aquilo que se opõe à beleza e, portanto, é ruim. Em contraposição, como era de se esperar, temos a beleza associada ao bem e as virtudes do caráter, ou seja, à simetria, ao equilíbrio, à proporção, à ordem e ao esplendor.

Desde a *Ilíada*, de Homero, vemos a feiura interpretada como característica das pessoas que possuem desvios de conduta. Para Homero, ela seria uma consequência, uma espécie de castigo mandando pelos deuses em retaliação a demonstração humana de falta de nobreza nas atitudes. Como nos mostra Feitosa (2004):

> Se a cultura grega tinha um ideal do *Kalos-Kagatos*, a correspondência entre virtude e beleza (e, em certo sentido, também de verdade), tudo indica haver, em contrapartida, a ideia não tematizada de *Kakos-Kaischros* – cunhei esse neologismo, do grego *Kakos*, ruim ou mau; e *aischros*, feio – quer dizer, uma relação necessária entre feiura e o mal. (p. 31).

Como vimos, fica patente certa correspondência entre o ideal grego que associa virtude à beleza e feiura à maldade e o atual comportamento social gerador de exclusão e preconceito em relação às pessoas gordas. A forma como nossas entrevistadas relatam serem tratadas como seres desprezíveis e repulsivos, que devem ser privados dos espaços públicos e, simultaneamente, os papéis que muitas vezes se veem obrigadas a exercer, uma vez conscientes dos estereótipos morais ligados às pessoas gordas, nos fazem pensar que se na cultura grega a feiura não deveria ser representada, na cultura atual o sentimento crescente de lipofobia afasta

dos espaços públicos a feiura indesejada dos gordos, bem como do nosso imaginário a presença dos esteticamente imperfeitos.

Este é o caso do exemplo que demos acerca da produção cinematográfica americana. O desserviço mencionado sobre o papel de Hollywood no imaginário social é da ordem da não representação dos feios em papéis cujos personagens ocupem uma posição de prestígio na trama, donde se conclui que aos feios e, sobretudo, aos gordos, restam personagens estereotipadamente marcados por serem maus, enjeitados, fracassados ou, na melhor das hipóteses, alguém que não deu certo na vida; é relapso, preguiçoso e até mesmo brincalhão.

Os gordos são, assim, os "novos feios" ou como destacamos na seção deste trabalho em que tratamos da nova massa de excluídos das praias cariocas - vimos atribuídos aos gordos, aos farofeiros e aos gringos, a categoria de "bárbaros da praia". Como nos aponta Feitosa, feios são todos aqueles cuja reprodução das normas sociais da polis se dá de forma tosca, aparentando, aos cidadãos que ditam as normas locais, tratar-se de um estrangeiro, um desviante que, por definição, é aquele que transgride as regras através dos maus costumes. Portanto, dentro desses parâmetros, ser um bárbaro, estrangeiro e desviante é ser feio.

> *Acho que as pessoas confundem gordura com falta de educação. É um absurdo, fala sério, eu sei que eu tenho modos, só que como as coisas erradas em excesso, mas esse simples fato já faz de mim uma pessoa mal-educada por não saber, mesmo que privadamente, a hora de parar de comer. Atualmente, penso mesmo é que a gordura agride aos olhos.* (M. 43)

A este respeito, vale trazer para a nossa discussão uma contribuição valiosa de Rozenkranz (citado por Feitosa, 2004) em seu tratado sobre a *Estética do Feio*, datado de 1853. O filósofo, que era discípulo de Hegel e ficou famoso por elaborar e organizar a biografia de seu mestre, em um dado momento da elaboração de sua estética dialética argumenta que o feio não é o outro da beleza, mas um momento da constituição da ideia belo – uma etapa a ser transposta, contudo necessária na formação do belo. Na leitura de Feitosa sobre o filósofo, o feio: "é uma manifestação secundária do processo de vir-a-ser do belo, quer dizer, um momento necessário, mas 'desaparecente' do próprio belo" (p. 36).

Tomando de empréstimo as ideias de Rozenkranz, poderíamos, analogamente, pensar no corpo gordo como um corpo em trânsito, um devir de corpo, um corpo evanescente ou fazendo outro empréstimo, dessa vez com o título do livro de Denise Sant'Anna – *Corpos de Passagem*. Um corpo que não pode existir, senão em processo de emagrecimento e aprimoramento e cuja identidade não pode ser exercida plenamente, pois não encontra um lugar social e ainda, de acordo com os relatos transcritos acima, um corpo que deve, a todo custo, ser modificado, cortado, retaliado, a fim de que possa enquadrar-se no ideal vigente de corpo magro.

Dentro da linha de raciocínio que vimos construindo, seria errado dizer que os gordos são uma cópia mal-acabada daqueles que representam o ideal de beleza vigente? Se a feiura remete à finitude, à incompletude e consequentemente à nossa própria morte – seria dessa ordem o estranhamento e a repulsa que temos atualmente às figuras gordas?

Segundo Feitosa (2004):

> Uma análise mais aprofundada das estéticas tradicionais do feio, aquelas que o compreendem como o outro do belo, talvez mostre que, na verdade, nossa repulsa emerge da incapacidade de lidar com o outro de maneira geral, seja na forma do bárbaro e do estrangeiro, seja no irracional, no feminino, no sensível. Se Hegel tem razão ao determinar, em Lições sobre Estética, o prazer do belo como prazer narcísico do Espírito, o prazer do ser humano em ver-se refletido tanto na arte como na natureza, então o desprazer do feio tem origem justamente no confronto com o que é diverso, deferente, estranho, enfim, com a alteridade (p. 34).

Lembremos, contudo, que a feiura também provoca riso, podendo, talvez, explicar os papéis bufos outrora representados não só pelas pessoas gordas, mas também pelos anões, os aleijados, os loucos etc. Encarnações da feiura, estas figuras serviam para espelhar algo de valoroso da vida social.

Na estética, uma das formas tradicionais do feio se apresentar é através da comédia. Na Poética de Aristóteles a feiura aparece em uma dimensão mais amena e não causadora de dor ou sofrimento, pois tem no ridículo e no risível uma de suas formas de expressão. Também nos gêneros literários da caricatura, da sátira, da paródia, da ironia, da anedota o feio foi explorado esteticamente em sua dimensão risível.

Contudo, segundo Feitosa, não há consenso na tradição do pensamento filosófico de que a ideia de graça atribuída ao feio lhe garanta um aspecto menos agressivo. Nas palavras do autor, um pouco da mitologia grega serve para ilustrar sua argumentação:

> A figura do deus Hefesto é típica de uma feiura ridícula. Homero conta que, quando o deus de baixa estatura e coxo adentrava o Olimpo, os deuses não podiam conter as gargalhadas, deixando entender que esse riso tinha uma função apaziguadora (pp. 34-35).

Mais adiante em seu artigo, Feitosa mostra-nos a visão discordante de Platão a esse respeito. Para Platão, o riso não torna aquele que ri sobre o feio superior, muito pelo contrário, faz com que a feiura se submeta, emprestando ao humano um caráter animalesco. O riso, para o filósofo grego, seria algo desqualificante e menor. Vejamos:

> O riso para Platão não era sinal de poder sobre o feio, mas sim de capitulação diante dele. O riso sobre o feio enfeia aquele que ri. Quem ri deixa sua face se desfigurar, tem suas feições animalizadas. Quem ri perde a beleza que advém da racionalidade, quem ri perde sua identidade se inferioriza, e por isso o riso é a principal atividade dos loucos, das crianças, dos escravos, das mulheres, enfim, daqueles que não tinham um Si para perder. (*Ibid*)

Talvez fosse o caso de acrescentarmos a esta lista os gordos em sua função social de pessoas engraçadas. A aceitação social, por meio do ato de fazer graça e provocar riso, é um papel social não negligenciável no imaginário social sobre as pessoas gordas – lembremo-nos dos obesos benignos e malignos descritos por Fischler (1995). Não nos esqueçamos, também, quando nossas entrevistadas falam acerca da zombaria causada ao serem percebidas tentando exercer sua sexualidade. Ao contrário do que pregava Platão, a atitude social de riso, como forma de desqualificação da figura dos gordos, parece ratificar a inferioridade atribuída aos mesmos, colocando aqueles que riem em uma posição de superioridade. Aqui, a moeda de troca é a magreza.

O riso como uma resposta à sexualidade parece ser implacável: a agressividade expressa na forma de escárnio, destitui de qualquer valor a sexualidade. O olhar social que dessexualiza a gordura é o mesmo que

pode lançá-la na categoria de monstruosidade. Ao relatarem sentirem-se como uma aberração, explicitavam o monstruoso que sua figura evoca.

> *Quando uma gordinha se aventura a entrar numa boate ou andar pela rua com uma roupa sensual tem que fingir que não percebe os risinhos, os cochichos, ser alvo das pessoas apontando na rua, como se estivessem numa apresentação de circo, boquiabertas, onde são apresentadas às coisas exóticas, bizarras, aberrações da natureza. Se não tivesse acostumada a fingir que não percebo a reação das pessoas, viveria trancafiada dentro de casa e não sairia à rua para nada*. (M. 26).

Nesse contexto, é pertinente retomar a ideia platônica de feiura. Para Platão, a feiura revelaria não somente uma imperfeição da conduta e da moral, como também redundaria em um problema de ordem ontológica – feiura é índice de menos-ser. A estética, reitera Feitosa, não tem o direito de ser normativa:

> Beleza e feiura não podem ser definidas em termos absolutos – segundo Nietzsche, só o que não tem história é passível de definição. Pensar a historicidade do belo e do feio implica em questionar sua gênese fisiológica. É preciso desconfiar de nossa necessidade de beleza e de nossa aversão à feiura. Será que o prazer do belo não reflete um instinto de segurança, de estabilidade, de ordem? Será que nossa repulsa do feio não é um sintoma de nosso medo da morte, nossa incapacidade de lidar com o efêmero, nossa dificuldade em aceitar a finitude da existência? (...) Trata-se não apenas de reconhecer o outro como próprio, mas principalmente de reconhecer a si mesmo como outro, uma diferença sutil, mas importante. O feio nos ensina que a morte não é um outro absoluto, que faria de nós um outro de nós mesmos, mas sim que nós mesmos somos estruturalmente essa exterioridade absoluta e absurda, enquanto entes mortais. (pp. 37-38).

A imagem da gordura como uma deformidade monstruosa nos faz estabelecer uma analogia com uma fábula muito conhecida – a de *Frankenstein*. A reação de medo e horror causado nas pessoas pela aparição do monstro também nos faz lembrar que a pobre criatura estava destinada a viver só, ainda que tivesse se apaixonado por uma mulher. Vale lembrar que, tal qual nossas entrevistadas, o monstro sai da cidade em que vivia juntamente com o seu criador para isolar-se nos confins no

mundo. O seu fim resulta em uma existência triste e solitária. Talvez a gordura seja o monstro que a medicina atual tenta combater. A obesidade e seus fatores de morbidade acenam como o grande mal contra o qual os discursos médico e científico se empenham em retardar – a morte, a dor, o sofrimento e a finitude, em suma, tudo aquilo que caracteriza a condição humana.

Considerações finais

Onde há saber, há poder. Ao longo deste artigo procurei mostrar como a imagem da mulher se confunde com a de seu corpo e quais as consequências por ela vividas.

Ao contrário, de tempos anteriores, observamos agora uma moralização do corpo feminino, atribuindo às mulheres o dever de serem belas – a beleza, de um atributo da natureza, passou a ser um denotativo de caráter. Se você não se cuida, não malha, não come saudavelmente, não exercita toda a sua disciplina, não há lugar para você – nem mesmo no mundo do trabalho, onde você terá, certamente, muito mais dificuldades em arranjar uma boa colocação.

Afinal de contas, quem não agencia seu próprio corpo não pode ser competente para agenciar a sua vida e seu trabalho! Busquei mostrar com que facilidade discriminamos o diferente e o sofrimento que somos capazes de infligir ao outro, sem que nos sintamos, por momento algum, responsáveis. Torno aqui a afirmar o que disse na introdução deste trabalho – a feiura é fruto de uma exclusão sem culpa! Discriminamos os feios sem nenhum sentimento de vergonha, culpa ou desconforto, uma vez que a eles tributamos toda a responsabilidade de um "descuidado consigo mesmo".

Cevasco e Zafiropoulos (2001) utilizam a expressão narciso pós-moderno, para definir o sujeito que se constitui sob o direito de ser absolutamente igual a si mesmo – reagindo a toda e qualquer diferença.

> *Este mundo e feito para os magros, jovens, brancos, caucasianos e sem nenhum tipo de deficiência física. Quem não pertencer a um desses grupos, com certeza ficará à margem sofrendo inúmeros preconceitos*. (D. 24).

Todavia, se é verdade que onde há saber, há poder, não é menos verdade que onde há poder, há resistência!

A palavra sujeito, tão cara aos profissionais da área psi, pode ser entendida em duas acepções: ora podendo designar o indivíduo dotado de consciência, autodeterminação e desejo, ora significando um adjetivo, aquele que está submetido, sujeitado à ação de outros agentes.

Como aponta Leal Cunha (2004):

> Não é possível deixar de perceber que quando alguém é colocado no lugar do dominador e o outro tem seu desejo subjugado o que veremos é uma interlocução estéril, onde não é possível nenhuma operação de reconhecimento – e aí, só há lugar para algum tipo de violência. Quando o racista nega a existência humana do negro diante dele, não há alteridade possível – e os dois se veem presos nesta armadilha onde a única forma de contato é a violação do corpo do outro. Da mesma forma, a cada momento, somos despossuídos de nossos corpos, e temos o território do nosso desejo ocupado não só pelo discurso médico – que recomenda como devemos exercitar a nossa sexualidade ou como devemos higienizar e purificar o nosso corpo – mas também pela propaganda que nos ensina o que é o belo e o que é preciso fazer para reconquistá-lo e uma outra série de discursos morais e religiosos que delimitam os limites do prazer e transformam o território do desejo em domínio da culpa. Essa história não é nova, e certamente Foucault já nos ensinou muito sobre ela. (p. 2).

Por isso, não existe o «fora» do poder.

Estamos todos envolvidos nessas lutas e nosso trabalho só fará sentido se animado pela esperança e pelo compromisso com a mudança. Mudança não apenas daquele que nos procura em seu sofrimento, mas de nossas práticas do cuidar. Cuidar de si, cuidar do outro, cuidar de nossas relações implica combater o consumo que nos consome e fazer valer o cuidado com a vida. Se por um lado, novos saberes e novas tecnologias ampliam e aprofundam os poderes na sociedade disciplinar em que vivemos – por outro, sujeitos cada vez mais conscientes lutam contra as forças que tentam reduzi-los à objetos, contra as múltiplas formas de dominação sempre criativas e renovadas.

Referências

Brooks, G. (1996). *As nove partes do desejo*. O mundo secreto das mulheres islâmicas. Rio de Janeiro: Gryphus.

Cevasco, R., & Zafiropoulos, M. (2001). *Odio Y Segregación.* Perspectiva Psicoanalítica de una obscura pasión. (cópia mimeo).

Cunha, E. L. (2004). *A psicanálise e a descolonização do desejo*. Recuperado em 25/09/2022 em: http://www.geocities.com/HotSprings/Villa/3170/EduardoLealCunha.htm. 2004

Daniels, M. C. (1999). *Traços físicos, imagens sociais: representações da feiura*. Dissertação de Mestrado. São Paulo. Unicamp.

Dirie, W., & Miller, C. (2001). *A flor do deserto*. São Paulo: Hedra.

Eco, H. (2004). *Histoire de la Beauté*. Paris: Famarion.

Fischler, C. (1995). Obeso benigno, obeso maligno. In Sant'Anna, D. B. (Org.). *Políticas do Corpo*: Elementos para uma história das práticas corporais. (pp. 69-80). São Paulo: Estação Liberdade.

Foucault, M. (1977). *A microfísica do poder*. Rio de Janeiro. Graal. 1977.

Foucault, M. (1984). *História da sexualidade I* – A vontade de saber. Rio de Janeiro: Edições Graal.

Foucault, M. (1985). *A História da Sexualidade III*. O cuidado de si. Rio de Janeiro: Edições Graal.

Foucault, M. (1985). *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes.

Foucault, M. (1994). *O Nascimento da clínica.* Rio de Janeiro: Forense.

Freud, S. ([1914] 2000). Sobre o Narcisismo: Uma Introdução. In *Edição Eletrônica Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (Vol. XIV). Rio de Janeiro: Imago.

Freud, S. (1916[1915] 2000). Sobre a transitoriedade. In *Edição Eletrônica Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (Vol. XIV). Rio de Janeiro: Imago.

Freud, S. ([1919] 2000). O Estranho. In *Edição Eletrônica Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (Vol. XVII). Rio de Janeiro: Imago.

Freud, S. ([1924] 2000). Consequências Psíquicas da Diferença Anatômica Entre os Sexos. In *Edição Eletrônica Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (Vol. XX). Rio de Janeiro: Imago.

Freud, S. ([1930] 2000). O Mal-estar na civilização. In *Edição Eletrônica Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (Vol. XXI). Rio de Janeiro: Imago.

Freud, S. ([1931] 2000). Sexualidade Feminina. In *Edição Eletrônica Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (Vol. XXI). Rio de Janeiro: Imago.

Freud, S. ([1937] 2000). Análise Terminável e Interminável. In *Edição Eletrônica Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (Vol. XXIII). Rio de Janeiro: Imago.

Freud, S. ([1939] 2000). Moises e o Monoteísmo. In *Edição Eletrônica Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (Vol. XXIII). Rio de Janeiro: Imago.

Kupermann, D. (2004). A fascinação da feiura. In Katz, Kuppermann, & Mosé (Orgs.). *Beleza, feiura e psicanálise.* (pp. 39-48). Rio de Janeiro: Contra Capa.

Lanouzière, J. (2003). L'hystérique et son addiction. (cópia mimeo).

Medeiros, S. (2003). *O Belo e a morte*. Projeto de qualificação de doutorado. Dept. de Psicologia. PUC-Rio.

Nespoli, N. S., Novaes, J. de V., & Rosa, C. M. (2015). O corpo na cultura: obesidade como doença, biopolítica e normalização. *Desafios* - Revista Interdisciplinar Da Universidade Federal Do Tocantins, 1(2), 149–168. Recuperado em: https://doi.org/10.20873/uft.2359-3652.2015v1n2p149

Novaes, J. V. (2021). O corpo obrigatório: estética, consumo e regulação social. In Fucks, B., & Rudge, A. M. (Orgs.) *Psicanálise e Antropologia. Enfoques interdisciplinares*. (72-90).

Novaes, J. V. (2018). Saco vazio não fica em pé: sobre a obesidade nas classes populares brasileiras". In: Novaes, J. V., & Vilhena, J. (Orgs.). O corpo que nos possui: corporeidade e suas conexões. (pp. 167–183). Curitiba: Appris.

Novaes, J. V., & Vilhena, J. (Orgs.). (2016). *Que corpo é este que anda sempre comigo?* Corpo, imagem e sofrimento psíquico. Curitiba: Appris.

Novaes, J. V., Vilhena, J., & Bittencourt, M. I. (2019). O que pode a psicanálise com a obesidade infantil. In Winograd, M., & Cremasco, M. V. F. (Orgs.). *O que pode a psicanálise*. (pp. 73–95). São Paulo: Edgard Blucher.

Nunes, S. (1999). *O corpo do diabo entre a cruz e a caldeirinha*. Um estudo sobre a mulher, o masoquismo e a feminilidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Remaury, B. (2000). *Le beau sexe faible.* Les images du corps féminin entre cosmetique et santé. Paris: Grasset & Fasquelle.

Notas

[1] Deitou-se, deixando descobertas suas coxas e sua parte quente e mostrou-a agitando... Suspirou fortemente e ouvi um relincho semelhante ao de uma jumenta. (tradução nossa)

[2] Um terrível e assombroso órgão que se assemelha à cabeça de um leão por sua largura, especialmente quando é carnudo e se ergue monumental. Órgão a que chamam cloaca, pela qual não poucos homens morreram suspirando por sua poesia. (Tradução nossa)

[3] A mulher segurava com a mão o membro o esfregava entre os lábios quentes e o enfiava dentro do ventre até fazê-lo desaparecer. Depois, com o membro dentro de si se agitava até gozar. O jumento se acostumou a estas manobras que lhe davam prazer. Cada vez que a mulher se aproximava, deixava sair o seu membro. (tradução nossa).

Corpo próprio e próprio corpo Aproximações entre psicanálise e psicomotricidade

Cleuber Cristiano de Sousa[*]
Joana de Vilhena Novaes[**]

Resumo

Este artigo trata da relação dinâmica da unicidade mãe-bebê, que vivencia todos os cuidados maternos e experiencia múltiplas sensações ofertadas pela preocupação materna primária. O momento inicial de ambiência satisfatória se distingue dos demais, pelo abandono quase total do narcisismo materno, em função da identificação com o bebê, tornando-se, assim, uma mãe suficientemente boa. Neste trabalho, a percepção do corpo e das vivências corporais se relacionam à constituição do psiquismo na fase primária infantil. As experiências do corpo, neste universo de sensações, e o desenvolvimento emocional se fundam à abordagem do diálogo tônico nas tensões emocionais. A teoria de Winnicott, que pinça o cuidado materno sempre que perceptualmente o bebê é pinçado, seja na capacidade perceptual auditiva ou visual, particulariza uma vivência de unidade, com uma dependência absoluta do bebê pelos cuidados da mãe. Estes primados são condições essenciais para os estados de tensão e relaxamento tônicos, em momentos alternados de necessidade e satisfação. Os estados de excitação e tranquilidade do bebê são expressos pela tensão tônica e este tipo de linguagem corporal é especialmente vivenciado pelo infante durante a maternagem, sendo um facilitador da personalização desse sujeito que já existe no mundo.

Palavras-chave: Psicomotricidade; Diálogo Tônico; Tonicidade; Unicidade.

---

[*] Psicanalista, Psicomotricista, associado à Associação Brasileira de Psicomotricidade/ABP, Doutorando em Psicanálise, Saúde e Sociedade UVA/RJ.

[**] Professora do Programa de Mestrado e Doutorado em Psicanálise, Saúde e Sociedade da Universidade Veiga de Almeida. Coordenadora do Núcleo de Doenças da Beleza da PUC-Rio. Pesquisadora e psicoterapeuta do Laboratório Interdisciplinar de Pesquisa e Intervenção Social LIPIS/PUC-Rio.

Own body: approaches between psychoanalysis and psychomotricity

Abstract

This article deals with the dynamic relationship of the mother-baby unity, which experiences all maternal care and experiences multiple sensations offered by the primary maternal concern. The initial moment of satisfactory ambience is distinguished from the others by the almost total abandonment of maternal narcissism due to identification with the baby, thus making a mother good enough. In this work, the perception of the body and bodily experiences are related to the constitution of the psyche at this stage. The body's experiences in this universe of sensations and the emotional development at this stage are based on the approach of tonic dialogue in emotional tensions. Winnicott's theory that grasps maternal care whenever the baby is perceptually grasped, whether in the auditory or visual perceptual capacity, we have there, an experience of unity, with an almost absolute dependence of the baby on the mother's care. These cares are essential conditions for tonic states of tension and relaxation, in alternating moments of need and satisfaction. The baby's states of excitement and tranquility are expressed by tonic tension and this type of body language is especially experienced by the infant during motherhood, being a facilitator of the personalization of this subject that already exists in the world.

Keywords: Psychomotricity; Tonic Dialogue; Tonicity; Uniqueness.

Introdução

A Psicomotricidade é uma ciência que desde o início de sua aplicação se dedicou inteiramente às relações entre o cognitivo, a afetividade e o motor, primordialmente, na primeira infância, do nascimento aos 3 anos. Contudo, os seus estudos se ampliaram para uma fase anterior ao nascimento, que explicita suas interações a partir da tonicidade, das tensões emocionais do feto durante seu estágio primordial de sua formação.

> Nada há a ganhar discutindo a data em que começa a pediatria psicossomática, ou a própria natureza. A data do nascimento é obviamente notável, mas até ali muita coisa já aconteceu. (Winnicott, 1988, p. 47).

Já se sabe que é muito diferente a identificação da mãe e seu bebê, da dependência absoluta deste, nos primeiros momentos de vida fetal. E depois do nascimento, esta dependência se fortalece pelas experiências sensoriais e físicas que este sujeito precisa para interagir com o mundo.

> A maturidade individual implica movimento em direção à independência, mas não existe essa coisa chamada "independência". Seria nocivo para a saúde o fato de um indivíduo ficar isolado a ponto de sentir independente e invulnerável. Se essa pessoa está viva, sem dúvida há dependência! (Winnicott, 1971/1967, p. 3).

Nesta ordem, a psicanálise infere uma lei do desejo para definir a relação de unicidade e ambiguidade dos sentimentos nesta fase de ideação mãe-bebê. A necessidade e a satisfação surgem como capacidade inconsciente de comunicação silenciosa e linguagem maternal. Esta distinção psicológica é primordial para o processo de subjetivação do sujeito. Para Freud (1921), este laço emocional com outra pessoa é primária e essencial para a apropriação da expressão de sentimentos e sua respetiva integração.

> É disto que é feita a vida do bebê, e o bebê que não teve uma única pessoa que lhe juntasse os pedaços começará com desvantagem a sua tarefa de auto-integrar-se, e talvez nunca consiga, e talvez não possa manter a integração de maneira confiante. (Winnicott, 1945, p. 224).

O tema diálogo tônico é muito estudado na psicomotricidade, que institui o estatuto inicial de linguagem das emoções, por meio da comunicação tonal. O estado de hipertonia e hipotonia não é analisado na sua configuração patológica, mas sim na fundação do psiquismo inicial infantil anterior ao nascimento. Este caráter de instituição da subjetividade na formação do bebê já nos suscita a singularidade desta experiência corporal para os processos posteriores de subjetivação humana. Os estados de tensão emocional são fundamentais na gratificação do bebê e no desenvolvimento da personalidade dele a partir da necessidade e satisfação resultantes das vivências corporais de um corpo pulsional desde o nascimento.

> A psicanálise, do ponto de vista da teoria do desenvolvimento maturacional ou emocional, preocupa-se com o ser humano desde a concepção, e como tal prossegue na sua investigação através da vida intrauterina, do nascimento, verificando como o feto se transforma em uma criança viva que alcança a maturidade na adolescência, ocupando o seu lugar no mundo na idade adulta, até chegar à velhice e à morte (Winnicott, 1990, p. 51 citado por Silva, 2016, p. 49).

A motilidade (Freud, 1900/1969) é um conceito psicanalítico que trata da capacidade do sujeito de extrair do exterior um equilíbrio pulsional

de diminuição do desprazer ou da insatisfação. Esse recurso autônomo adquirido pelo organismo tem como resultado catexial ou de fixação na imagem a descarga tensional, que na superfície poderia ser percebida na pele, mas condicionada pelo acento tonal de suas emoções. Este ciclo é de repetição entre necessidade, satisfação, fixação na imagem, ideia e memória.

O corpo seguro

Pinça-se destas relações dinâmicas de tensões e distensões o paradigma "segurança", que em Winnicott pode ser posto a partir do *holding* (segurar), que propõe até um apagamento da capacidade perceptual visual de "ver" o bebê para enxergar o ambiente satisfatório "mãe", nos cuidados primários da boa maternagem.

> Não há tal coisa como um bebê, significado, é claro, que sempre que se encontra um lactante se encontra o cuidado materno, e sem cuidado materno não poderia haver um bebê (Winnicott, 1960, p. 40)

A esta linguagem maternal dos cuidados primários com o lactente, inserem-se as relações desta fisiologia dos sentimentos entre estes sujeitos, que inicialmente são unicidade (o bebê vê a mãe como extensão de si), mas que aos poucos, a introjeção da mãe na psicologia do bebê autoriza o surgimento de um movimento particularizado e expresso nas atividades sensoriais e orgânicas.

> O importante, no meu ponto de vista, é que a mãe através de sua identificação com o lactente sabe como o lactente se sente, de modo que é capaz de prover quase exatamente o que o latente necessita em termos de holding e provisão do ambiente em geral. Sem tal identificação acho que ela não seria capaz de prover o que o lactente necessita no começo, que é uma adaptação viva às necessidades do lactente. (Winnicott, 1960c/1983, p. 52).

O termo self inicialmente fora utilizado por Freud em contraposição ao ego (*ich*), mas em Kohut (citado por Mello Filho, 1995) este termo remete ao estatuto de estrutura resultante das interações com o meio e vivências experienciais, que não mais se relacionava ao princípio de Freud, na sua estruturação metapsicológica. Nas suas experiências clínicas (H. Kohut) pôde identificar uma tipologia transferencial especular

(grandiosa-exibicionista) e idealizadora, de uma supra-ordenação regulatória de tensões emocionais cotidianas.

> Sob condições favoráveis (respostas parentais seletivas apropriadas às demandas da criança por um ego e a participação [destes pais] nas manifestações narcísico-exibicionistas de suas fantasias grandiosas) a criança aprende a aceitar suas limitações realistas, as fantasias grandiosas e as demandas exibicionistas cruas são deixadas de lado [...] (Kohut, 1971, p. 107).

Citar o termo "segurança" se torna especialmente importante na composição de corpos docilizados pelas categorias de realização de disciplina, quando relacionamos os objetos do self como meio de atendimento das necessidades de gratificação.

> A mãe suficientemente boa alimenta a onipotência do lactente e até certo ponto vê sentido nisso. E o faz repetidamente. Um self verdadeiro começa a ter vida, através da força ao fraco ego do lactente pela complementação pela mãe das expressões de onipotência do lactente. (Winnicott, 1965, p. 133).

O cumprimento da satisfação pela via deste outro, que é visto como extensão de si, é um meio de sobrevivência orgânica inicial e depois passa a ser supervivência emocional. Enquanto a psicologia do self enfatiza as experiências com o outro na manutenção do bem-estar e no desenvolvimento saudável da cognição e do emocional do sujeito, os objetos do self (outro) se fundam no cumprimento de nossas necessidades primordiais e futuras.

> A integração está intimamente ligada à função ambiental de segurança. A conquista da integração se baseia na unidade. Primeiro vem o "eu" inclui "todo o resto que é o não-eu". Então vem "Eu sou, eu existo [...] e tenho na interação introjetiva e projetiva com o não-eu, o mundo real da realidade compartilhada. (Winnicott, 1965, p. 20).

O corpo tonal

O corpo excessivamente tonal (hipertonia) peca pela intensidade, pela variação do fluxo de energia pulsional em relação ao tempo. A falta (hipotonia), pela inércia. Esta proporcionalidade de tonicidade neste diálogo corporal é o que representa a forma mais sutil de gratificação do bebê nos cuidados pela mãe suficientemente boa.

> A mãe suficientemente boa (não necessariamente a própria mãe do bebê) é aquela que efetiva uma adaptação ativa às necessidades do bebê, uma adaptação que diminui gradativamente seguindo a crescente capacidade deste em aquilatar o fracasso da adaptação e em tolerar os resultados da frustração. (Winnicott, 1953, p. 25)

Este compartilhamento de emoções é representado nesta comunicação silenciosa pela entrega metonimicamente orientada pelos braços e sustentada pelas condições apropriadas deste tônus acolhedor de boas sensações e segurança, aquilo que Winnicott denominou como "preocupação materna primária".

> A mãe que desenvolve esse estado ao qual chamei de 'preocupação materna primária' fornece um contexto para que a constituição da criança comece a se manifestar, para que as tendências ao desenvolvimento comecem a desdobrar-se, e para que o bebê comece a experimentar movimentos espontâneos e se torne dono das sensações correspondentes a essa etapa inicial da vida. (Winnicott, 1956, p. 402).

A mãe maníaco-depressiva sintomática é aquela que acometida pelos sintomas, encontra-se perceptivelmente e sensorialmente inquieta, agitada e agressiva incapaz de filtrar seus sentimentos e sensações. A mãe com sintomas depressivos se vê imotivada e desinteressada em realizar a gratificação e satisfazer o desejo libidinal do infante, frustrando-o na realização e saciação dos seus desejos primordiais.

> A mãe patologicamente preocupada não só permanece identificada a seu bebê, por um tempo longo demais, como também abandona de súbito a preocupação com a criança, substituindo-a pela preocupação que tinha antes do nascimento desta. (Winnicott, 1965, p. 22).

O acolhimento, o conforto e os cuidados primários são formas de zelo, dedicação e atenção que passam a ser introjetados pelo bebê e o insere em uma condição de existência, segurança ou, caso se frustre, fragilidade. O *holding* e o *handling* podem ser, além de uma forma de manejo, cuidado e confirmação do eu-pele, um dispositivo clínico sofisticado de conhecimento e reconhecimento perceptual e pulsional do corpo do bebê. Nesta rede imbricada de acolhimento, conforto, proteção e cuidados, os sentimentos resultantes deste ambiente facilitador se estenderão por toda a vivência experiencial deste sujeito.

> Referimo-nos ao nascimento psicológico do indivíduo como o processo de separação-individuação: o estabelecimento do sentido de desligamento (ser destacado) do mundo real e de relação com esse mundo, particularmente no que diz respeito às experiências do próprio corpo do sujeito, e ao principal representante do mundo como a criança o experimenta, o objeto primário de amor". (Mahler, 1975, p. 15).

A mãe como primeiro continente responderá às necessidades pulsionais, por meio do seio bom, do cheiro, do toque, do batimento cardíaco, do abraçar, do acolher, do cuidar e tornará possível esta comunicação dual de gradativa elaboração de relações afetivas durante todo o processo de vida do bebê e se tornará um segundo continente, quando houver falha na manutenção dos cuidados matriciais.

> Há o movimento que provém da respiração da mãe, a calor do seu hálito e, sem dúvida o seu cheiro, o som das batidas do seu coração. Esta forma básica de comunicação pode ser ilustrada através do movimento de embalar, no qual a mãe adapta os seus movimentos ao do bebê. Embalar é na garantia contra a despersonalização ou da combinação psicossomática. (Winnicott, 1968, p. 88).

A psicomotricidade tem nesta relação de entrega tonal e de compartilhamento tonal a condição de existência, a partir do cuidado do corpo do outro (ambiente satisfatoriamente bom) e do próprio corpo do sujeito.

> O começo de uma comunicação entre duas pessoas; isto (no bebê) é uma conquista desenvolvimental, uma conquista que depende dos seus processos herdados que conduzem para o crescimento emocional e, de modo semelhante, depende da mãe e de sua atitude e capacidade de tornar real aquilo que o bebê está pronto para alcançar, descobrir, criar." (Winnicott, 1969, p. 199).

O corpo existencial

O bebê desde seu nascimento não tem nem sua própria fome. Ele responde às necessidades de sobrevivência e progride em um conjunto de seleção alimentar restrita ao desejo do Outro. A fome é constituída pelo desejo do Outro. Existe uma fixação do pensamento em uma imagem e, posteriormente, um processo se firma na ideia que passa à memória. Se

não há a diminuição do desprazer, do desconforto e da insatisfação pelo movimento ou descarga de tensão pela reação motora, instala-se, ali, a frustração pelo desejo não realizado.

> Certos aspectos da falha materna, principalmente o comportamento errático, levam a hiperatividade do funcionamento mental. Aqui, no crescimento excessivo da função mental em reação a uma maternagem errática, percebemos que surge uma oposição entre a mente e o psicossoma, pois em reação a esse ambiente anormal, o pensamento do indivíduo assume o poder e passa a cuidar do psicossoma. Enquanto na saúde é o ambiente que se encarrega de fazê-lo. Na saúde a mente não usurpa as funções do ambiente. (Winnicott, 1954, p. 336).

A vivência recorrente do desprazer resulta no mecanismo psicossomático de conversão de sintomas psíquicos em somatológicos, assumindo na superfície do corpo sua descarga de tensão: "Desde Freud, o ato psicanalítico continua visando transformar a vida mental e produzir consciência. A psicanálise não trata doenças: trata doentes". (Eksterman, 1994, p. 20).

Segundo Capisano (2010), as impressões produzidas nas superfícies sensoriais dos estímulos externos são transportadas ao cérebro, que as recebe e elabora, transformando-as em sensações especiais: visuais, auditivas, olfativas, gustativas e táteis. Podem-se depreender três partes morfofisiológicas:

1. Periférica – aparelho de recepção;
2. Central – percepção de impressões;
3. Intermediária – transmissão de impressões do periférico para a central (recepção para impressão).

É importante destacar a linha de pensamento que afirma que o movimento desfaz a ilusão (Sousa, 2021, p. 67). A psicomotricidade como ciência do movimento oculto é a vertente das relações de realização da gratificação e satisfação, tendo como elementos de resposta ao paroxismo de uma quantidade excessiva de energia fixada na memória. Assim, é o movimento que dinamiza todos os sentidos para a formação da unidade de imagem corporal.

> A imagem do corpo estruturaliza-se em nossa mente, no contato do indivíduo consigo mesmo e com o mundo que o rodeia. Sob o primado do inconsciente, entram em sua formação contribuições anatômicas, fisiológicas, neurológicas, sociológicas etc. (Capisano, 2010).

As denominações de esquema corporal, figuração de corpo ou mesmo modelo postural são termos que remetem à imagem e posição do corpo relacionada ao espaço, aos objetos, ao outro e consigo e todo desenvolvimento se relaciona a uma determinada fase na formação psíquica. Assim, todos os "estágios do desenvolvimento emocional podem ser mais ou menos datados. Presumivelmente, todos os estágios do desenvolvimento têm uma data em cada criança". (Winnicott, 1960, p. 43).

A orientação de que esquema se refere às variações posturais que antecedem ao ingresso na consciência foi atribuída à Head (1920). Este autor ainda afirma que as sensações térmicas dos músculos conferem, por meio da percepção, a unidade do corpo, denominada, assim, de modelo postural do corpo ou imagem corporal.

> A psicossomática, em questão, tem como propósito também analisar como a vida psíquica estruturaliza o corpo. Um trabalho de investigação não somente exterior, mas o interior do corpo. (Capisano, 2010, p. 255).

É importante ressaltar que principalmente no que se refere aos conceitos de psicomotricidade, o emocional (afetivo), o cognitivo e o motor se relacionam para que a ciência do movimento oculto seja operacionalizada nas suas práticas preventivas e interventivas – e, em seu resultado final, "a imagem do corpo é unidade passível de transformação, onde todos os sentidos entram em colaboração". (Capisano, 2010, p. 256).

As emoções e ações estão ligadas a esta imagem corporal que precede ao esquema corporal na vida psíquica. É nesta atuação que debruça a psicomotricidade na prevenção e intervenção de doenças psicossomáticas e transtornos, tendo como aplicação o movimento na integralidade do sujeito dentro do seu aspecto global.

> Os bebês ainda menos afortunados, aos quais o mundo foi apresentado de maneira confusa, crescerão sem qualquer capacidade de ilusão de contato com a realidade externa, ou então sua capacidade é tão frágil, que facilmente se quebra num momento de frustração, dando margem ao desenvolvimento de doença esquizoide. (Winnicott, 1988, p. 135)

Considerações finais

As concepções do homem e sua relação com o meio social e cultural contribuem para o entendimento da constituição do sujeito posto em relação com o simbólico, na corporeidade e no seu mais interacional modo de desfazer a ilusão: o movimento. O corpo recebe todas as formas de inscrição cultural, sendo esculpido pelo social, pela ética, pela moral, enfim, pela história.

É assim que este corpo vem sendo forjado pelas consonâncias e dissonâncias de uma sociedade de sazonalidade e cultura disciplinar. O movimento é uma forma de conter a disciplina e se opor à fixidez e ao controle obstinado e sofisticado da rede de comunicação mundial, que mesmo invisível tem suas leis e normas subjetivadas no corpo obediente, útil e dócil.

A Psicomotricidade, nos contextos educacional, institucional e clínico, como processo de análise dialética e dialógica, fundamenta-se nas práticas culturais e sociais, mobilizando o movimento e os contextos cognitivo, afetivo e psicomotor. O estudo das fases do desenvolvimento, da aprendizagem e do ambiente escolar possibilita uma compreensão vertical e não somente horizontal das relações imbricadas deste fazer que além de motor, é psíquico, em uma relação indissociável entre as capacidades sensoriais, perceptivas e motoras.

As atividades motoras e psicomotoras são componentes essenciais para o sucesso no desenvolvimento do sujeito, tanto nas habilidades acadêmicas e habilidades desenvolvimentais: de linguagem, funcional, brincar, social e na psicomotora. É na orientação de um sujeito imerso na cultura que se encontra envolvida a maximização dos relacionamentos sociais.

É na dinâmica das relações sociais e experiências vivenciais que este sujeito passa a se integrar e se relacionar com os espaços, os objetos, com os outros e consigo, interna e externamente, em um movimento constante, resultando nas somas sucessivas e dialógicas de acréscimos de grandezas culturalmente infinitas, subjetivamente indeterminadas e desprovidas de limites. Um sujeito infinitesimal.

Referências

American Psychiatry Association. (2013). *Diagnostic and Statistical Manual of Mental disorders - DSM-5.* (5th ed.). Washington: American Psychiatric Association.

Bottura Júnior, W. (2009). *Agressões silenciosas:* o contágio pela comunicação. (3ª ed.). São Paulo: República Literária.

Foucault, M. (1987). *Vigiar e Punir*: história da violência nas prisões. Petrópolis: Vozes.

Freud, S. (1987). *Totem e tabu*. (Vol. 13). Rio de Janeiro: Imago.

Freud, S. (1992). *O mal-estar na civilização*. (Vol. 21). São Paulo: Imago.

Freud, S. (1996). *Sobre a psicopatologia da vida cotidiana*. (Vol. 6). Rio de Janeiro.

Freud, S. (1996). *O método psicanalítico de Freud*. (Vol. 7). Rio de Janeiro: Imago.

Freud, S. (1996). *A dinâmica da transferência*. (Vol. 12). Rio de Janeiro: Imago.

Freud, S. (1996). *Recordar, repetir e elaborar*. (Vol. 12). Rio de Janeiro: Imago.

Freud, S. (1996). *Observações sobre o amor transferencial*. (Vol. 12). Rio de Janeiro: Imago.

Freud, S. (1996). *Sobre o narcisismo: uma introdução*. (Vol. 14). Rio de Janeiro: Imago.

Freud, S. (1996). *Sobre a transitoriedade*. (Vol. 14). Rio de Janeiro: Imago.

Freud, S. (1996). *Os instintos e suas vicissitudes*. (Vol. 14). Rio de Janeiro: Imago.

Freud, S. (1996). *Luto e melancolia*. (Vol. 14). Rio de Janeiro: Imago.

Freud, S. (1996). *O "estranho"*. (Vol. 17). Rio de Janeiro: Imago.

Freud, S. (1996). *Psicologia de grupo e análise do ego*. (Vol. 18). Rio de Janeiro: Imago.

Freud, S. (1996). *O ego e o id*. (Vol. 19). Rio de Janeiro: Imago.

Freud, S. (1996). *Neurose e psicose*. (Vol. 19). Rio de Janeiro: Imago.

Freud, S. (1998). *Além do princípio do prazer*. Rio de Janeiro: Imago.

Melo-Filho, J. de *et al.* (2010). *Psicossomática hoje*. (2ª ed.). Porto Alegre: Artmed.

Organização Mundial da Saúde - OMS. (2000). *Classificação Estatística Internacional de Doenças e Problemas Relacionados à Saúde. CID-l0*. 8. São Paulo: EDUSP.

Novaes, J. de V. (2010). *Com que corpo eu vou?* Rio de Janeiro: PUC.

Sousa, C. C. (2020). Psicopatologia Psicanalítica: o estudo do homem pela determinação dos seus desejos e conflitos inconscientes. Novas Edições Acadêmicas *(International Book Market Service Ltd., member of OmniScriptum Publishing Group)*, Mauritius.

Visca, J. (2010). *Clínica psicopedagógica*: epistemologia convergente. São José dos Campos: Pulso Editorial.

Weiss, M. L. L. (2006). *Psicopedagogia clínica:* uma visão diagnóstica dos problemas de aprendizagem. Rio de Janeiro: DP&A.

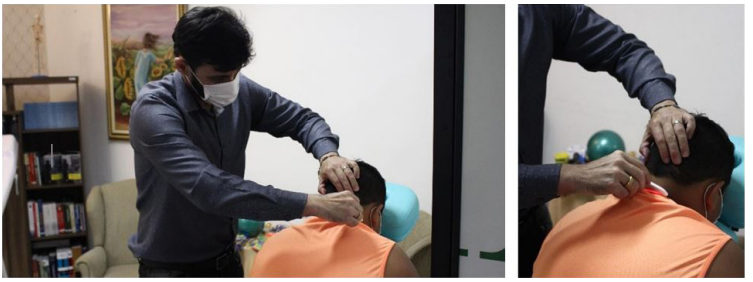
ANEXOS – Registros Fotográficos



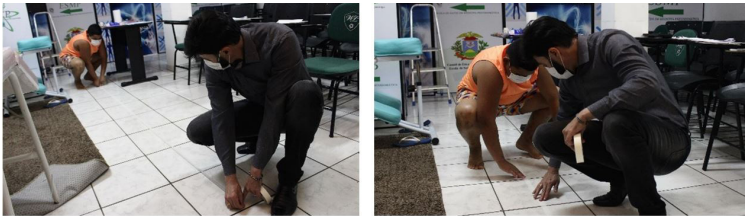
1. Abordagem inicial



2. Relacionamento interpessoal



3. Terapia psicomotora



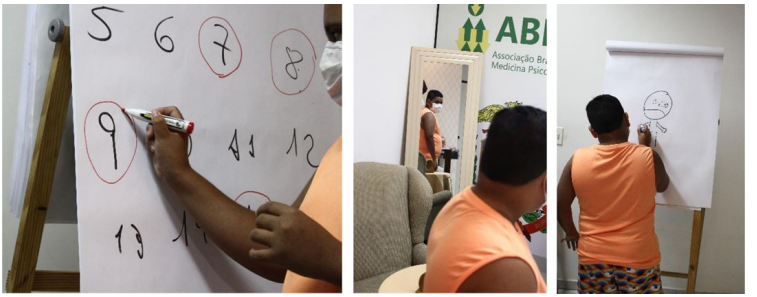
4. Reeducação psicomotora



5. Lateralidade e respiração



6. Habilidade óculo-manual e letramento



7. Pensamento, raciocínio lógico, imagem corporal e esquema corporal



8. Imagem corporal e esquema corporal

Desigualdades, desamparo e solidariedade na clínica on-line[1]

Ana Cleide Guedes Moreira[*]

Resumo

Este trabalho objetiva contribuir para o debate sobre a clínica on-line, que se tornou mundial com a pandemia de covid-19, sustentando a hipótese de que o processo de luto que tem produzido o crescimento da demanda por psicanálise no Brasil seria, há um só tempo, singular e coletivo. Seguindo um percurso que passa pelo testemunho, pelas teorias de Freud e Guattari, pela experiência e a prática psicanalíticas, bordejando as fronteiras da ciência política e da antropologia, e buscando aprender com a arte e os artistas, tenta investir pela clínica uma nova maneira de habitar campo social.

Palavras-chave: Psicanálise; política; transversalidade; solidariedade; multidões; minorias.

Inequalities, helplessness and solidarity in the online clinic

Abstract

This work aims to contribute to the debate on the online clinic, which has become worldwide after the pandemic of SARS-CoV-2, supporting the hypothesis that the grieving process that has produced the growth in demand for psychoanalysis in Brazil would be, at the same time, singular and collective. Following a path that passes through the testimony, by Freud and Guattari's theories, by psychoanalytic experience and practice, bordering the frontiers of

---

[*] Profa. Dra. Ana Cleide Guedes é graduada em Psicologia pela Universidade Federal do Pará (1982), fez mestrado (1992) e doutorado (2000) em Psicologia Clínica na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e Pós-Doutorado em Psicologia Clínica (2010) na Universidade Paris 7. Professora Associada 4 da Universidade Federal do Pará, aposentada, fundou a Pós-Graduação em Psicologia, Mestrado e Doutorado, onde leciona e dirige o Laboratório de Psicanálise e Psicopatologia Fundamental.

political science and anthropology, and seeking to learn from art and artists, seeks to invest in the clinic in a new way of inhabiting the social field.

Keywords: Psychoanalysis; politics; transversality; solidarity; crowds; minorities.

Desigualdades, desamparo y solidaridad en la clínica *on-line* (remota)

Resumen

Este trabajo objetiva contribuir para el debate sobre la clínica on-line, que se tornó mundial con la pandemia de covid-19, sustentando la hipótesis de que el proceso de luto ha producido el crecimiento serio de la demanda por psicoanálisis en Brasil, hay un sólo tiempo, singular y colectivo. Siguiendo un camino que pasa por el testigo, por las teorías de Freud y Guattari, por la experiencia y la práctica psicoanalíticas, desplazándose por las fronteras de la ciencia política y de la antropología, y buscando aprender con el arte y los artistas, busca invertir por la clínica una nueva manera de habitar el campo social.

Palabras-claves: Psicoanálisis; política; transversalidad; solidaridad; multitud; minorías.

Este trabalho é dedicado a Zélia Amador de Deus,
guerreira dos povos da diáspora africana.

"De novo com a coluna ereta, que tal?
Juntar os cacos, ir à luta
Manter o rumo e a cadência
esconjurar a ignorância, que tal?
Desmantelar a força bruta
Então, que tal puxar um samba?
Puxar um samba legal
Puxar um samba porreta
Depois de tanta mutreta
Depois de tanta cascata
Depois de tanta derrota
Depois de tanta demência
E uma dor filha da puta, que tal?
Puxar um samba"
Chico Buarque, 2022.

Nada melhor para começar este trabalho que seguir o poeta mor da música popular brasileira, Chico Buarque, que conhece, como poucos, esta nação dilacerada, a quem ama apesar de tudo, pois alcança tocar-lhe a alma e dizer de seu mal estar e esperança, em canções que se tornam hino de resistência, fazendo levantar os corpos e mentes da maioria, na direção da luta, da liberdade de expressar seu desejo e enfrentar as minorias de tiranetes e seus vassalos, varrendo para a lata do lixo da história os que ousam mentir, enganar, manipular, oprimir, torturar, matar, roubar, e dominar. Enquanto o vagalhão da luta de classes parece atingir seu ápice no esmagamento da cidadania, neste ano de 2022, o poeta resgata nossa dignidade e nos lança de novo com a coluna ereta, desde o fundo poço, para as ruas: que tal um samba? Depois de tanta derrota, tanta demência, e uma dor filha da puta, que tal puxar um samba, cantar um hino, juntar os cacos, ir à luta, manter o rumo e a cadência, esconjurar a ignorância, o ódio ao saber, - também dito cinismo, e, finalmente, desmantelar a força bruta?

Chamam-nos minorias, mas somos multidões!

Possa o coro dos descontentes repetir o estribilho: chamam-nos minorias, mas somos multidões! Puxar um samba, que tal? Aprender com o poeta a zerar o jogo, coração pegando fogo e cabeça fria, puxar um coro na multidão, nas ruas.

Como as multidões nos estádios brasileiros que tem lavado nossa alma com o grito uníssono dos descontentes. Depois de muita bola fora da meta, torcidas organizadas, nas grandes cidades, remetem ao tiranete escatológico os sacos de dejetos que atingem imaginariamente seu côco murcho e seco. E salve-nos a poesia de outro grande, Caetano Veloso, que aos 80 anos, sem perder a ternura, antes mais terno do que nunca, o avô musical do balbucio do neto querido, recém-chegado.

Com estes poetas que tal um samba?

Neste congresso-dispositivo de resistência, como acredito poder nomear este coletivo, puxar um samba para espantar o tempo feio é transversalizar no campo do pensamento, do saber científico e filosófico, da cultura e da arte, unindo esforços para construir pontes,

claudicando entre os escombros, num país devastado pela guerra híbrida contemporânea.

Lembremos, com Elis Regina, que "pra variar estamos em guerra. Você nem imagina a loucura, o ser humano está na maior fissura, por quê?" (1980).

Em seu discurso de posse como presidente da Colômbia, Gustavo Petro, fez notar às multidões de cidadãos e cidadãs, nativos e estrangeiros, presentes na Praça Simon Bolivar, que "basta de 60 anos de violência e luta armada". Mas ressaltou, comovido, que já são "dois séculos de guerra na Colômbia, de guerra perene, guerra perpétua", e assumiu seu compromisso de construir a paz. Ele que decidiu depor as armas e trilhar o caminho da democracia se fez acompanhar agora de Francia Elena Márquez Mina, ativista ambiental e dos direitos humanos afro-colombiana, que se tornou a primeira mulher negra a ocupar o cargo de vice-presidenta dos colombianos.

Francia esteve entre nós antes de sua posse, e afirmou em entrevista à *Folha de São Paulo* que acredita que "Lula é o único presidente que levou em consideração os direitos da população negra no Brasil. Um país em que mais de 50% das pessoas são negras tem que pensar em políticas de governo a favor dessa população". Para ela, uma vitória do petista daria força a 'onda vermelha' no continente sul-americano, que pela primeira vez na história tem a maioria dos países com governos de esquerda.

Chamam-nos minorias, mas somos multidões!

Para remediar o estrago, como diz o poeta, é preciso atravessar o luto em direção a luta, pois que perdemos para a pandemia e o pandemônio quase 700 mil brasileiros. Depois de criar casca e perder a ternura a nação ferida precisa que nos debrucemos, clínicos que somos, pensadores, mas também cuidadores, sobre o intenso mal-estar e sofrimento psíquico crescente, já considerado pandêmico.

Para inventar novas conceitos e teorias psicanalíticas, que permitam circunscrever o contexto e dar a direção das análises, dos que nos demandam sair do sufoco, da angústia, do sentimento de desamparo (Henschel, Moreira, Vieira, 2021c), da melancolização (Henschel & Alves, 2021a, 2021b), que grassam por toda parte, precisamos, em

primeiro lugar, tomar como princípio a advertência freudiana que afirma que toda psicologia é sempre psicologia social, pois existe sempre o outro, seja como modelo, objeto, auxiliar, ou adversário (Freud, 1921, p. 14). Assim como reconhecer com Felix Guattari que toda subjetividade é de grupo, ou seja, coletiva (1981).

Sabemos que a luta pela vida, como a luta pela democracia e a justiça social são coletivas e aqui sustentamos que o luto também é, a um só tempo, singular e coletivo. E passar do luto a luta, como um processo necessário a sobrevivência psíquica, não pode ser uma tarefa solitária. Só se faz em conjunto, e isso requer condições históricas, não apenas subjetivas. Que isso já nos permita situar em torno do eixo da desculpabilização, uma das direções da terapêutica a seguir, termo tão caro a Guattari (1981), que aprendeu com a obra de Freud e o ensino de Lacan a importância da introjeção das injunções da cultura que constituem o supereu.

Então proponho que nos debrucemos sobre o contexto histórico que precede o enorme crescimento de demanda por psicanálise que participamos hoje. Trata-se de resgatar a memória em busca da verdade do que testemunhamos e sofremos nos últimos anos. Emergir do vagalhão golpista que, desde 2013, cercou a população brasileira, a cultura, as instituições, as universidades, a imprensa, as mídias sociais, as igrejas e religiões, os coletivos e grupos, com ventos furiosos de mentiras, mutretas, cascatas, mistificação, espionagem internacional, vazamentos seletivos, *lawfare* e prisão política do maior líder nacional, Lula, e a deposição, sem crime de responsabilidade, da primeira mulher presidenta do país, Dilma Rousseff. Também desde 2013, nas ruas do país, multidões de minorias, mulheres, estudantes, professores, trabalhadores, indígenas, sem teto, sem terra, os Lgbtqia+, negras e negros, coletivos periféricos, artistas, músicos, produtores culturais, e tantos outros setores organizados, agenciando coletivos de enunciação, marchavam em protestos pacíficos, que desde a Constituição Cidadã, de 1988, a república democrática garantia circular nos territórios, livremente. E então nos debruçar sobre os efeitos traumáticos dos acontecimentos que se sucederam ferozmente, quando em todas as cidades foram reprimidos, acossados e acuados com gás lacrimogênio e de pimenta, cassetetes, balas de borracha, cães e cavalos montados por semelhantes, que acabaram por desmobilizar a resistência e o

levante refluiu, até que veio a pandemia de covid-19, que confinou, isolou e distanciou, fazendo cessar o movimento nas ruas, embora não todo. Os agenciamentos coletivos de enunciação migraram vigorosamente para o mundo virtual, assim como a clínica psicanalítica, que se tornou on-line.

As imensas desigualdades sociais emergiram depressa, em sua face mais cruel, trazendo o crescimento da fome, da dor e da morte. Mas também pautou o debate nacional e por todo lado foram surgindo movimentos de solidariedade, velhos e novos coletivos tomaram a si a tarefa de coletar recursos para os mais vulneráveis e redistribuí-los, produzindo-se na cidadania algo novo, um desejo que circulou com incrível velocidade sem que se tenha clareza ainda de como esse processo se deu. Lembro aqui Guattari (1981) quando dizia que o desejo não precisa de porta-vozes, ele se porta muito bem no meio das massas. E sem que o tiranete escatológico e sádico, junto com seus vassalos oportunistas, pudessem prosseguir com sua política genocida, eis que as multidões de minorias se dedicaram a salvar-se e a salvar os outros, no que podiam, da catástrofe que se abateu sobre o país.

Se hoje o Sars-Cov-2 e suas variantes, mata 200 brasileiros por dia, não chega a causar comoção nacional, embora se compare a queda de um Boeing por dia em solo nacional. E por que não causa comoção não se sabe ao certo, mas sabe-se que continuam morrendo 2 crianças por dia, desde o início da pandemia, segundo o Observa Infância, em parceria com a Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz, 2022). Sabe-se que seguem morrendo os que não se vacinaram com as quatro doses recomendadas e disponíveis no SUS. E que continuam morrendo os mais vulneráveis, os idosos, os que são portadores de comorbidades, os que não tem acesso a saúde, e tantos outros que acatam a supressão do uso de máscaras, sem dar valor aos estudos científicos que seguem indicando a necessidade de evitar a disseminação do vírus, não apenas para evitar a produção de novas variantes, mas também porque, como agora se sabe, 3 ou 4 infecções repetidas de covid-19 afeta grandemente o sistema imunológico e a saúde integral da pessoa. Além do fato clínico que a covid-longa (2022), já muito estudada pela ciência inglesa e norte-americana, ainda não está suficientemente esclarecida nem dispõe de terapêutica eficaz, em numerosos casos, além de causar prolongado sofrimento e altos custos para a saúde pública.

E neste agosto de 2022, segue o projeto genocida posto em curso pelo regime, que se somou aos 4 genocídios em curso desde a ocupação desta terra *brasili*s, como é bem sabido de todos, embora invisibilizado e naturalizado. O primeiro começou sobre os povos originários, já dura cinco séculos e recrudesceu nos últimos 4 anos. O segundo iniciou com a diáspora africana e data de quase 4 séculos, incidindo fortemente, hoje, sobre a juventude negra periférica. O terceiro, sobre as mulheres - depois do curto período democrático que permitiu legislar o crime de feminicídio e construir redes de assistência jurídica, policial, social e de saúde, reduzindo a vulnerabilidade institucional - agigantou-se com a pandemia, face ao confinamento e isolamento mas também diante do crescimento da venda de armas, e por aqui já se ostenta a vergonhosa marca de quinto país do mundo que mais mata suas mães, esposas e filhas, as três posições femininas na família brasileira, para dizer do ponto de vista das relações de parentesco (Strauss, 2021). E lembremos, a quinta tragédia nacional, derivada de LGBT fobia e transfobia, sabidamente excruciante, que faz do Brasil o país que mais mata a população LGBTQI++, como já foi dito ontem neste congresso.

Freud, no célebre *Mal-Estar na Cultura,* de 1930, já afirmara que a oposição entre uma minoria gozando as vantagens da cultura e uma maioria destituída dessas vantagens foi levada ao extremo na época primeira da civilização. Tendo anunciado em *Totem e Tabu* (1912-1913) sua concepção da passagem do estado de natureza para a atual civilidade - que nomeou seu 'mito científico' -, como um processo em que a maioria se revoltou contra a minoria, afirmou que "o homem civilizado trocou um tanto de felicidade por um tanto de segurança", afirmação que continua atualíssima, lembrando que na família primitiva somente o chefe gozava dessa liberdade instintual; os outros viviam uma submissão escrava (Freud, 1930, p. 82).

Tudo se passa como se a submissão escrava tivesse sido o objetivo a alcançar nas últimas eleições presidenciais, em 2018, a qualquer custo, subindo um vagalhão totalitário (Chauí, 2022, Arendt, 2013) que inundou o país, produzindo o caos que estamos vivendo. A tática de matar o líder e aprisionar seus seguidores é uma antiga injunção bélica praticada por todos os impérios conhecidos, ocidentais e orientais, no percurso de

ocupação de territórios de povos originários, para exploração, colonização e dominação. Falta pouco para a conclusão desse processo neste rico território que chamamos Brasil, na falta de um nome autóctone. Mas por todo lado seguem tombando lideranças à bala. Marielle, presente!

A inserção de Freud no importante debate sobre propriedade privada, que permanece aceso em seu terceiro século, merece consideração acurada. Parte de sua concepção de agressividade como traço indestrutível do humano, para sustentar que um pressuposto psicológico segundo o qual a supressão da propriedade privada, pelo comunismo, resolveria o problema desse pendor humano, é, antes de mais nada, uma ilusão juvenil. Segundo Freud a agressividade não teria sido criada pela propriedade privada, no que não parece haver refutação possível (Freud, 1930, p. 82). Mas hoje a privatização do patrimônio estatal brasileiro, suas empresas petrolíferas, suas terras, rios e águas, minérios, seu solo e seus subterrâneos, não está se dando pelas mãos dos comunistas, mas por aquelas sujas de sangue indígena, camponês, caipira, ribeirinho, caboclo, quilombola. Mãos brancas de racistas, supremacistas, financistas, ruralistas, minorias que se pensam elites. Com Freud aprendemos sobre o narcisismo das pequenas diferenças (Freud, 1930, p. 81), e sabe-se então que a cor da pele não torna alguém melhor do que outro ou não nos faz mais humanos que nossos semelhantes. Aqui cabe lembrar a frase cunhada e sustentada pela Coalizão Negra por Direitos: "Enquanto houver racismo, não haverá democracia". E narrar que a reivindicação de acesso à psicanálise pelo movimento negro tem produzido efeitos nas instituições psicanalíticas brasileiras, e ações afirmativas de inclusão social vem tendo seu lugar. Como nas inscrições deste congresso também tiveram, no que sua organização está de parabéns.

Por fim, quero enfatizar o desejo de solidariedade que emergiu na pandemia sob pandemônio (Moreira, 2022), como Guattari também o fez naqueles tempos ditatoriais que vivemos na Latinoamerica, quando esteve entre nós, em Belém do Pará, ao percorrer o país em busca de contribuir com os agenciamentos coletivos de enunciação. Proponho que sopremos as brasas e avivemos a chama pulsional que nasceu na catástrofe pandêmica. Que tal um samba? Puxar um samba legal. Para espantar o tempo feio.

Por sua atenção, obrigada.

Referências

Arendt, H. (2013). *As origens do totalitarismo*. Companhia das Letras: São Paulo.

Bergamo, M. (2022). 'Levantaríamos a voz a favor da democracia', diz vice da Colômbia sobre golpe no Brasil. São Paulo: Folha de São Paulo. Recuperado em 16/09/2022 em: https://www1.folha.uol.com.br/colunas/monicabergamo/2022/07/levantariamos-a-voz-a-favor-da-democracia-diz-vice-da-colombia-sobre-golpe-no-brasil.shtml

Buarque, C. (2022). *Que tal um Samba?* Recuperado em 16/09/2022 em: https://www.youtube.com/watch?v=1yW77WeLYYc

BBC. Covid-longa: os sintomas do efeito prolongado do corona vírus. Recuperado em 15/09/2022 em: https://www.bbc.com/portuguese/internacional-60113249

Boccolini, C., & Boccolini, P. (2022). *Fiocruz.* Observa Infância. Recuperado em 16/09/2022 em: https://portal.fiocruz.br/noticia/covid-19-mata-dois-menores-de-5-anos-por-dia-no-brasil

Cablenoticias. (2022). Gustavo Petro toma posesión como presidente da Colombia 2022-2026. Recuperado em 15/09/2022 em: https://www.youtube.com/watch?v=g0Y_Bbnudvo&list=PLbXxsF5-tN_lTg_d-_8wlH2_O4vsUC3lC&index=1&t=35350s

Coalizão Negra por Direitos. Recuperado em 16/09/2022 em: https://coalizaonegrapordireitos.org.br

Chauí, M. (2022). *O Que É Ideologia.* Recuperado em 19/09/2022 em: https://www.youtube.com/watch?v=U8CZI2VQeiA

Freud, S. 1856-1939. (1921). *Psicologia das massas e análise do eu e outros textos*. Tradução Paulo Cesar de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

Freud, S. 1856-1939. (1930-1936). *O Mal-Estar na Civilização, Novas Conferências Introdutórias à Psicanálise e outros textos*. Tradução Paulo Cesar de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

Freud, S. (1988). *Totem e Tabu.* Edição *Standard* Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud. Rio de Janeiro: Imago. Obra original publicada em 1912-1913.

Guattari, F. (1981). Revoluções moleculares: *pulsações políticas do desejo*. (1ª ed.). São Paulo, Brasiliense.

Henschel de Lima, C., & Alves, A. J. A. (2021a). *Desastre, choque e melancolização no combate a pandemia*. Recuperado em: https://diplomatique.org.br/desastre-choque-e-melancolizacao-no-combate-a-pandemia/

Henschel de Lima, C., & Alves, A. J. A. **(2021b).** A terapia de choque e a nova onda neoliberal no Brasil**.** In *Utopias para reconstruir o Brasil.* Bercovici, Sicsú & Aguiar, Porto Alegre: Quartier Latin.

Henschel de Lima, C., Moreira, A. C. G., & Vieira, M. M. D. (2021c). Pandemônio na pandemia: suicídio entre universitários no Brasil. In Bastos, A., & Zanotti, S. V. *Reinvenção da psicanálise: mal-estar e suicídio entre jovens*. Editora Contracapa. ISBN 978-65-89014-14-0. (Prelo)

Lebrego, A., Moreira, A. C. G., & Pena, B. (2021 agosto). Do Protagonismo na Luta pelo Sistema de Cotas para Negros e Negras nas Universidades Públicas: Entrevista Com Zélia Amador de Deus. *Psicologia em Revista*, Belo Horizonte, 27(2), 684-695.

Lee, R., & Carvalho, R. (1980). *Alô Alô marciano*. Cantada por Elis Regina. Recuperado em: https://www.youtube.com/watch?v=7XtLeGhOVFg

Moreira, A. C. G. (2022). Desamparo, pandemia e escuta on-line. Trabalho apresentado no *4º Seminário do GT da ANPEPP Psicopatologia e Psicanálise*. Tema: Desigualdades e despatologização em tempos de pandemia. 6 de maio de 2022 . Recuperado em 19/09/2022 em: https://www.youtube.com/watch?v=oToYEek7220

Strauss, C. L. (2021). *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes.

Veloso, C. (2021). *Meu Côco*. Recuperado em 16/09/2022 em: https://www.youtube.com/watch?v=7oOvVvIo1C0

Notas

[1] Trabalho apresentado em Multidão de Minorias: I Congresso Internacional de Transversalidades entre Filosofias, Psicanálises, Clínicas e Práticas Sociais. Mesa Psicanálise e Transversalidade, Júnia de Vilhena, Ana Cleide Moreira, Joana Novaes.

Não sou um psicanalista? Negritude e antinegritude na psicanálise

Érico Andrade[*]

Resumo

Acredito que, para a compreensão dos processos de subjetivação das pessoas negras, é necessária uma escuta em cujo foco estejam os processos de racialização. Meu ponto é que o racismo é estruturante para as subjetividades negras. A minha hipótese é de que a validade da psicanálise como ferramenta de explicação do sofrimento das pessoas negras está condicionada, por um lado, à escuta dos fatores, nos termos de Fanon, *sociogenéticos* e, por outro, ao entendimento de que os processos de subjetivação das pessoas negras são atravessados estruturalmente pelo racismo. Considerando esse atravessamento, proponho uma clínica chamada por mim de *implicada*, na qual uma escuta antirracista passa a figurar como técnica psicanalítica

Palavras-chave: Racismo; negro; psicanálise; sociogênese; subjetivação.

Aren't I a psychoanalyst? Blackness and antinegritude in psychoanalysis

Abstract

I think that, in order to understand the processes of subjectivation of black people, it is necessary the listening in which we focus on processes of racialization. My point is that racism is structuring for black subjectivities. My hypothesis is that the validity of psychoanalysis as a tool to explain the suffering of black people is conditioned, on the one hand, to listening to factors, in Fanon's terms, sociogenetic; and, on the other hand, to the understanding

---

[*] Prof. Dr. Érico Andrade Marques de Oliveira é Psicanalista associado ao CPP, filósofo com doutorado na Sorbonne, professor de Filosofia da UPFE e pesquisa temas ligados à identidade, sofrimento e racismo com bolsa de produtividade em pesquisa pelo CNPq. É autor de vários livros, traduções e artigos (científicos e na imprensa).

that the processes of subjectivation of black people are structurally crossed by racism. Considering this crossing, I propose a clinic I call implicated, in which an anti-racist listening starts to appear as a psychoanalytic technique.

Keywords: Racism; black people; sociogenetic; subjectivation; psychoanalysis.

Pas psychanalyste? Le noir et l'antinegritude dans la psychanalyse

Résumé

Je pense que pour comprendre les processus de subjectivation des personnes noires, il faut écouter dans lequel on s'intéresse aux processus de racialisation. Ce que je veux dire, c'est que le racisme est structurant pour les subjectivités noires. Mon hypothèse est que la validité de la psychanalyse comme outil d'explication de la souffrance des Noirs est conditionnée, d'une part, à l'écoute de facteurs, selon les termes de Fanon, sociogénétiques ; et, d'autre part, à la compréhension que les processus de subjectivation des Noirs sont structurellement traversés par le racisme. Considérant ce croisement, je propose une clinique que j'appelle impliquée, dans laquelle une écoute antiraciste commence à apparaître comme une technique psychanalytique

Mots-clés: Racisme; noir; psychanalyse; sociogenèse; subjectivation.

Introdução

As leituras de Freud nunca me foram estranhas. Ele figura na coleção Os Pensadores. Na minha adolescência e início de juventude, essa coleção era como a Bíblia; apenas espraiada em diferentes volumes. Freud é um clássico desses tantos poucos homens escolhidos como tais por tantos e tantas de nós que os reproduzimos, como se a sua cor fosse uma extensão da nossa. Ele é um clássico também porque várias pessoas procuram recolher os seus espólios para fazerem uma só tradição, como se, na História, a continuidade do seu pensamento estivesse dada de forma inexorável. O segredo seria retomar Freud. Dizer-se, em alguma medida, freudiano, para criar um campo próprio no latifúndio da legitimidade que só um pai pode conferir.

A expressão "Freud explica" é o anátema dessa posição porque parece pressupor, ainda que na forma de certo humor, que uma construção teórica teria força epistêmica suficiente para englobar todas as formas de vida, para retomar um conceito de Wittgenstein. Como se a teoria

pudesse se despir do seu lugar de fala, da cultura da qual fala, para emoldurar as condições de possibilidade para retratar o humano. Como se uma teoria pudesse ser um espelho, ao qual todos os seres humanos se submetem, para se verem numa só imagem.

Essa espécie de compromisso epistemológico da psicanálise encerra um compromisso com uma dupla universalidade. A psicanálise seria universal tanto espacialmente (válida para qualquer território) quanto temporalmente (visto que uma vez criada seria válida para qualquer momento histórico). Para o sucesso desse tipo de comprometimento epistemológico é preciso justamente supor um sujeito uniforme porque inscrito numa cultura humana geral e indiferente aos contextos sociais. O compromisso epistemológico da teoria psicanalítica é, portanto, de ordem antropológica. Trata-se de um compromisso com uma dimensão unilateral sobre o que é humano. Esse compromisso, contudo, não se estende, claro, apenas a quem se submete ao processo psicanalítico, mas à própria atuação do/a psicanalista, que é o ponto central do presente artigo.

Nessa perspectiva, gostaria de compreender se, enquanto um homem negro, eu poderia ser considerado um psicanalista, uma vez que, para assimilar a psicanálise como técnica e teoria capazes de auxiliarem no cuidado com a saúde mental, Freud determina que algumas regras fundamentais devem ser seguidas, e com as quais, eu, enquanto homem negro, não me reconheço em meu exercício clínico.

Meu ponto é que, longe de precisar estar subordinado a alguma regra ou técnica psicanalítica específica, as pessoas negras, enquanto analistas, precisam, parece-me, por um lado, identificar a branquitude da psicanálise; por outro, promoverem uma escuta sem precisarem se moldar completamente a uma gramática conceitual psicanalítica que não apenas lhes é estranha subjetivamente, como em alguns casos pode ser uma forma de violência quando aplicada à escuta sem qualquer recorte racial – uma espécie de violência epistêmica, que é decorrente do racismo. Essa violência epistêmica é resultado da imposição de uma gramática conceitual sobre uma subjetividade sem que esta se reconheça nos preceitos de determinada teoria.

A minha hipótese é de que a validade da psicanálise como ferramenta de explicação do sofrimento das pessoas negras está condicionada, por

um lado, à escuta dos fatores, nos termos de Fanon, *sociogenéticos*; e, por outro, ao entendimento de que os processos de subjetivação das pessoas negras são atravessados estruturalmente pelo racismo. Considerando esse atravessamento, proponho uma clínica chamada por mim de *implicada*, na qual uma escuta antirracista passa a figurar como técnica psicanalítica.

Começo de conversa: a psicanálise como ideologia racial

Se acompanhamos a definição de Freud do que seria a psicanálise e a partir da qual ele determina os critérios para que alguém possa ser reconhecido como psicanalista, é preciso nos perguntarmos se nós, pessoas negras, podemos realmente pactuar com a branquitude no sentido de simplesmente aceitar a psicanálise tal qual ela foi formulada por Freud. A sua definição num verbete sobre o que é a psicanálise é aviltante e tem que ser citada porque o seu caráter contumaz indica o caminho pelo qual a psicanálise se fez instituição. Ela é a seguinte:

> As Pedras Angulares da Teoria Psicanalítica - A pressuposição de existirem processos mentais inconscientes, o reconhecimento da teoria da resistência e repressão, a apreciação da importância da sexualidade e do complexo de Édipo constituem o principal tema da psicanálise e os fundamentos de sua teoria. Aquele que não possa aceitá-los a todos não deve considerar-se a si mesmo como psicanalista[1].

A ressalva feita por Freud no texto precisa igualmente ser sublinhada. Notem que não se trata de escolher algumas dessas "pedras angulares da psicanálise", nem mesmo a maioria. A aceitação integral desses pressupostos é condição necessária para ser psicanalista. Contudo, essa aceitação vem carregada de um pressuposto mais grave e que sequer é anunciado no texto, a saber: a universalidade dos conceitos da psicanálise.

Com efeito, novos paradigmas na psicanálise foram mobilizados no interior da tradição europeia, mas não sem frequência se reivindicava o legado de Freud para legitimar esses paradigmas. A centralidade de Freud permanece, mesmo que alguns contornos tenham sido abertos. A forma mais lapidar de representar isso foi aquela tecida por Lacan, que reafirmava a necessidade de se "voltar a Freud". Aqui, não me interessa perguntar nem a qual Freud se deve retornar ou a qual Freud

Lacan pensava estar retornando. Mas a própria exigência ou imperativo do retorno aponta para o que está na disputa: o legado de Freud. Ou, ainda, a disputa sobre quem continuará a determinar o que é a psicanálise parece que nunca passou pela negação do seu pai.

Não se matou o pai porque todo mundo se beneficiava do poder do pai. Cada um ao seu modo. Diferentes filhos e filhas que não estavam dispostos a abandonarem a origem e mais especialmente o poder que dela emana. E esse poder não é tanto assentado na robusteza dos conceitos produzidos por Freud, como se sem eles não pudéssemos imaginar outros caminhos para a psicanálise, nem está assentado tampouco apenas no reconhecimento de que a psicanálise é a disciplina do conhecimento humano criada por Freud. O poder não tem uma relação que se reduz apenas ao poder do pai no que diz respeito à qualidade de sua teoria, mas se relaciona também a toda "horda" em que se localiza a obra de Freud e nos modos como ela é comercializada como poder. A continuidade que marca a história da psicanálise e a mantém viva reside na branquitude e no seu pressuposto de que o seu modo de existir é o espelho do mundo.

Será justamente quem está à margem desse processo ou dessa tradição da psicanálise branca, em decorrência do próprio narcisismo da branquitude, quem dirá que o rei está nu ou que parte do sucesso da psicanálise se deve ao fato de sua tradição ser perpetuada pela branquitude. É da periferia do sistema que a mudança se desenlaça. A mudança vem das quebradas.[2]

Foi a leitura de Fanon que me deu coragem de questionar alguns conceitos e pressupostos da psicanálise. Primeiramente, foi com a sua obra que a branquitude conheceu uma significativa ferida narcísica. O seu legado é a compreensão de que a branquitude não é o universal para qual as demais culturas devem mirar como exemplo. Ele é uma identidade entre outras. Uma cultura entre outras. Pessoas entre outras. Selvagem como as demais culturas e igualmente capazes de gestos de cuidado como as demais culturas[3].

Retirar o caráter universal do espelho por meio do qual a branquitude se reconhece como a única humanidade possível é lhe deferir um golpe narcísico sem precedentes na história, uma vez que nem todas a culturas tinham a pretensão de serem elas e apenas elas a imagem do absoluto, ao

passo que isso foi constitutivo da cultura da branquitude. Não existe projeto de branquitude sem essa formatação do narcisismo. Em certo sentido, a branquitude se faz pela negação da humanidade das pessoas negras.

E esse narcisismo branco é explícito. Ele está no outdoor, na televisão, nas salas de aula, nos espaços públicos e privados, e figura nas referências bibliográficas das pesquisas de modo tão soberano quanto distante de outras formas de vida. Em suma, o narcisismo da branquitude está em tudo aquilo que se refere aos espaços de aparecimento. Sobre ele, Cida Bento nos ensina:

> O silêncio, a omissão, a distorção do lugar do branco na situação das desigualdades raciais no Brasil têm um forte componente narcísico, de autopreservação, porque vêm acompanhados de um pesado investimento na colocação desse grupo como grupo de referência da condição humana (Bento, 2014, p. 437)[4].

Na psicanálise ocorre algo similar. Percorrendo com o olhar a comunidade psicanalítica brasileira, responsável por formar as instituições de psicanálise mais renomadas, segundo os critérios meritocráticos da própria branquitude, os sobrenomes de origem europeia abundam na mesma proporção que se escasseiam os Silva, os Santos, os Nascimentos e os Souzas. Lembro da confissão de Neusa Santos Souza ao meu conterrâneo e também psicanalista Jurandir Freire de que não tinha mais interesse em falar da subjetivação das pessoas negras porque não encontraria leitores e leitoras negros, os quais não figuram nas instituições de psicanálise; a difícil solidão das pessoas negras no interior das instituições de psicanálise. Neusa Santos Souza estava só como tantos e tantas de nós nos encontramos nas instituições de psicanálise.

Como então se tornar psicanalista quando não apenas habitamos um ambiente de supremacia branca, disfarçada no discurso da universalidade das categorias psicanalíticas? Como se tornar psicanalista quando somos constrangidos, para sermos reconhecidos como psicanalistas, a aderir à compreensão freudiana de que se poderia pensar o sofrimento sem a variável determinante do racismo[5]? Eu poderia ser um psicanalista mesmo sem acreditar na centralidade do complexo de Édipo para explicar os processos de subjetivação das pessoas negras? Eu, que nunca me senti

branco, apesar de todas as máscaras com as quais vesti minha face de conceitos, palavras estrangeiras e apreço pela gramática supostamente limpa e imparcial da psicanálise, poderia ser um psicanalista?

É com a psicanálise, posso concordar sem problema, que perdemos a segurança de sermos senhores em nossa própria casa. No entanto, a casa para as pessoas negras não é necessariamente uma família burguesa nuclear com as suas neuroses cirurgicamente mapeadas por Freud; com a precisão de quem fala de si, ainda que fantasie estar falando do universal. A neurose é mais complexa e não é propriedade de uma cultura. Sem dúvida, ela está fortemente no seio da família heteronormativa e patriarcal criticada e ao mesmo tempo reproduzida por Freud. Nisso, aliás, a branquitude nos contamina com as suas neuroses e coloniza o nosso próprio sofrimento. Quero sublinhar, contudo, outro aspecto relevante da neurose; aquele aspecto que atinge diretamente as pessoas negras.

A neurose longe de ser uma condição psíquica que atravessa diferentes culturas nos mais recônditos lugares do planeta de modo universal e sempre com os mesmos arquétipos, é diversa e se conecta a formas de vida diferenciadas. Foi nesse sentido que Fanon dissertou extensamente sobre a necessidade de compreender que o sofrimento que incide sobre as subjetividades negras é da ordem colonial. Assim, um atendimento ou escuta das pessoas negras que se referencia nas categorias da branquitude não conseguirá realizar uma escuta radicalmente cuidadosa, mesmo que seja empreendido por uma pessoa negra. Afinal, nada impede que uma pessoa negra esteja vestindo a máscara branca e, com isso, resguardando a teoria psicanalítica sem o recorte racial.

É com essa preocupação que Fanon trincha as variações raciais no cuidado com a saúde mental de acordo com a incidência do racismo nos processos de subjetivação das pessoas negras:

> Toda vez que lemos uma obra de psicanálise, discutimos com nossos professores ou conversamos com pacientes europeus, ficamos impressionados com a inadequação entre os esquemas correspondentes e a realidade que o negro nos apresentava. Concluímos paulatinamente que há uma substituição da dialética quando se passa da psicologia do branco ao negro (Fanon, 2020, p. 166).

O ponto de Fanon é que, sem o recorte de raça, a psicologia e, mais especialmente a psicanálise, está fadada a condenar as subjetividades negras ao projeto colonial. Isso não impede, contudo, que acidentalmente e tangencialmente a psicanálise não possa servir para alguma espécie de cuidado. O ponto não é esse. A questão é de um enquadramento estrutural e versa sobre a força e a centralidade do racismo nos processos de subjetivação das pessoas negras.

Com essas minhas palavras sublinho que a psicanálise, sem a revisão racial de sua base conceitual, opera como uma ideologia a qual consubstancia o ideal do ego ao modelo da branquitude. A psicanálise sem essa revisão da racialidade parece compor aquilo que Neusa Santos Souza compreende como ideologia. E a trago à nossa conversa porque é com a sua obra que tenho tecido o fio da presente reflexão:

> A ideologia é aqui é entendida como um sistema de representações, fortemente carregadas de afetos que se manifestam subjetivamente consciente como vivências, ideias ou imagens e no comportamento objetivo como atitudes, condutas e discursos. (Souza, 2021, p. 74).

Com essa definição de ideologia, eu acho que é possível vislumbrar como a psicanálise pode simplesmente produzir e reproduzir a ideologia vigente e calcada numa antinegritude por meio da qual se afirma a humanidade por negação da humanidade das pessoas negras. A psicanálise como ideologia pode ser lida como um instrumento do projeto de antinegritude. Para evitar que a psicanálise seja cooptada como ideologia antinegra, é preciso realizar, esse é o meu ponto, um arrefecimento da sua pretensão do desejo ou mesmo da certeza para alguns de que todo processo civilizatório está inscrito em uma unidade psíquica. Ou seja, para refazer a ordem colonial é preciso entender que a unidade com a qual a tradição psicanalítica se pensa se enlaça em uma espécie de contrato sexual que não abarca necessariamente todas as culturas. Esse contrato sexual seria o responsável pela formação da civilização, segundo Freud, e não pode ser entronizado como a única chave para se pensarem os processos civilizatórios.

É preciso entender que na chave do universal a psicanálise é muito mais expressão de uma ideologia do que um retrato do humano, porque, dentre outras coisas, há outros elementos mais centrais na vida das

pessoas negras do que o complexo Édipo. Afinal, o complexo de Édipo, afirma Fanon: "está longe de ser a luz entre os negros" (Fanon, 2021), visto que o sofrimento impingido às pessoas negras envolve fatores raciais que perpassam a sua existência desde o processo da gestão e constituem o seu processo de subjetivação antes mesmo da triangulação edípica.

O ponto é que a universalidade da psicanálise é comprometida pelas questões raciais, as quais apontam para o fato de que o sofrimento tem uma natureza complexa e é indissociável da cultura, como pontua o conceito de fanoniano de sociogênse. Nos escritos de psiquiatria de Fanon é possível recuperar como ele entende que os problemas de ordem psíquica não se reduzem a um único fator de explicação:

> A pessoa existe sempre em via de... Ela está aqui e, com outras palavras, e, nesse sentido, a alteridade é a perspectiva reiterada de sua ação. O que equivale a dizer que o ser humano, como objeto de estudo, exige uma investigação multidimensional (Fanon, 2021, p. 317).

Destaco a palavra "exige". Há uma exigência de ordem existencial e social para que o conhecimento e o cuidado com a psique humana não sejam inscritos num discurso tanto unitário quanto universal. Assim, para desafiar o identitarismo branco é preciso, segundo Fanon, compreender que o sofrimento é multifatorial e que, principalmente no caso das pessoas negras, a sua raiz não está no que tradicionalmente foi objeto da psicanálise.

É nesse sentido que Fanon libera as pessoas negras para compreenderem os seus processos de subjetivação do sofrimento num horizonte dissonante das teorias psicanalíticas estabelecidas. Assim, a singularidade do sofrimento das pessoas negras só pode ser acolhida quando se desvia do foco dos arquétipos ou conceitos constituintes da psicanálise para se voltar às formas de sofrimento que contemplam a existência de pessoas em cujo centro do sofrimento está o racismo. A grande questão para o negro, como pontua Fanon, a quem recorro mais uma vez: "é saber se é possível para o negro superar o seu sentimento de inferioridade, expulsar de sua vida o caráter compulsivo que tanto o aproxima do comportamento fóbico" (Fanon, 2021, p. 65).

Com esse ensinamento de Fanon, eu consegui compreender que parte do meu sofrimento estava na negação da minha negritude, a fobia

em relação ao meu próprio corpo. Para elaborar essa forma de sofrimento acredito que é preciso uma clínica antirracista com a qual tenho tentado caminhar no meu ofício de psicanalista.

Sofrimento racial e subjetivação: uma escuta implicada

Uma das formas mais comuns de se criticar o tema da racialidade na clínica psicanalítica é reputá-lo como uma pauta militante. Coisa de identitários, disse certa vez Rodinescou. E ela não está só. Há uma comunhão de pessoas prestes a denunciar o narcisismo dos movimentos sociais que estaria presente no que consideram ser uma afirmação sectária de uma identidade.

Sobre um dos limites desse tipo de enquadramento, a respeito do qual eu já dissertei extensamente em outros textos, destaco que ele repousa na recusa de assumir o próprio identitarismo branco. Trata-se de tentativa desesperada de resguardar a próprio identidade por meio da manutenção intacta dos conceitos da psicanálise. Aliás, o ponto é a disposição de negar o caráter racial na construção da psicanálise para a infringir as pessoas negras, sem qualquer espécie de restrição, uma escuta tanto uniforme quanto praticamente indiferente em face do fosso racial que marca diferentes formas de subjetivação.

Aqui, nós temos um problema de ordem clínica. O racismo, como já foi demonstrado em vários estudos, não forma uma espécie de mania persecutória, cujo desafio no manejo clínico seria, entre outras coisas, combater a fantasia com a apresentação de alguma reflexão comprometida com algum dado de realidade. Não se trata de uma dimensão puramente fantasmática em cujo centro estaria a percepção de que as pessoas estão pactuando uma espécie de conspiração de ordem persecutória. A conspiração tem nome: estrutura.

Assim, as subjetividades negras não se encontram alienadas de uma realidade que negariam para se afundarem no próprio ego, mas é justamente a realidade do racismo que lhes aliena da própria condição do seu corpo negro; seja lhes constrangendo a assumirem uma máscara branca, seja lhes violentando diretamente com o racismo que lhes persegue nos supermercados, como se fossem sempre potenciais assaltantes, nas batidas policiais, nos olhares em riste das pessoas brancas quando cruzam uma pessoa negra nos bairros ricos do Brasil afora. Ou seja, a alienação do negro,

lembro que esse seria, aliás, o título original da obra de Fanon, não é um tropo de uma fantasia individual e restrita a um adoecimento patológico presente apenas em alguns indivíduos negros. Ela é real e de ordem racial.

Seguindo esse fito, é preciso reconhecer que a subjetividade negra é formada num processo de alienação de si mesma ou pelo menos do seu corpo com o qual ela realiza a sua subjetividade. Isto é, a imposição da alienação é constituinte para as subjetividades negras independente dos rumos que uma pessoa negra traçará ao longo de sua existência. E, de modo ainda mais grave, essa subjetividade negra muitas vezes precisará recorrer à formação de grupo de pessoas negras para que construírem as condições para um processo de resistência e manutenção de sua soberania subjetiva.

Diferentemente da posição de Butler, não estou afirmando que as pessoas negras façam recurso a uma identidade estratégica (ver Ficher 2020), como se fosse uma questão de apenas usar o conceito de identidade politicamente, mas tendo plena ciência de que ele não existe. Também, a identidade não é um mecanismo de defesa inconsciente que fatalmente seria iluminado por um psicanalista habilidoso. Sustento que ela é apenas uma forma de aquilombamento, nos termos de Abdias Nascimento (2019), cujo propósito é menos de afirmar uma identidade do uma simples tarefa de produzir mecanismo reais de resistência e garantia da vida subjetiva diante da barbárie racista.

A identidade, portanto, não é um sintoma. Assim, se uma escuta pretende se dirigir às subjetividades negras, ela não pode, simplesmente, em nome de um compromisso teórico com uma quebra da identidade abstrair o caráter real da construção de alianças necessárias contra o racismo. E essa aliança é feita por corpos negros.

É preciso entender que o racismo diferentemente, por exemplo, de um estado de terrorismo no qual um fato real ressoa durante muito tempo como uma fantasia de que a qualquer momento outro ataque terrorista pode ocorrer, quando sabemos que em geral ele não ocorre num intervalo de tempo tão exíguo. No caso do racismo, ele se renova diariamente. É cotidiano. Nunca houve distinção entre fantasia e realidade no racismo.

Para uma radicalidade da escuta, a clínica psicanalítica precisa enfatizar a soberania da clínica no sentido escutar as pessoas negras no atravessamento do racismo que a própria pessoa negra pode negar

num processo de autodefesa diante de um problema real e que, incontornavelmente, está presente no seu processo de subjetivação. Ou seja, o racismo é uma ferida aberta nas subjetividades negras.

Nessa perspectiva, o que se entende por militância antirracista não é algo do âmbito daquilo que não deve estar na clínica. Sem uma clínica *racialmente implicada* com o racismo a psicanálise tende apenas a reproduzir a estrutura racista e funcionar como ideologia, como coloquei na primeira parte do meu texto.

Assim, a psicanálise tem que assumir uma clínica da *praxis* em que a divisão entre prática política e teoria é borrada em favor de um acolhimento da compreensão de que as pessoas negras vivem experiências para cuja escuta não podemos usar os conceitos de psicanálise sem qualquer recorte racial. O ponto é que a teoria psicanalítica tem que se implicar racialmente numa prática antirracista para internalizar um modo de fomentar um manejo dos afetos das pessoas negras com vistas à principal ou pelo menos uma das principais causas do seu sofrimento psíquico.

E antes da pressa, própria da branquitude, como diz Krenak, em saber como operacionalizar uma clínica antirracista, é preciso aceitar que a psicanálise só pode ser tomada como espelho do universal quando ela age de modo narcísico porque exclusivamente em função do identitarismo branco. Por ora, concluo o presente artigo com a convicção de que o caminho para a dissolução da identidade pode ser dialético, assunto que será tema do próximo artigo, envolvendo uma relação entre branquitude e negritude, mas na clínica ele não pode ser iniciado por uma espécie de decisão teórica e com vistas apenas a denunciar a fantasia de uma identidade negra, apoiada apenas numa coerência interna de uma gramática psicanalítica. Isso é uma violência que longe de combater a identidade demostra que ela ainda é necessária, não como uma estratégia política elaborada, mas simplesmente como forma de evitar a morte pela união dos corpos negros.

Referências

Andrade, E. (2022). Por que a psicanálise não é uma pseudociência? Sobre as novas bases epistemológicas da psicanálise. *Revista Debates em Psiquiatria*. 12, 1-19.

Bento, C. (2022). *O pacto da branquitude*. São Paulo: Companhia das Letras.

Butler, J. (2015). *Relatar a si mesmo*: crítica da violência ética. São Paulo: Autêntica.

Fanon, F. (2020). *Pele Negra Máscaras Brancas.* São Paulo: Ubu.

Fanon, F. (2020). *Alienação e Liberdade*. São Paulo: Ubu.

Ficher, M. (2020). Ler Butler: sujeito, desidentificação, performatividade. *Princípios*, 27(52), UFRN, Natal.

Freud, S. (1976) *Artigos sobre técnica*. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud. (vol. XII). Rio de Janeiro: Imago.

Freud, S. (1976) *Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise*. In Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud. (vol. XII). Rio de Janeiro: Imago.

Freud, S. (2010) *O Inconsciente*. Trad. Paulo Souza, São Paulo: Companhia das Letras.

Nascimento, A. (2019). *O Genocídio do Negro Brasileiro*: Processo de um Racismo Mascarado. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Nogueira, I. B. (2021). *A cor do inconsciente*: significações do corpo negro. São Paulo: Perspectiva.

Souza, S. N. (2021) *Torna-se negro*. Rio de Janeiro: Zahar.

Notas

[1] Freud, *Dois Verbetes*, original 1923. É evidente que Freud oferece no transcorrer de sua obra outras definições de psicanálise e mais especialmente do que é o psicanalista. Meu objetivo não é fazer uma genealogia do conceito na obra de Freud, mas apenas recuperar uma definição, pensada por ele para um grande público, que não pode ser simplesmente negligenciada e que revela alguns pilares, ou na expressão mesma presente no texto, pedras angulares da psicanálise.

[2] Freud associou a sua defesa, muitas vezes solitária da psicanálise, à sua condição de judeu, pois, para ele, os judeus estariam familiarizados com a solidão (Freud, p. 275). A defesa da universalidade da psicanálise é associada ao caráter do povo judeu em uma espécie de "ato falho" no qual Freud deixa a entender que uma

atitude diante de uma teoria está marcada pelo contexto no qual essa teoria é gestada e pensada no interior de uma determinada cultura e momento histórico.

[3] O caráter estrutural da violência na experiência identitária da branquitude não se reduz ao morticínio entre as pessoas brancas, destacado com justeza por Aimé Césaire (1955) e com o nazismo ganhou o seu ápice. Ela se estende, sublinha Fanon (2021), para os outros povos: "A desgraça e a desumanidade do branco consistem em ter matado o ser humano onde quer que fosse." (Fanon, 2021, p. 242). O uso do termo selvagem pela branquitude parece se aplicar de forma mais correta à própria branquitude.

[4] Parte do privilégio branco está em se colocar no centro para ditar o que é ou não humano. Por isso, intelectuais negres têm proposto outra chave de leitura para as relações raciais conforme se pensa a sociedade em geral como dividida entre negros e não negros. A ideia é inverter o polo sobre o qual se assentam as nossas reflexões sobre as relações raciais para nessa inversão já descentralizar a branquitude. Essa advertência é importante porque se de fato queremos acabar com o privilégio branco é preciso retirar os marcadores da branquitude do centro do debate.

[5] A psicanálise pode ser tomada como um projeto colonial se não fizer a revisão de sua base conceitual que está inscrita na branquitude de sua origem. Para que uma psicanálise não identitária seja possível é preciso assumir o que há de branquitude na psicanálise e proceder uma elaboração daquilo que diz mais de uma identidade branca do que é capaz de falar de outros corpos.

O nordeste e os nordestinos representados no Rio de Janeiro: Uma análise em torno das produções de memória e identidade presentes na feira de São Cristóvão e na feira de Caxias

Rodrigo Sampaio Pinto[*]
Ricardo Salztrager[**]

Resumo

O presente artigo tem o objetivo de tecer considerações analíticas a respeito das representações de Nordeste e nordestinos perpassadas no Rio de Janeiro por meio da Feira de São Cristóvão e da Feira de Caxias. Compreende-se tais lugares e espaços como privilegiados para a análise a respeito dos processos de produção de memórias e identidades dos nordestinos no estado do Rio de Janeiro. O debate gira em torno da problematização da identidade produzida e da evidenciação das diferenças existentes. Com este intuito, realiza-se um debate entre Pierre Nora, a respeito do conceito de "lugares de memória" considerando as feiras analisadas, e Michel Foucault, sobretudo a respeito do poder em sua dimensão positiva ou produtiva.

Palavras-chave: Nordestinos; memória; identidade; produções; diferenças.

The northeast and the northeasterners represented in Rio de Janeiro: an analysis around the productions of memory and identity present in the feira de São Cristóvão and the feira de Caxias

Abstract

This article aims to make analytical considerations about the representations of Northeast and Northeasterners in Rio de Janeiro through the Feira de São Cristóvão and Feira de Caxias. We understand such places

[*] Atualmente é doutorando em Memória Social pelo UNIRIO, sendo contemplado com bolsa de doutorado CAPES. Mestre em História Social pela UERJ.

[**] Psicanalista. Professor Associado da UNIRIO. Mestre e Doutor em Teoria Psicanalítica pela UFRJ.

and spaces as privileged for the analysis of the processes of production of memories and identities of the Northeasterners in the state of Rio de Janeiro. The debate revolves around the suspension of the produced identity and the evidencing of the existing differences. With this purpose, a debate is held between Pierre Nora, regarding the concept of "places of memory" considering the places analyzed, and Michel Foucault, especially regarding power in its positive or productive dimension.

Keywords: Northeasterners; memory; identity; productions and differences.

El nordeste y los nororientales representados en Río de Janeiro: un análisis en torno a las producciones de memoria e identidad presentes en la feira de São Cristóváo y la feira de Caxias

Resumen

Este artículo pretende hacer consideraciones analíticas sobre las representaciones del nordeste y de los nordestinos en Río de Janeiro a través de la Feira de São Cristóvão y Feira de Caxias. Se entiende tales lugares y espacios como privilegiados para el análisis de los procesos de producción de memorias e identidades de los nordestinos en el estado de Río de Janeiro. El debate gira en torno a la sospecha de la identidad producida y la puesta en evidencia de las diferencias existentes. Con este fin, se mantiene un debate entre Pierre Nora, en relación con el concepto de "lugares de la memoria" considerando los lugares analizados, y Michel Foucault, especialmente en relación con el poder en su dimensión positiva o productiva.

Palabras clave: Nordestinos; memoria; identidad; producciones y diferencias.

Ao longo dos últimos cem anos muito se escreveu sobre o tema da identidade do povo nordestino. Desde meados do século XX, diversos pesquisadores debruçaram-se em investigações que buscavam delinear as origens culturais e étnicas do Nordeste brasileiro e, por conseguinte, dos indivíduos oriundos desta região brasileira, conhecidos nacionalmente como nordestinos. Em relação a este vasto campo de debate, o consagrado livro *Nordeste* (Freyre, 1937/1967) é tomado como principal referência. Em linha gerais, conforme ia se disseminando a concepção do Nordeste enquanto uma região propriamente atrasada e pouco desenvolvida, a

obra almejou, de certa maneira, enaltecê-la, delimitando-a como um lugar que, dentre outras coisas, gozara de fartura econômica, sobretudo à época do período colonial. Nesta medida, as mais diversas glórias de uma região associadas à antiga economia agrária açucareira são devidamente evidenciadas e o Nordeste é, assim, exaltado enquanto local no qual se originou tanto a cultura quanto a civilização brasileira. Não obstante, há também no livro passagens que apresentam a cultura nordestina de forma relativamente negativizada. Quanto a este último ponto, a região é, por vezes, circunscrita como que delimitando um contexto no qual se tecem relações sociais rudimentares como, por exemplo, as coronelistas.

Mais recentemente, alguns pesquisadores retornaram ao tema problematizando as concepções de Freyre. Segundo Albuquerque (1999) e Paiva (2007), por exemplo, tal circunscrição trouxe consigo a consequência de produzir um Nordeste ficcional, disseminando, em âmbito nacional, uma identidade questionável a seu respeito. Neste contexto, o primeiro autor afirma que tal identidade atribuída ao Nordeste consistiu em uma produção ou ficção de natureza imagético-discursiva. Assim, questiona-se a visão que geralmente se têm da região e sobre como ela foi, ao longo dos anos, caracterizada pelas mais diversas artes, principalmente, pela literatura. Em sua argumentação, Albuquerque (1999) afirma que tal imaginário passou por um processo chamado "nordestinização" (p. 311). Em outras palavras, ele parte do pressuposto de que há um jogo de disputas narrativas sobre o Brasil no qual o Sudeste viria a representar o desenvolvimento, o progresso, a industrialização e a Modernidade. Já o Nordeste representaria seu contraponto, ou seja, a negação do Sudeste. Esse processo levaria à percepção no senso comum do nordestino como um sujeito matuto, sertanejo e chucro.

Nesta mesma linha de raciocínio, Paiva (2007) argumenta que o Nordeste é concebido no imaginário social por meio de uma narrativa que conjuntura um conflito secular. Daí sua representação como o lugar do coronelismo, dos latifundiários, dos posseiros, dos sem terras e dos "matadores de aluguel". Em suma, o território do atraso, das injustiças sociais, das desigualdades e da mais extrema violência. Em seu texto, há ainda o questionamento sobre como as migrações ocorridas ao longo do século XX, para a região Sudeste, levaram a cada vez mais a consolidar tal imaginário a respeito dos indivíduos nordestinos.

Com efeito, há em Albuquerque e Paiva uma perspectiva que em muito se assemelha ao que defendemos neste artigo e que diz respeito à concepção de que a identidade do povo nordestino é propriamente uma produção, ou mesmo, uma invenção constituída através de sua oposição às regiões Sudeste e Sul. No entanto, nosso objeto não será o Nordeste em si, tampouco os nordestinos, mas sim, os indivíduos que, podemos arriscar dizer, são "nordestinizados". Por este viés, desejamos examinar como a identidade de um "nordestino" é produzida a partir do olhar de um Sudeste que insiste em encará-lo como um "outro", um "estranho" ou "diferente". Em outras palavras, buscamos compreender a produção das identidades nordestinas por meio das novas relações que indivíduos que migraram para o Sudeste brasileiro vieram a se estabelecer.

Mais especificamente, nosso campo de análise parte das relações de poder e das redes de sociabilidades desenvolvidas pelos migrantes na Região Metropolitana do Rio de Janeiro. Para tal, voltaremos nosso olhar às Feiras de São Cristóvão e de Duque de Caxias, tidas como dois dos principais redutos da arte e da cultura nordestina em nosso Estado. Assim, em um primeiro momento, serão examinadas algumas peculiaridades destas duas feiras que, com seus conjuntos de "comidas típicas", artesanatos e programações culturais são vistas, no imaginário popular, como redutos da cultura nordestina no Sudeste do Brasil. A partir deste exame, tecemos uma análise em torno do conceito de "lugares de memória" (Nora, 1993) e, por fim, lançaremos alguns questionamentos sobre o nosso objeto, tendo como base a ótica foucaultiana.

Um panorama a respeito da feira de São Cristóvão e da feira livre de Caxias

Inicialmente, gostaríamos de apresentar uma análise em torno de dois ambientes, que de diferentes maneiras, recebem ou/e receberam o carimbo de espaços de manifestações da cultura nordestina no Rio de Janeiro. Trata-se de duas feiras que ocorrem na região metropolitana do estado e das quais traçaremos uma investigação com foco justamente na compreensão da produção da identidade nordestina contidas nessas atividades. Por intermédio da caracterização de ambas as feiras, pretendemos evidenciar

resultados do constante processo de produção desses migrantes como integrantes de uma cultura específica e singular. E, principalmente, elencar uma série de questionamentos que possuem como objetivo central direcionar o foco a uma condição de suspensão da identidade nordestina no Rio de Janeiro. Ou seja, o exercício de caracterizar os dois espaços (Feira de São Cristóvão e Feira de Caxias), nos parágrafos abaixo, possui como objetivo colocar em questionamento justamente a percepção de nordestinos que é capturada a partir das atividades ocorridas no interior desses espaços. Trazendo à tona, propriamente, as diferenças e os disparates que inevitavelmente insistem em permanecer por mais que se tenha um esforço em dimensionar uma lógica unívoca.

Nas cercanias da região central do município do Rio de Janeiro, mais especificamente no bairro de São Cristóvão, está localizado o Centro Municipal Luiz Gonzaga de Tradições Nordestinas. O local goza de privilegiada localização, permitindo acessos por grandes vias de deslocamento como a Avenida Brasil e a Linha Vermelha, além de ter uma relativa proximidade com as estações de trem e de metrô de São Cristóvão. Vale destacar que não se trata de uma feira livre com funcionamento específico em um dia da semana. O Centro Municipal concentra-se em um pavilhão que fica disponível para visitação e apreciação ao longo da semana. No interior do pavilhão, organizam-se vias centrais que se conectam a dois palcos de apresentação de shows musicais e a um espaço circular no centro do pavilhão, onde costumam se distribuir artistas apresentando suas produções. Tais vias centrais são traçadas por vias menores, semelhantes a becos, que se interligam tanto com as vias centrais, como aos dois palcos localizados nos flancos do pavilhão. O percurso dessas vias apresenta uma distribuição de lojas e restaurantes que oferecem uma diversidade de produtos, variando entre grandes redes gastronômicas voltadas às chamadas "comidas típicas" nordestinas até a pequenos trailers e barracas que oferecem os "produtos típicos" do Nordeste brasileiro. Todo esse universo orquestrado recebe no senso comum carioca e fluminense as alcunhas de Feira de São Cristóvão, Feira dos Nordestinos, ou mesmo Feira dos Paraíbas. E é justamente sobre esta organização que se propõe como de modelo cultural nordestino e o modo como se reconhece publicamente que pretendemos discorrer e analisar neste artigo.

Vale destacar que os horários e dias de funcionamento da Feira de São Cristóvão permitem diferentes atividades e tipos de visitações. O local encontra-se aberto de terça a domingo, sendo: entre 10 e 18 horas, de terça a quinta feira; de 10 às 4 horas, nas sextas e sábados; e de 10 às 20 horas aos domingos. Esses horários podem variar em dias de shows e apresentações. Por conseguinte, ao longo da semana distribuem-se pela feira os mais diferentes indivíduos com os seus vários objetivos de visitação: turistas, transeuntes, expedições escolares, grupos, indivíduos em busca de ofertas de almoço, janta e lanche, nordestinos, cariocas, fluminenses, e um sem número de pessoas que circulam diariamente pelo local. Vale destacar que o ingresso no pavilhão ocorre mediante o pagamento de um valor de entrada que é pago diretamente na bilheteria local (R$10).

Atualmente, o lugar tenciona diversas atividades como shows ao vivo, restaurantes, manifestações de artistas como cordelistas e repentistas, apresentações de grupos de forró, ambientes de prática dos chamados "karaokês", - onde os indivíduos e grupos têm a oportunidade de "cantarolar" músicas de suas escolhas e receber notas por suas atuações musicais, - entre outras atividades. Semanalmente se apresentam artistas em seus palcos principais, que geralmente se vinculam a músicas e danças que são relacionadas ao Nordeste brasileiro, como o forró, o xaxado e o axé. Nomes de destaque no cenário musical nacional como Zé Ramalho, Elba Ramalho, Gilberto Gil, Geraldo Azevedo, Alceu Valença e Wesley Oliveira (o Wesley "Safadão) já se apresentaram nos palcos do Centro Municipal gerando grandes deslocamentos de pessoas. Dentro desta configuração, com shows, apresentações e diversas ofertas, a Feira de São Cristóvão entrou na rota de jovens e adultos que buscam a diversão noturna, transformando-se em um local procurado das noites cariocas e, sobretudo, propiciando encontros familiares, de amigos e de diferentes grupos durante os finais de semana.

Em resumo, a citada "Feira de Tradições Nordestinas" destaca-se pelas referências identitárias presentes neste espaço. Uma profusão de elementos culturais encontra-se na localidade na modalidade de mercadorias, assumindo termos que remetem a um aspecto de originalidade vinculado ao que se conhece hoje como Nordeste brasileiro: "comidas típicas", músicas, objetos, danças, literatura e manifestações artísticas das mais

diversas formam um caldeirão cultural que se encontra circunscrito como "cultura nordestina". O que estamos colocando em debate aqui é justamente o modo como se produz e se distribui essas características e ofertas neste lugar. Ou seja, pretendemos evidenciar que tanto a noção de cultura nordestina no Rio de Janeiro, tal como a sistematização de uma série de produtos e atividades organizadas em espaços como a Feira de São Cristóvão fazem parte de um constante processo de produção.

É de se avultar que os codinomes pelos quais o lugar é tratado popularmente, "Feira dos Nordestinos" e "Feira dos Paraíbas", já escancaram de forma denunciante o foco em uma identificação cultural que busca se relacionar a uma originalidade no Nordeste brasileiro. Por outro lado, a institucionalização por meio da alcunha de Centro Municipal Luís Gonzaga de Tradições Nordestinas leva consigo não somente o elemento de identificação cultural ao qual se reconhece um vínculo com as supostas "tradições nordestinas", como remete diretamente a um artista nordestino conceituado no Sudeste brasileiro, que ganhou fama como migrante no município em meados do século XX. Ou seja, a própria nomenclatura busca estabelecer uma outorga de que na localidade se expressam manifestações de "tradições nordestinas", colocando em evidência uma personalidade artística que, de algum modo, busca expressar, ou mesmo atiçar, um orgulho de tais tradições, representadas justamente na figura de Luiz Gonzaga, o "rei do baião".

Ao adentrar na Feira de São Cristóvão torna-se possível ter uma percepção do estereótipo do nordestino representado no Rio de Janeiro. É uma injeção de práticas, produtos e manifestações que se vinculam aos migrantes nordestinos como elementos de uma unidade cultural. No pavilhão da feira, por meio de suas ruas e galerias (que acima chamamos de vias), é possível observar uma enormidade de produtos vinculados, no Rio de Janeiro, a elementos de origem nordestina: chapéus de cangaceiros, esculturas, bonecas de argila, redes, buchada de bode, carne de sol, acarajé, e uma grandiosidade de produtos variados. Tal como também é possível ter acesso a manifestações como danças, músicas e ritmos que se conectam a uma série de atividades que interagem no espaço constituindo uma narrativa de originalidade do Nordeste brasileiro. De nossa parte, o que se pretende é superar o viés identitário por meio de questionamentos

quanto a esta ideia de um Nordeste genuinamente representado nas atividades cotidianas da feira.

É importante destacar que a Feira de São Cristóvão tem sua origem relacionada ao espaço do Campo de São Cristóvão, de onde chegavam meios de transporte de cidades da região Nordeste do Brasil, sejam os ônibus ou os "caminhões paus de arara". Os produtos e as atividades se desenvolviam neste espaço como uma grande feira na qual os indivíduos comercializavam mercadorias oriundas de suas cidades e também se apresentavam artisticamente. Com o passar dos anos a atividade foi se consolidando e os antigos feirantes passaram a disputar o espaço com interesses de diversos setores. Atualmente as atividades se encontram no interior de um pavilhão, em frente ao antigo campo, com organização da Prefeitura do Rio de Janeiro.[1]

Desta forma, uma vez caracterizado e analisado o espaço abordado nos parágrafos acima, o Centro Municipal Luiz Gonzaga de Tradições Nordestinas, gostaríamos de nos dedicar à realização de semelhante exercício analítico no que refere à Feira de Caxias. Destarte, considerando as diferenças existentes na ocorrência das duas atividades aqui analisadas, é preciso considerar que o que ocorre em São Cristóvão não se configura como uma exceção no Rio de Janeiro. De imediato, é possível citar uma série de bairros, atividades, comunidades e espaços onde o imaginário social relaciona seus surgimentos à presença maciça de migrantes oriundos do Nordeste. Dentre essas localidades e atividades destacamos aqui a já citada Feira de Caxias.

Contornando as ruas e ruelas nas redondezas da estação ferroviária de Duque de Caxias formou-se uma feira livre de grande dimensão quando comparada a outras atividades semelhantes no estado do Rio de Janeiro. De ocorrência periódica semanal aos domingos, a Feira de Caxias é concebida por meio de atributos e caracterizações inerentes às feiras livres, configurada como um lugar de comércio de diversos produtos que se caracterizam como típicos destas feiras, como temperos, hortaliças, frutas, artigos domésticos, roupas, e uma série de produtos dos mais diversificados. Não obstante, a Feira de Caxias supera a atividade comercial, assumindo uma conjuntura que se propõe como um lugar privilegiado de sociabilidade, onde ocorrem encontros semanais e atividades cotidianas. (Pinto, 2018)

Ora, sendo a Feira de Caxias propriamente tida como uma feira livre, o que ela apresenta como fator motivador que levou a uma dedicação de análise dela neste artigo? Ocorre que uma série de narrativas municipais (município de Duque de Caxias), tal como de reportagens em periódicos fluminenses ao longo do século XX enfatizam que a atividade se tornou regionalmente conhecida por propiciar um ambiente com manifestações de tradições nordestinas e o encontro de migrantes que chegavam ao Rio de Janeiro. Tais reportagens e narrativas inflamaram a fama da feira como um ambiente de comercialização de "produtos e comidas típicas" do Nordeste brasileiro, tal como um espaço privilegiado para as manifestações artísticas de nordestinos. Até os dias atuais é possível se deparar com a venda de produtos que no Rio de Janeiro se vinculam ao Nordeste, como carne de sol com aipim, buchada de bode, sarapatel, tapioca, baião de dois, acarajé e até CD's e *pendrives* com músicas de artistas nordestinos (Pinto, 2018).

Atualmente, a feira permanece localizada nas redondezas da estação de trem de Duque de Caxias, se estendendo entre as ruas laterais à via férrea, entre os bairros do Centro e da Vinte e Cinco de Agosto. A atividade passou por recentes investidas de tombamento com a justificativa de que a feira se associava ao arcabouço cultural do município com forte marca dos migrantes nordestinos (Pinto, 2018). Embora não haja mais os artistas circulando por suas ruas, como é evidenciado em fotografias de reportagens do século XX, os chamados "produtos típicos" continuam sendo comercializados, seja nas barracas por toda a extensão da feira, seja no antigo espaço onde se localizava um palco artístico dedicado a apresentações de grupos e cantores de forró e xaxado, projeto conhecido como "Forró na Feira". Mais recentemente, alguns esforços dos feirantes e do poder público para manter a caracterização vinculada aos migrantes nordestinos levou a inauguração de um novo espaço no interior da feira intitulado "Forrobodó: danado de bom". Este último, organizado mais recentemente, como uma representação institucionalizada que tem como marca central um chapéu de cangaceiro, concentrado em um galpão com diversas barracas comercializando os chamados "produtos típicos", sobretudo, os gastronômicos, e um palco musical que investe na música vinculada ao Nordeste brasileiro como o forró e o xaxado.

Com efeito, apesar das diferenças perceptíveis entre estes dois locais (Feira de São Cristóvão e Feira de Caxias) – diferenças quanto às suas localizações, formas de organização, circulação de mercadorias, bem quanto à natureza, estruturação e formato das atividades nelas propostas –, chama atenção a relação estabelecida entre os espaços e a circulação de "nordestinos" que por lá deixam marcas. Conforme destacamos, o que pretendemos investigar aqui é justamente a padronização dos indivíduos oriundos do Nordeste, no Rio de Janeiro, que se fazem representados pelo senso popular nesses espaços/atividades, já que se compreende que tais lugares e atividades se inserem em um terreno de alegorias correspondentes à produção de um imaginário fundamentado pela ótica identitária. Logo, considerando tal problemática relativa à construção de uma imagem que se faz ilustrar nessas feiras, vale questionar: o que é esse Nordeste compreendido e remontado nestes empreendimentos? Qual a imagem de "nordestino" que se pretende retratar? Do mesmo modo, como reunir ou englobar indivíduos tão heterogêneos em torno de uma identidade "nordestina"?

É por meio destes questionamentos que nos propomos a desenvolver uma análise crítica a respeito desses lugares por meio de um diálogo entre Nora e Foucault.

Os lugares de memória de Nora

O conceito de lugares de memória foi formulado por Nora (1993) no famoso artigo "Entre memória e história: a problemática dos lugares". Em si, ele foi circunscrito em um contexto que Nora descreveu como o fim das "sociedades memórias", ou seja, aquelas que se notabilizavam pela capacidade de garantir a conservação e a transmissão dos mais diversos valores através das gerações. Com efeito, este modelo de sociedade se destacava por trazer consigo uma pluralidade de instituições responsáveis por sustentar tal conservação e, dentre elas, podemos mencionar a igreja, a escola, a família e o Estado. Neste sentido, Nora considera que essas instituições utilizavam, por meio da socialização e de um processo de instrução, a saturação de valores impregnados que vão sendo interiorizados e absorvidos pelos indivíduos. Daí a lógica de suposição de estabilidade e manutenção destes valores que vão sendo transmitidos à medida que a estrutura institucional cumpre sua função.

Pois bem, é mediante ao declínio destas "sociedades memória" que Nora vem denunciar o aumento do interesse pelos "lugares de memória", definidos, em linhas gerais, como os restos de um passado cada vez menos presente. Em si, eles emergem, sobretudo, pela necessidade de, segundo Nora (1993), "criar arquivos, organizar celebrações, manter aniversários, pronunciar elogios fúnebres, notariar atas, porque estas operações não são naturais" (p. 13). Os lugares de memória surgem e se fortalecem, justamente, do sentimento de perda da memória e, consequentemente, buscam através da constituição de um arcabouço cultural, a restituição da identidade – perdida a partir do declínio das "sociedades memória" – de um povo ou coletividade.

Neste prisma, vale destacar que, em meio aos acontecimentos relacionados ao findar das "sociedades de memória", Nora enfatiza que as identidades ficaram diretamente afetadas, uma vez que sua força aglutinadora – a memória – estava desaparecendo. Logo, com o consequente degringolar das identidades, os "lugares de memória" possuiriam um duplo papel: consistir em espécies de refúgios da memória e, sobretudo, fazer consolidar as tradições e as identidades em uma sociedade que efetivamente assistia a seus esfacelamentos.

Em resumo, os "lugares de memória" são tidos como lugares que se fazem com foco na almejada manutenção de identidades, com o sentido de preservação de memórias e de pertencimento a um grupo. Dentre eles, incluem-se arquivos, museus, espaços culturais, associações, monumentos, festividades, panteões e uma série de outras produções de modalidade ritualística que atravessam o material e o simbólico. Nesses lugares, por meio de símbolos, objetos, performances e manifestações propõe-se o fortalecimento de laços de grupos que se perderam a partir das mudanças sociais contemporâneas.

Nesta perspectiva, é interessante marcar que com o findar das "sociedades memória", Nora vem falar do surgimento das "sociedades de história", que seriam dotadas do criticismo inerente à própria história. É em meio a essas sociedades que a memória antes enaltecida nas "sociedades memórias" ganha um aspecto de "criticismo generalizado", no sentido de que os antigos lugares responsáveis por resguardar e enaltecer a memória como um elemento de coesão de grupos passam a ser frutos de investigações e análises. Em meio

a este movimento, a memória entraria em desaparecimento e emergiram os "lugares de memória" frente a uma necessidade de manter vivos os rituais em uma sociedade que já não mais os valorizava.

Deste modo, pretendemos nos dedicar a questionar esse percurso representado por Nora entre uma sociedade memória e uma sociedade de história, sobretudo, porque nos chama a atenção o pressuposto de solidez atribuído às "sociedades memória". Ou seja, consideramos problemático considerar que, em conjunturas anteriores, tais sociedades – tidas como sólidas e estáveis – fossem dotadas de uma capacidade catalisadora que possibilitasse que valores distintos se englobassem em torno de uma memória, tendo por função a conservação e a transmissão dessa mesma ao longo das gerações. Segundo o nosso entender, tal pressuposto de estabilidade nas "sociedades memórias" suscita questionamentos em torno das disputas existentes no interior das produções de quaisquer processos mnêmicos e identitários. Assim, a hipótese de existência de modelos de sociedades pretensamente tão consistentes provavelmente desconsidera todas as diferenças e discrepâncias que, nestas configurações sociais, se encontram em constante disputas, negociações, resistências e reivindicações. Em outros termos, por mais que se suponha que tais sociedades tenham produzido culturas e memórias unívocas por meio de mecanismos de imposição, é preciso questionar justamente a ótica de desaparecimento das diferenças. Afinal, é possível à pretensão de estabilidade dessas sociedades suprimir por completo e de forma tão consistente uma infinidade de diferenças e disputas? Onde estariam essas diferenças em meio às imposições ocorridas pelos mecanismos de constituição das sociedades memórias? Cabe, em poucas palavras, questionar se as transformações – denunciadas por Nora – que atingem diretamente as "sociedades de memória" não seriam justamente resultantes dos constantes processos de disputas e negociações entre diferentes interesses que sempre se encontraram presentes nessas sociedades.

Com efeito, acreditamos que por mais que se tenha a presunção e o esforço de unificar experiências e memórias para formar valores identitários, ao longo de todo este empreendimento, as mais variadas diferenças ainda permanecem. Assim, mesmo nos espaços onde se criam estratégias e mecanismos para fortalecer uma suposta cultura unívoca,

é preciso considerar as disputas que envolvem uma série de exclusões daquilo que era tido como diferente dos valores a serem fortalecidos e transmitidos. Por este viés, propomos denunciar que por mais que se usem de mecanismos variados para a produção de uma memória uníssona, as diferenças persistem e que aquilo que é excluído para a produção de uma identidade ou de uma memória aparentemente estabilizadas não é totalmente soterrado. O que estamos defendendo aqui é que o processo de produção de memórias e de identidades sempre pressupõe uma série de exclusões e que é somente a partir destas exclusões que se alcança a pretensa e ilusória ideia de uma similaridade, valendo denunciar que o que foi excluído do campo identitário pode, justamente, ser reorganizado e criar novos contextos e disputas sociais.

Portanto, por todos estes fatores, achamos problemática uma possível apreciação das duas Feiras em questão neste artigo enquanto "lugares de memória". Aqui colocamos em xeque tanto a ideia de um Nordeste originário quanto a concepção de uma identidade nordestina, bem como as pretensas estabilidade e solidez por Nora pressupostas em todo o processo de produção mnêmica.

A crítica genealógica de Foucault

Efetivamente acreditamos que, a partir de um olhar foucaultiano, as questões em jogo podem ser desenvolvidas por outro viés: que cultura nordestina é essa representada em espaços como a Feira de São Cristóvão e a Feira de Caxias? Que Nordeste é esse? Que nordestino é esse? Por meio dessas perguntas retomamos o que Foucault (1979) – devidamente apoiado em Nietzsche – concebe como uma genealogia, considerando que "o que se encontra no começo histórico das coisas não é a identidade ainda preservada da origem – é a discórdia entre as coisas, é o disparate" (p. 13). Ou seja, seguindo esta linha de raciocínio, o trabalho de busca pela essência seja do Nordeste ou de sua população necessariamente esbarraria, em suas bases, em uma série de disparates e em uma profusão de elementos os mais diversos possíveis. Nesta medida, o endossamento da ideia de uma identidade, essência ou origem comum aos indivíduos da região Nordeste representaria uma ilusão, uma vez que quanto mais

procurássemos algo a todos semelhante, mais encontraríamos uma pluralidade imensa de diferenças em jogo, inviabilizando quaisquer concepções vinculadas à ideia de uma "cultura nordestina".

É, portanto, dentro deste prisma de análise que nosso objeto de estudo se encontra. Em suma, não se trataria de incessantemente buscar uma origem em comum para as coisas, mas sim, de lançar mão de um método que permite perceber que quanto mais se investiga historicamente um objeto, mais se adentra no campo das diferenças. Assim, o que se propõe aqui é problematizar a concepção de uma cultura nordestina e de um sujeito nordestino vinculado a raízes culturais originárias de um Nordeste fundante. Ora, o caminho que permeia as considerações genealógicas presentes em Foucault permite problematizar os questionamentos a respeito da busca por uma base ou princípio que englobaria um conjunto de indivíduos em torno de costumes homogêneos. Trata-se, pelo contrário, de esmiuçar os fatos de modo a salientar as mais diversas particularidades, propiciando o realce dos desvios e das singularidades aí em jogo.

Em suma: a proposta genealógica escapa ao viés identitário, possibilitando a exploração das potencialidades e dos diversos processos e singularidades. E, por meio do realce destas variantes, ela torna possível uma investigação que não se baseia em quaisquer tentativas de uniformização. Temos uma genealogia que por meio de uma minuciosa análise não se apega a tentativas de amarrar elementos irregulares e divergentes em uma lógica sequencial.

Desse modo, problematiza-se a visão de um Nordeste tido como cenário originário de um essencialismo cultural e social, donde hipoteticamente a identidade e a memória nordestina seria procedente. Aqui, mais do que incessantemente remeter às concepções identitárias a respeito dos indivíduos oriundos do Nordeste brasileiro, sinalizamos as dissemelhanças das diversas realidades enfrentadas nas localidades do Nordeste brasileiro. Logo, gostaríamos de direcionar a dois sentidos: problematizar a significação de Nordeste com foco na problematização do imaginário social em que se representa o nordestino; e colocar em proeminência as múltiplas distinções e contrastes a cada vez que ao Nordeste e ao nordestino nos voltamos, viabilizando conceder o devido valor às singularidades, para além da busca por uma identidade ou origem fundante.

Por este viés, o que comumente se identifica por "Nordeste" ou os comumente englobados sob a nomenclatura "povo nordestino" passam a ser analisados de modo a levar em consideração as singularidades espaciais de cada ponto dessa região, com suas diferenças climáticas, culturais, de solo, de cultura agrícola, além de todo espectro socioeconômico. E, desta maneira, vislumbramos um Nordeste desmembrado de um aparato de regionalização e heterogêneo à legitimação de um discurso unicista. O que se procura combater aqui é justamente o discurso unívoco vinculado a uma cultura nordestina, a uma identidade nordestina e a um Nordeste que, em si, são produzidos no interior de relações de poder.

Seguindo estas premissas, torna-se possível perceber a profusão de diferenças entre indivíduos do Recôncavo Baiano, da Grande Recife, do sertão cearense, dentre outras diversas regiões e localidades. E, mais profundamente, seria possível destrinchar as devidas diferenças entre cada uma dessas localidades no Nordeste brasileiro permitindo alcançar não uma origem única das coisas, mas sim, as mais diversas peculiaridades encontradas a cada vez que aprofundamos mais e mais a análise. Tampouco se buscaria encontrar um essencialismo em sub-regiões como o Recôncavo Baiano, a Grande Recife e o sertão cearense como contraponto a um essencialismo do Nordeste, mas sim, complexificar a análise de modo a salientar as mais variadas diferenças existentes mesmo dentro destas sub-regiões.

A identidade nordestina como uma produção das relações de poder

Tornando a tratar da Feira de São Cristóvão e da Feira de Caxias, destacamos que determinadas práticas disseminadas nesses espaços são reconhecidas popularmente como manifestações da identidade e da cultura nordestina. E, conforme vimos, tais feiras se notabilizam como locais de reconhecimento entre conterrâneos e de possibilidades de realização de atividades culturais de seus locais de origem. Entretanto, insistimos aqui em analisar tais espaços pela ótica foucaultiana, com tudo o que nela vem a pesar a lógica das diferenças.

Assim, as chamadas "comidas típicas", por exemplo, recebem a alcunha relacionada a uma culinária nordestina manifesta no Rio de Janeiro. Mas, cabe questionar: seriam estas iguarias pertencentes a toda a dimensão territorial da

qual as cidades e localidades se encontram regionalizadas como Nordeste? A carne de sol, a buchada de bode e o acarajé, por exemplo, são produtos que integram a mesa dos indivíduos oriundos do Nordeste, desde a Bahia até o Ceará? Pelo contrário, não seriam estes produtos e manifestações os resultados do que podemos chamar de uma "produção do Nordeste" e dos "nordestinos" efetuada no próprio Sudeste? Talvez seja interessante encarar a Feira de São Cristóvão e a Feira de Caxias não como espaços propícios de manifestações genuínas de nordestinos por meio de sua cultura e de sua identidade, mas sim, como algo que traz consigo o recorte excludente que se faz constantemente, neste caso no Rio de Janeiro, em relação ao Nordeste e aos nordestinos.

Gostaríamos também de retomar o debate em torno do conceito de Nora para contrapô-lo à lógica foucaultiana, questionando se é possível afirmar que as feiras aqui tratadas podem ser reconhecidas como "lugares de memória". Ora, destacamos a proposta do historiador francês de diagnosticar o findar das "sociedades memória" como limiar do debate em torno dos "lugares de memória". Dentro deste contexto, os lugares de memória seriam empossados pela história com o objetivo de petrificar a memória em um contexto de crise. Em outras palavras, seriam "restos" inseridos em uma sociedade que não olha mais para o passado, mas sim, para o que há de novo, para o futuro ("sociedades de histórias"). Logo, possuiriam a finalidade de substituir os atos ritualísticos em uma sociedade – agora – sem rituais, dando um ar de eternidade por meio de um aspecto nostálgico e de uma consciência comemorativa.

Seguindo esta lógica, os lugares de memória seriam os resíduos de um passado em uma sociedade de história que olha em direção ao que é renovado, sendo, portanto, alocados como, segundo Nora (1993), "marcas testemunhais de uma outra era" (p. 13). Em uma sociedade que aspira pelo novo, se configurariam como espécies de monumentos de insistência em um aspecto ilusório de eternidade, resíduos testemunhais de um passado que não se busca mais valorizar, monumentos que buscam se contextualizar por meio da sacralização de um passado que está o tempo todo sendo dessacralizado.

Com base nestes pressupostos, o primeiro ponto a ser questionado em torno do enquadramento dos citados espaços como "lugares de memória" diz respeito às suas categorizações como "restos". De fato, discordamos de

que seja possível caracterizar a Feira de Caxias e a Feira de São Cristóvão como elementos do passado que emergiram por meio de uma perpetuação da memória. Com efeito, as atividades desenvolvidas nos dois espaços pressupõem uma caracterização mais multifacetada. Em seus interiores podem ser reconhecidas atividades, produtos e manifestações que não se reduzem a uma imagem de "restos", uma vez que se encontram em constante diálogo com o cotidiano que permeia as suas realidades. Obviamente, não se trata de desconsiderar o sentido nostálgico presente nas duas feiras, sobretudo, no que se refere a uma caracterização que buscaria glorificar um passado amparado neste Nordeste produzido. Exemplos são as imagens enaltecendo cangaceiros na Feira de São Cristóvão, a comercialização de cordéis que buscam romantizar um Nordeste originário, a musicalidade fortemente marcada por ícones que dimensionam uma identidade nordestina como Luiz Gonzaga e Jackson do Pandeiro, tal como a presença de muitos migrantes nordestinos e seus descendentes circulando nos espaços com a crença de "compartilharem" memórias e culturais. Entretanto, as feiras aqui citadas se integram com o tempo presente em constante diálogo com aquilo que se propõe como "novo": presença de jovens "curtindo a noite" nos chamados karaokês na Feira de São Cristóvão, comercialização de diversos produtos, realização de encontros entre diferentes grupos e perfis, shows, enfim, diversos elementos de socialização que se relacionam com diferentes grupos e faixas etárias.

Entretanto, não se trata somente de uma discordância quanto a definição como resto. Efetivamente, a própria definição de resto está inserida na lógica produtiva do poder. Ou seja, aquilo que é posicionado como resto só o é por meio de uma produção que busca dissociar o que é resto e o que não é. Daí o esforço em sempre tornar evidente que em torno dessas descrições e associações existe um permanente processo de produção. Por outro lado, a própria seleção de elementos, produtos e manifestações que se encontram presentes nas feiras são resultados de processos de produção, em uma efetiva e constante seleção daquilo que é incluído e daquilo que é excluído dos lugares. Não se trata, portanto, de restos, mas, sim, do processo de produção de uma identidade, de uma cultura e de uma memória e, consequentemente, daquilo que se configura como um "resto".

Há também um segundo ponto que devemos retomar: seriam estas manifestações culturais efetivamente oriundas do Nordeste? Ou trata-

se de manifestações de uma identidade produzida no Rio de Janeiro e, assim, representada na Feira de São Cristóvão e na Feira de Caxias? Em outras palavras, o que estamos destacando é justamente o caráter produtor do poder, ou seja, uma lógica que concebe o poder como produtor de verdades e identidades. Por meio de tal compreensão colocamos em suspensão prerrogativas consagradas perante o senso comum a respeito das duas feiras, questionando, justamente, a lógica identitária e de pertencimento que levaria a um suposto reconhecimento dos citados ambientes como manifestações legítimas de memórias e identidades de nordestinos no Rio de Janeiro. Deste modo, pretendemos dar enfoque a compreensão de que os indivíduos que se manifestam no espaço como nordestinos são enquadrados como tal (nordestinos ou paraíbas) no Rio de Janeiro e, conforme destacamos, tal enquadramento pressupõe inclusões e, principalmente, exclusões que irão dar sentido à produção de uma identidade e de uma memória. Desse modo, não seria possível resumir o que se passa nas duas Feiras como uma mera ritualização encarregada de glorificar o passado dos "nordestinos", vinculando-se a um Nordeste celebrado e enaltecido. O que propomos aqui é, justamente, uma ampliação dos questionamentos a respeito do processo de produção dessa identidade e consequentemente desse Nordeste consagrado nos dois ambientes e nas manifestações que lá se fazem.

Conforme estamos destacando, quando se propõe o debate acima, privilegiamos a concepção foucaultiana do poder como produtor de sentidos. De acordo com esta concepção, o autor nos convida a um olhar para o outro lado do poder, jamais se restringindo ao seu viés negativo, descendente e repressor. De fato, seria preciso superar uma noção restritiva que assume "uma concepção puramente jurídica deste mesmo poder; identifica-se o poder a uma lei que diz não" (Foucault, 1979, p. 8), pensando em seus mecanismos próprios de produção, em uma rede microfísica de poder que produz os mais diversos fenômenos subjetivos e sociais.

Pensar no poder por seu viés produtivo é, portanto, complexificar as relações sociais. O que queremos defender com isso é que, ainda conforme Foucault, ao produzir sentidos, o poder produz os próprios indivíduos, taxando-os de alguma maneira através de algum pretenso e ilusório viés identitário. Como exemplo, mencionamos a produção da identidade

nordestina e de uma memória associada ao processo de migração que foi motivado pela caracterização do Nordeste relacionada ao sertão; ou então, o próprio processo de produção das Feiras de Caxias e de São Cristóvão que carregam consigo os sentidos identitários de "nordestinos", "comidas típicas" e "cultura nordestina". Em suma, não se trata, de acordo com a ótica que estamos valorizando, de negar o caráter repressor do poder, mas sim, de considerá-lo em uma dimensão diversa que enfatiza o seu caráter produtivo. Para Foucault (1979): "deve-se considerá-lo como uma rede produtiva que atravessa todo o corpo social muito mais do que uma instância negativa que tem por função reprimir" (p. 8).

O reconhecimento da problemática em torno da produção da(s) identidade(s) nordestina(s) presentes nas redes de produtividade do poder alcança maior profundidade quando da análise da produção de verdades. Assim, Foucault enfatiza que não se pode dissociar a "verdade" do poder. Ou seja, a verdade também está associada à "rede produtiva" do poder:

> [...] A verdade é deste mundo; ela é produzida nela graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder. Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua "política geral" de verdade: isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos [...] (Foucault, 1979, p. 10)

E, nessa medida, cabe levantar a interrogação: qual a produção de verdades que se pretende questionar aqui? Trazer à tona este questionamento, é justamente colocar um ponto de interrogação a respeito do que se pode conceber como um Nordeste unívoco. Trata-se, em outros termos, de destacar que para além das várias verdades produzidas a respeito dos "nordestinos" que chegam ao Rio de Janeiro, bem como do sentido unívoco desta produção identitária, encontram-se indivíduos propriamente plurais.

Nestes termos, o que estamos problematizando é um discurso que se propõe a acolher a representação de uma resistência cultural dos "nordestinos" nos dois ambientes. Primeiramente porque suas trajetórias e desejos, embora encontrem pontos em comum, possuem dimensões particulares. E, como exemplo, podemos mencionar a própria decisão de migrar em direção ao Sudeste, mais especificamente ao Rio de

Janeiro. Tradicionalmente, a explicação para o deslocamento em massas corresponde à lógica de atração (aquilo que motiva os indivíduos a se deslocarem em direção ao seu novo destino) e de repulsão (o contexto no local de partida do deslocamento). Neste sentido, os migrantes nordestinos estariam fugindo de condições sub humanas motivadas pelos ciclos de seca no sertão em busca de novas formas de sobrevivência em um polo industrializado e urbanizado no país.

Segundo o nosso entender, não se trata de negar tais problemáticas, mas sim, de interrogar: seria a "fuga da seca" a motivação única para o processo de deslocamento? Tal explicação não desconsidera justamente as diferenças espaciais existentes entre as diversas localidades do Nordeste brasileiro? Logo, é preciso ressaltar as motivações de âmbito pessoal, familiares, bem como as diferenças de cada localidade de origem. Ou seja, os fatores que motivam o deslocamento de um grupo de pessoas são variados, não havendo um sentimento comum de superação de uma determinada mazela como elemento que une a todos os indivíduos migrantes, neste caso, a "fuga da seca do sertão nordestino". Não obstante, a própria lógica produtiva do poder permite a produção de verdades a respeito de um sentimento comum de fuga de um ambiente vinculado à seca, concentrando explicações e justificativas em torno desta problemática.

Em segundo lugar, e ainda considerando os quesitos de atração e repulsão – embora linhas de explicação conciliem em tratar o processo de industrialização e modernização ocorridos nas áreas metropolitanas do Rio de Janeiro e de São Paulo em um sentido oposto a uma repulsão em algumas localidades do Nordeste, sobretudo aquelas mais próximas ao sertão – não se pode desconsiderar, em todo este contexto, a diversidade de realidades enfrentadas nas trajetórias individuais. Ou seja, os migrantes oriundos do Nordeste são originários de uma vastidão imensa de realidades: do sertão, do agreste, do litoral, das pequenas, médias e grandes cidades, dos bairros marginais, das áreas mais valorizadas, dentre outros. Ao chegarem ao Rio de Janeiro (em nosso caso específico), por mais que se destinem a uma localidade na região metropolitana, cada um vivenciará a migração a seu próprio modo, de forma que a imagem de um Sudeste como a terra de oportunidades e progresso não se encontra, efetivamente, representado na realidade da maior parte destes indivíduos. E isto porque a percepção de

uma realidade do Rio de Janeiro da "cidade maravilhosa", tal como do Sudeste como região das oportunidades de emprego e de superação das mazelas da vida, é justamente o resultado de uma produção, uma verdade construída pelas malhas do poder. Logo, é preciso compreender que, assim como a ideia de uma região Nordeste subdesenvolvida é fruto de uma produção, a concepção do Rio de Janeiro e da região Sudeste em geral como uma terra de progressos e maravilhas também o é.

Por fim, as relações construídas e consolidadas no Rio de Janeiro enfrentam novas nuances e influências que quando consideradas permitem aprofundar as dimensões das diferenças. Ou seja, constituem-se novas relações sociais, políticas, econômicas e culturais. Logo, o questionamento não é em torno de uma manutenção cultural. E aqui voltamos a citar os espaços como a Feira de Tradições Nordestinas de São Cristóvão, a Feira Livre de Duque de Caxias. Afinal, seriam esses espaços a comprovação de uma estratégia de manutenção das raízes culturais que solidificam o viés identitário do migrante nordestino no Rio de Janeiro? É possível transportar culturas do Nordeste em direção ao Rio de Janeiro? E mais gravemente, como expressar uma infinidade de práticas culturais em torno de espaços específicos? Ou, seria possível lugares como a Feira de São Cristóvão e a Feira de Caxias expressarem culturas e realidades tão distintas por meio da alcunha de Nordeste e nordestinos? O levantamento dessa série de questionamentos propicia justamente direcionar a um olhar mais atento aos modos de produção de verdades em torno desses lugares, das concepções de Nordeste e de nordestinos.

Portanto, o que se pretendeu neste artigo foi o levantamento de uma série de questionamentos com foco na problematização do viés identitário na Feira de São Cristóvão e na Feira de Caxias. O desenvolvimento teórico daquilo que Nora conceituou como "lugares de memória" se tornou importante para a compreensão e dissociação desses espaços como elementos puramente vinculados a um passado, ao enaltecimento dos "restos" ou mesmo como um diagnóstico efetivo de manifestações de cultura nordestina. É justamente por meio da ótica foucaultiana do poder como produtor de coisas que buscamos desconstruir a percepção dessas feiras dentro do conceito de "lugares de memória", colocando-as como resultantes de processos de produção de nordestinos e de um Nordeste no Rio de Janeiro.

Referências

Albuquerque Jr, D. M. (2011). *A Invenção do Nordeste e outras artes*. São Paulo: Cortez.

Foucault, M. (1979). *Microfísica do poder*. (Organização e tradução de Roberto Machado). Rio de Janeiro: Graal.

Freyre, G. (1967). *O Nordeste*. (4ª ed.). São Paulo: José Olímpio.

Nora, P. (1993, dezembro). Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Revista do Programa de Estudos Pós-graduados em História do Departamento de História da PUC-SP*. (l0), 7-28.

Paiva, C. C. de. (2007). Imagens e Sons do Nordeste brasileiro. Interculturalidade, Literatura, Cinema e Televisão. In Paiva, C. C., Barreto, V. S., & Barreto, E. B. (Orgs.). *Mídias e Culturalidades:* Análise de produtos, fazeres e interações. João Pessoa.

Pinto, R. S. (2018) *Memória e identidade dos migrantes nordestinos no município de Duque de Caxias: a Feira de Caxias como parâmetro de resistência cultural e social.* Dissertação de mestrado, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, Rio de Janeiro, Brasil.

Notas

[1] Para maiores detalhes, remetemos a Angelo, Elis Regina Barbosa; Barros, Luitgarde Oliveira Cavalcante (Org). *Territórios culturais no Rio de Janeiro*: a Feira de São Cristóvão. Rio de Janeiro: Autografia, 2017.

Por uma visada clínico-política da homossexualidade

Ricardo Salztrager[*]

Resumo

A proposta do artigo é analisar o ato de enunciar-se homossexual como um ato clínico-político. Em um primeiro momento, nos voltamos para o processo de constituição da homossexualidade pelo saber psiquiátrico em meados do século XIX. Em seguida, questionamos como é possível resistir a estas concepções médicas que vieram a classificar a homossexualidade como uma anormalidade. Por fim, destacamos que o próprio ato de se enunciar homossexual merece ser visto como um ato de resistência que vem a propiciar ao sujeito certa elaboração de suas questões, promovendo, concomitantemente, certa ressignificação na concepção de homossexualidade.

Palavras-chave: Homossexualidade; Foucault; clínica psicanalítica.

For a clinical-political view of homosexuality

Abstract

The purpose of the article is to analyze the act of declaring oneself homosexual as a clinical-political act. At first, we turn to the process of constitution of homosexuality by psychiatric knowledge in the mid-nineteenth century. Then, we question how it is possible to resist these medical conceptions that came to classify homosexuality as an abnormality. Finally, we emphasize that the act of declaring oneself to be homosexual deserves to be seen as an act of resistance that provides the subject with a certain elaboration of their questions, promoting, at the same time, a certain resignification in the conception of homosexuality.

Keywords: Homosexuality; Foucault; psychoanalytic clinic.

---

[*] Psicanalista. Professor Associado da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). Mestre e Doutor em Teoria Psicanalítica pela UFRJ.

Pour une vision clinico-politique de l'homosexualite

Résumé

L'objectif de l'article est d'analyser l'acte de se déclarer homosexuel comme un acte politico-clinique. Dans un premier temps, nous nous tournons vers le processus de constitution de l'homosexualité par le savoir psychiatrique au milieu du XIXe siècle. Ensuite, on se demande comment il est possible de résister à ces conceptions médicales qui en sont venues à classer l'homosexualité comme une anomalie. Soulignons enfin que l'acte même de s'exprimer comme homosexuel mérite d'être vu comme un acte de résistance qui apporte au sujet une certaine élaboration de ses questionnements, favorisant, du même coup, une certaine resignification dans la conception de l'homosexualité.

Mots-clés: Homosexualité; Foucault; clinique psychanalytique.

A proposta deste artigo é, em linhas gerais, demonstrar que o ato de se enunciar homossexual é, ao mesmo tempo, um ato clínico e político. Ato clínico porque, quando um sujeito assim se enuncia, ele necessariamente acaba por propiciar algumas transformações em sua vida, como se tal enunciação funcionasse como um gatilho que faz intervir um processo de devir. E ato político porque, ao enunciar-se homossexual, uma pequena – porém importante – ressignificação passa a operar na própria concepção da homossexualidade, já que tal sujeito passará a ser homossexual a sua própria maneira. Trata-se, em outros termos, de sublinhar que clínica e política são indissociáveis, não deixam de se entrecruzar e, até mesmo, de se superpor, já que um devir subjetivo indubitavelmente gera um devir social e vice-versa.

Por este viés, a indicação de encarar clínica e política como estando em um constante atravessamento implica, necessariamente, em pensar os processos de subjetivação como configurados socialmente e, ao mesmo tempo, como os constituintes mesmo do social. Temos, aqui, uma forma de reler a máxima de Freud (1921/1996) "a psicologia individual [...] é, ao mesmo tempo, também psicologia social" (p. 81), enfatizando que toda mudança subjetiva é inseparável de uma transformação social e vice-versa. Ou seja, sujeito e sociedade jamais devem ser entendidos como dissociáveis ou como que estabelecendo uma mera relação de influência recíproca. Segundo a proposta em jogo, nos situaremos para além das relações dicotômicas entre sujeito e sociedade – como se se tratasse de dois domínios separados, ainda

que se influenciando mutuamente – para enfatizar o caráter necessariamente subjetivo dos processos sociais e o caráter cultural dos processos de subjetivação (Rey, 2004). Nesta medida, fica claro que, quando empregamos os termos "sujeito" e "sociedade" (bem como termos de sentido equivalente), o faremos pressupondo o atravessamento em questão.

E é justamente por considerar tal atravessamento que podemos falar em uma dimensão clínico-política da homossexualidade (o que é diferente de falar que a homossexualidade tem uma dimensão clínica e uma dimensão política, como se clínica e política pudessem se separar uma da outra, ainda que em meio a esta separação estabelecessem relações), bem como de todos os fenômenos subjetivos-sociais. Dessa forma, com o propósito de analisar a homossexualidade por este viés, em um primeiro momento nos debruçaremos sobre o próprio trabalho de sua constituição pelo saber psiquiátrico em meados do século XIX. Em seguida, veremos, a partir de um olhar foucaultiano, como é possível resistir a estas concepções médicas que vieram a classificar a homossexualidade como uma anormalidade. Por fim, destacaremos que o próprio ato de se enunciar homossexual merece ser visto como um ato de resistência que vem a propiciar ao sujeito certa elaboração de suas questões, promovendo, concomitantemente, certa ressignificação na concepção de homossexualidade.

A constituição da homossexualidade

Assim, visando compreender o alcance clínico-político da enunciação "eu sou homossexual", devemos primeiramente analisar como ocorreu a constituição da homossexualidade em nossa sociedade. Para tal, é interessante partirmos da afirmação foucaultiana de que o poder, muito mais do que repressor, é eminentemente produtivo. Temos aqui algo incessantemente repetido em seus mais variados escritos – tais como a coletânea *Microfísica do poder* (Foucault, 1979), além de *Vigiar e punir* (Foucault, 1996) e *A história da sexualidade volume 1: A vontade de saber* (Foucault, 1988) – sendo este último a base da nossa argumentação.

Em si, o livro é aberto com uma crítica cortante ao que Foucault denominou de "hipótese repressiva". Trata-se, em linhas gerais, da hipótese de que, ao longo do século XIX, a Europa teria assistido a certo aumento

da repressão sexual, algo errôneo para Foucault, pois segundo seus argumentos durante estes anos não teria havido por parte do Estado ou da Igreja quaisquer formulações que objetivassem à interdição das práticas tidas como extravagantes ou libertinas. Pelo contrário, por este período, ocorreu até certo afrouxamento dos códigos penais, além de considerável diminuição do poder da Igreja em relação aos comportamentos privados. No entanto – e este é o ponto importante – dizer que não houve uma repressão sexual ao longo do século XI, não implica em dizer que, por esta época, os sujeitos exerciam suas sexualidades de forma livre, como que intocados por qualquer espécie de poder (Foucault, 1988).

De acordo com o autor, o que ocorreu foi a entrada em cena de uma artimanha de poder muito mais sutil do que a repressão e que se denominou "poder disciplinar" (Foucault, 1996). Em si, o poder disciplinar foi aquele que se adentrou por entre todas as instituições sociais europeias, atuando na normatização – segundo estratégias muito sutis – dos mais diversos sujeitos. Esta é uma estratégia de exercício de poder que teve na figura do cientista o seu principal agente e, de fato, os séculos disciplinares foram aqueles que assistiram à invasão de uma horda de psicólogos, pedagogos, psiquiatras e neurologistas – dentre outros – nas mais variadas instituições, tais como famílias, escolas, prisões etc. Com isto, o saber científico encontrou para si um lugar de destaque na sociedade, passando a tomar conta do cotidiano das grandes cidades. Seu principal modo de exercício foi, justamente, o de sugerir uma classificação sumária de seus objetos de estudo – os sujeitos e as sociedades – que ia da normalidade à anormalidade. Deste modo, a ciência passou a construir uma série de polêmicas formulações sobre o que seria, por exemplo, uma "família normal" e, consequentemente, uma "família desviante"; uma "criança normal" e uma "criança desviante"; e, finalmente, uma "sexualidade normal" e uma "sexualidade desviante"[1]. Aos classificados como anormais, costumava-se prescrever o devido tratamento com o intuito de normalizá-los, claro que conforme os padrões idealizados pelos próprios cientistas. (Foucault, 2010).

Dentro do campo das designadas "sexualidades anormais" estava, é claro, a homossexualidade. Em linhas gerais, sua constituição se deu em meio às incessantes lutas por poder, no auge dos anos disciplinares,

entre juristas e psiquiatras. Com efeito, em alguns países do continente europeu – sobretudo na Alemanha – os até então designados sodomitas eram considerados criminosos, embora não se soubesse definir ao certo o que vinha a ser uma prática de sodomia. Por vezes, tal categoria remetia a quaisquer atos tidos como depravados (e não exatamente ao amor entre dois homens ou duas mulheres); por outras vezes, a referência era exatamente este amor (e esta talvez fosse a concepção dominante); e também havia casos nos quais somente o que assumisse o papel de passivo era tido como sodomita (Foucault, 2017). Fato é que, embora existisse tamanha imprecisão conceitual, homens que amavam outros homens eram recorrentemente conduzidos às prisões, sendo que no Império Austro-Húngaro as condenações se estendiam inclusive às mulheres (Lanteri-Laura, 1994).

E foi justamente contra a prática dos juristas de condenar os sodomitas que o saber psiquiátrico entrou em cena, argumentando que tais sujeitos jamais poderiam ser presos posto que não eram criminosos, mas sim, anormais. Deste modo, com o intuito de melhor fundamentar seus argumentos, o saber psiquiátrico trouxe para a discussão a noção um tanto imprecisa de "instinto sexual", tido como o que motiva e dirige nossos prazeres. Nesse sentido, o funcionamento instintivo normal seria aquele que conduzia o apetite do homem para a mulher (e vice-versa), culminando no próprio coito genital. Em contrapartida, todas as manifestações que escapassem a este esquema seriam consideradas da ordem da perversão – e não mais do crime –, dentre elas incluindo-se os agora chamados "homossexuais". Portanto, em seu próprio ato de emergência, a homossexualidade já era considerada sinônimo de anormalidade, de desvio e, sobretudo, de perversão (Foucault, 2010).

E é por esse viés que deve ser compreendida a afirmação foucaultiana acima mencionada de que o poder, mais do que reprimir os sujeitos, os produz. Ou seja, de acordo com essa concepção, o sujeito não seria a princípio livre e autônomo até ser atingido por um poder propriamente repressor que o limitaria ou o contivesse. Pelo contrário, o sujeito sequer preexistiria ao exercício do poder. Ele é seu efeito, produto do modo de atuação do poder, como se à medida que o poder fosse se efetuando, uma série de sujeitos fossem, em série, produzidos: com efeito, o sujeito

homossexual só passou a existir a partir da entrada em cena do poder disciplinar na sociedade, sendo um dos frutos de sua maneira de atuar, tal como foi com os demais "sujeitos perversos", "anormais" ou "desviantes".

Assim, fica claro que, segundo a ótica foucaultiana, não se trataria de afirmar que o poder científico do século XIX veio a descobrir uma realidade que lhe era anterior – a homossexualidade – passando, então, a analisar o que nela havia de errado ou impróprio. De fato, a ordem da homossexualidade efetivamente não existia antes dos finais do século XIX, sendo, aos poucos, criada e implantada pelo poder disciplinar como consequência de sua forma de efetivação (Foucault, 1988). E, nesta medida, o mais estapafúrdio de todos os processos aí em jogo é a própria disciplinarização dos homossexuais àquilo que formulam os cientistas. Ou seja, trata-se aqui de destacar a estranha aceitação dos próprios homossexuais das verdades enunciadas pela ciência, de modo que eles acabam tomando-as para si e se identificando em maior ou menor grau, com a anormalidade que lhes é atribuída. Em si, este processo de identificação ocorre porque, afinal de contas, vivemos em uma sociedade que legitima o discurso científico enquanto verdadeiro, ou seja, aquele encarregado de enunciar as mais variadas verdades a respeito dos fenômenos do mundo, da sociedade e, sobretudo, dos sujeitos. Portanto, em virtude desta convicção nas verdades da ciência, os homossexuais acabam encarnando-as, muitas vezes, sem o necessário senso crítico e até de forma mesmo espontânea. E, por este viés, podemos dizer ser, em parte, devido a este processo de identificação – com os homossexuais incorporando aquilo que sobre nós é dito – que tais verdades científicas conseguem atravessar gerações e transmitir-se sem maiores questionamentos.

Daí o intuito crítico de demonstrar que a atribuição da anormalidade à homossexualidade jamais consistiu em uma verdade em si, ou seja, a uma verdade absoluta que estava desde sempre escondida até ser finalmente descoberta, em fins século XIX, por algum cientista. Pelo contrário, embora os mais diversos cientistas não tivessem a exata consciência disso, é fato que eles próprios construíram tal verdade. No entanto, convém marcar que, ainda que não se trate de uma verdade em si, ela consegue se efetivar enquanto tal, já que, conforme afirmamos, a própria sociedade demonstra grande

credulidade ao que enuncia a ciência e a esta se entrega com uma convicção quase cega. Nesta medida, tal postulação passa a promover, no tecido social, o que se pode chamar de "efeito de verdade", ou seja, algo que por ser entendido como verdade passa a ser capaz de conduzir a consequências semelhantes às provocadas por uma verdade propriamente dita.

Micropoderes e resistências

A questão que agora se coloca é a de saber se é possível resistir a tal estado de coisas. Para tal, nos voltemos a algumas considerações a respeito de como poder e resistências se articulam na obra de Foucault.

Conforme destacamos, o pensamento foucaultiano parte do pressuposto de que o poder não é algo que necessariamente assume uma função repressora, como que agindo exclusivamente de maneira descendente. Para ele não existiria um foco único de onde o poder emana, sendo o poder representado como que se exercendo nos mais variados pontos de uma extensa rede microfísica de forças que ora se apoiam, ora se reforçam, ora se afrontam, ora se isolam etc., de forma a se propagar por entre os meandros das mais diversas trilhas existentes nesta imbricada trama.

De acordo com esta concepção, os micropoderes provêm de todos os lugares e, desta maneira, se produzem a cada instante e em todas as relações, em especial, nas mais periféricas e cotidianas. Com efeito, a princípio, o poder não seria uma espécie de dote que alguém – ou algum grupo ou classe – detém ou não, mas algo que apena circula. Ele também não seria um dote que se adquire de uma vez por todas – ou então se deixa escapar –, mas algo que se exerce em todos os campos. Em meio a este contexto, o interesse recairia, portanto, não em perguntar quem possui poder ou quem dele é privado, mas sim, em perceber as estratégias – simples ou razoavelmente complexas – de poderes cotidianos que por aí se exercem. Trata-se de, sobretudo, reparar o quanto as relações de poder são sempre moveis e transitórias, por mais que, às vezes, pareçam por demais fixas ou estáveis. Na trama de micropoderes, o que há são infinitas distribuições e redistribuições de poder, além de intermináveis realinhamentos e rearranjos e mesmo importantes – porém fugazes – afrontamentos e convergências (Foucault, 1979).

E é justamente nesta rede microfísica de poderes que se situam as resistências. Daí a afirmação de que "onde há poder há resistência" (Foucault, 1988, p. 105) para sublinhar que, por onde o poder caminha, por qualquer direção ou alvo que venha a tomar, ele necessariamente vai se esbarrar com a força das resistências. Por isto o caráter relacional da trama de micropoderes: eles só se exercem em função e em relação a múltiplos focos de resistências. Estes, por vezes, representam meros – ou mesmo fortes – entraves e, por outras, tomam mesmo a forma de artimanhas ou estratégias que colocam imensas dificuldades a quaisquer tentativas de imposição de poder. Tais resistências se configuram, portanto, como "possíveis, necessárias, improváveis, espontâneas, selvagens, solitárias, planejadas, arrastadas, violentas, irreconciliáveis, prontas ao compromisso, interessadas ou fadadas ao sacrifício" (Foucault, 1988, p. 106), também se dispondo na rede microfísica de forma móvel e instável. Efetivamente, as resistências sempre se deslocam e rompem unidades, atam elementos e remodelam astúcias e fazem advir acordos, ajustamentos, pactos e combinações por todos os cantos.

Nessa perspectiva, também é importante ressaltar a afirmação de que as resistências jamais se encontram em posição de exterioridade ao poder, não podendo existir senão neste campo estratégico. Por isto Foucault (1988) considera não haver um lugar da grande recusa, lócus inacessível e inatingível pelas artimanhas do poder e no qual alguma resistência se dá. Pelo contrário, as resistências jamais podem se dar em oposição ao poder ou de forma a ele imune, sendo na própria cadeia microfísica que se fazem sentir.

Assim, trazendo esses apontamentos teóricos para nosso campo de interesse, seria importante novamente frisar que o século XIX não assistiu a uma repressão em si da homossexualidade, de forma que a questão não deve ser a respeito das leis que, então criadas, vieram a instituir a normalidade ou não dos mais diversos comportamentos sexuais. De acordo com Foucault, a questão em jogo deve ser a de como, em um plano micro e de forças cotidianas, juristas e psiquiatras lutaram entre si; e de como, a partir desta briga por poder, a homossexualidade foi, aos poucos, se instituindo. Em outros termos, trata-se de perguntar quais foram as relações de poder locais que produziram a figura do homossexual como anormal. Trata-se também de questionar como todo um trabalho

de construção de verdades tornou viável o surgimento de um discurso científico sobre a homossexualidade e também como o discurso da ciência serviu de suporte legítimo a tudo o que passou a se falar a respeito dos homossexuais. Em suma: segundo a ótica foucaultiana, tratar-se-ia de situar os mais variados discursos sobre a homossexualidade atuantes no século XIX em um campo microfísico de poderes, sempre múltiplos e móveis, passíveis de arranjos e rearranjos, conjunções e disjunções e alinhamentos e realinhamentos.

Por conseguinte, pressupondo que em todo este jogo de micropoderes as resistências são sempre possíveis, devemos indagar como efetivamente resistir a estas artimanhas de poder que identifica a homossexualidade à anormalidade. Para tal, partimos da premissa acima colocada de que uma resistência viável jamais pode se dar fora deste campo microfísico ou mesmo à parte ou independente dele. E é justamente por isto que Foucault (1988) coloca como problemáticos os discursos que visam resistir a tal configuração através de tentativas de liberação do desejo sexual das amarras do poder. Teríamos, nestes casos, aqueles que se autointitulam subversivos e que possuem a ilusão de, a cada discurso que enunciam, estarem "batendo de frente" com o poder, de forma a desafiar a ordem estabelecida. Além desta atitude desafiadora, tais subversivos, através de suas lástimas não cessariam de prometer uma liberdade futura a ser alcançada com a construção de uma nova sociedade com leis mantenedoras da felicidade. Trata-se, aqui, de uma forma de pregação que açoita a ordem reinante, denuncia as hipocrisias existentes, subverte todas as leis e nos fazem sonhar com uma nova configuração social a ser devidamente arquitetada.

Ora, de acordo com Foucault (1988), tais formas de resistência incorrem a três sérios enganos. O primeiro é acreditar que a relação entre sexualidade e poder é da ordem da repressão. Temos, portanto, discursos repletos de termos como "rejeição", "recusa" e "exclusão", dentre outros, que se associam ao exercício de poder enquanto uma espécie de barragem. Em meio a este contexto, partem do pressuposto de que o desejo sexual era inicialmente livre até a chegada de um poder que veio reprimi-lo; e tão logo o poder em questão venha a ser vencido, o desejo poderia ser novamente livre. No entanto, para Foucault, o desejo sexual jamais foi livre ou reprimido, sendo esta uma falsa maneira de se colocar o problema.

Segundo seu pensamento, o desejo sexual é constituído pelo próprio poder da disciplina e, portanto, o desejo homossexual se forma a partir da identificação e disciplinarização dos sujeitos homossexuais àquilo que sobre eles se fala. A questão não é, portanto, de repressão ou liberdade, mas sim, de disciplinarização, sendo o poder disciplinar nosso verdadeiro inimigo.

O segundo engano é acreditar que este discurso de pregação irá, um dia, vencer o opressor imaginário. Quanto a isto, Foucault salienta que mais do que barrar o inimigo, o discurso em questão acaba reforçando-o. A explicação para este efeito colateral remete ao que ele denominou de "benefício do locutor" (Foucault, 1988, p. 14), ou seja, o prazer daquele que promete a destruição do presente e a construção de um novo futuro, colocando-se como um grande transgressor capaz de tudo desordenar e desafiar. Algo, sem dúvida, prazeroso e, por vezes, até demais. O problema é que tamanho prazer para ser cada vez mais intensamente sentido precisa necessariamente reforçar a figura do dito opressor; caso contrário, se não haver mais repressor, não se terá mais o prazer de contra ele combater. Daí a interessante afirmação de Foucault (1988) de que "o enunciado da opressão e a forma da pregação referem-se mutuamente; reforçam-se reciprocamente" (p. 14). Ou ainda: "a questão que gostaria de colocar não é porque somos reprimidos mas, por que dizemos com tanta paixão [...] que somos reprimidos" (p. 15).

Por fim, o terceiro engano seria o de acreditar que haveria, no seio da sociedade, um lugar de recusa apartado de qualquer possível inscrição de poder. Ora, de acordo com Foucault (1988), ninguém – absolutamente ninguém – está fora do alcance do poder. Tampouco há a possibilidade de se conseguir ultrapassá-lo ou transcendê-lo. Pelo contrário, mesmo os que se acreditam fora do poder ainda sofrem seus efeitos e, às vezes, de forma ainda mais contundente. Deste modo, estando o poder em todos os lugares, qualquer possível estratégia de resistência teria que se dar na própria trama de micropoderes. Conforme colocamos, esta já se constitui a partir de múltiplos e infindáveis pontos de resistências que inviabilizam quaisquer pretensões de exercício de poder totalizante, sendo a questão em jogo, segundo Foucault (1988) a de saber "de que maneira o jogo dessas relações de poder vem a ser modificado por seu próprio exercício – reforço de certos termos, enfraquecimento de outros, efeitos de

resistência, contrainvestimentos, de tal modo que não houve um tipo de sujeição estável dado de uma vez por todas" (p. 108).

A polivalência tática dos discursos

Assim, com base nestes argumentos, nossa questão é saber quais as resistências viáveis dentro da própria malha de micropoderes. Para tal, devemos partir da ideia acima destacada de que, justamente, por haver múltiplos focos de resistências espalhados por esta trama, uma tentativa de imposição de poder jamais será global ou totalizante. Aliás, nenhuma pretensão deste tipo será mesmo estável ou duradoura visto que esbarra com núcleos de resistências a todos os instantes. Portanto, é por compor poder e resistências lado a lado que a rede microfísica merece ser compreendida como estritamente movediça, volúvel e oscilante.

Deste modo, tendo em vista que toda e qualquer tentativa de imposição de poder é precisamente descontínua, fica difícil falarmos em um mundo binarista dividido entre dois discursos estanques ou razoavelmente estáveis – seja um dominante e outro dominado, um repressor e outro reprimido ou um aceito e outro excluído. Por este viés, é mais interessante considerarmos que os múltiplos elementos discursivos são passíveis de a qualquer momento – e mesmo logo após sua enunciação – entrar em estratégias diferentes e, a partir daí, estabelecer alianças, contatos e, sobretudo, gerar resistências. Por exemplo, quando alguém ou algum grupo enuncia determinada coisa, este discurso pode ser apropriado e exatamente repetido por outro alguém ou grupo, o que necessariamente fará com que ele passe a ter uma significação diferente. Isto porque agora quem o fala, o faz de outro lugar, em outro contexto e em outra posição na trama de micropoderes. Ou seja, um enunciado qualquer pode trazer consigo a pretensão de fazer vigorar uma autoridade, mas, dependendo de quem o enunciar, pode também funcionar como uma interessante resistência ou, inversamente, um discurso qualquer pode se incluir em um ato de resistência, mas dependendo de quem o enuncia, vem a servir como ponto de partida para uma nova estratégia de tentativa de obtenção de poder. Lembrando aqui que quaisquer dessas pretensões de impor poder e de a ela resistir são sempre fugazes e oscilantes.

Dessa maneira – e trazendo a discussão para nosso tema de interesse – é por tais fatores que Foucault considera que o nascimento da categoria da homossexualidade pelo discurso psiquiátrico permitiu ao saber científico certa apropriação de todo o domínio do amor entre dois homens ou duas mulheres. No entanto, também possibilitou que os próprios homossexuais – disciplinando-se à ciência e, neste mesmo ato de disciplinarização, resistindo a tal imposição – pudessem falar por si próprios:

> O aparecimento, no século XIX, na psiquiatria [...] de toda uma série de discursos sobre as espécies e subespécies de homossexualidade, inversão, pederastia e "hermafroditismo psíquico" permitiu, certamente, um avanço bem marcado dos controles sociais nessa região de "perversidade"; mas, também, possibilitou a constituição de um discurso "de reação": a homossexualidade pôs-se a falar por si mesma, a reivindicar sua legitimidade ou sua "naturalidade" e muitas vezes dentro do vocabulário e com as categorias pelas quais era desqualificada do ponto de vista médico (Foucault, 1988, p. 112).

A passagem acima traz consigo a importante noção de "discurso de reação" ou "discurso reverso" enquanto forma de resistência viável às pretensões de poder do discurso da ciência. Ou seja, se, por um lado, com a produção do sujeito homossexual, a psiquiatria passou a obter um lugar de destaque no que concerne à tática de enunciar verdades a respeito do amor entre iguais, por outro lado, a identificação dos próprios homossexuais com tais verdades também permitiu que, em alguma medida, eles pudessem a todo esse contexto resistir. Por exemplo, se, por um lado, os psiquiatras passaram a trabalhar em cima de uma naturalização do desejo homossexual atribuindo-lhes o status de uma natureza anormal, por outro lado, homossexuais puderam, a partir dos mesmos argumentos, reivindicar às suas práticas o status de comportamento legítimo: como se dissessem "a gente obedece à nossa natureza e, por isto, não há por que falar em depravação ou devassidão. É assim e pronto!". E, nesta medida, nunca é demais lembrar que grande parte do discurso de resistência homossexual se instaurou, justamente, com este argumento: disciplinando-se ao que da homossexualidade preconizava a ciência e acatando a ideia de uma espécie de natureza em comum a todos os homossexuais; mas, ao mesmo tempo, ressignificando

este discurso, de forma, a dele tirar certo proveito. Deste modo, o que era tido como consequência de uma natureza anormal aos olhos da ciência adquiria o sentido de prática legítima – posto que conforme à natureza – aos olhos do homossexual. Trata-se exatamente do mesmo discurso, porém transvertido pela força das resistências, de forma a fazer reverter as garras do poder contra si próprio.

Temos, portanto, uma forma de resistência que se dá no próprio contexto das relações de poder. E é justamente por isto que o ato de se enunciar homossexual merece ser considerado um ato de resistência, uma resistência que se faz neste mundo mesmo e não em outro utópico e deste apartado. Com efeito, esta espécie de "pé no chão" faz desta enunciação, ao mesmo tempo, um ato de disciplinarização e de resistência, resistência que se dá a partir do que é pretensamente imposto e não independente dele. Desta maneira, não se trataria de recusar o que sobre os homossexuais a ciência enuncia e, assim, rejeitar a categoria da homossexualidade. Tampouco se trataria de confrontar o inimigo, atitude que, conforme destacamos, pode acabar por reforçá-lo. Mas também não se trata de pura e simples submissão, pelo contrário. Trata-se de um trabalho de ressignificação de um discurso pretensamente dominante e totalitário, com o intuito de revertê-lo e, talvez, futuramente ir modificando-o.

"Eu sou homossexual"

Esta importante possibilidade de ressignificação ocorre, justamente, porque cada um que se enuncia homossexual o faz de maneira singular a cada vez que assim se enuncia – e, de fato, um homossexual assim se enuncia por inúmeras e repetidas vezes ao longo da vida (e mesmo várias vezes ao dia). Enfim, tudo se passa como se, ao se enunciar homossexual, ele tivesse sua subjetividade marcada; porém, ao mesmo tempo, com a possibilidade de estar em constante rompimento com tal marcação. De fato, a partir desta enunciação inaugural – incessantemente repetida, porém sempre inaugural a cada vez que se repete – um processo de singularização vai se instaurando e, com ele, cada homossexual assim será a seu próprio modo.

Ao assim se enunciar, o homossexual vai encontrar-se apto, por exemplo, para vivenciar o momento solene de dizer-se homossexual e,

ao mesmo tempo, poder questionar o porquê deste momento ter que ser tão solene; apto para experimentar as dores e as delícias de ser uma ovelha negra em quaisquer ambientes que venha a frequentar e, ao mesmo tempo, poder se perguntar porque as coisas devem ser desta forma; apto para frequentar guetos e encontrar os seus em meio a certa clandestinidade e, ao mesmo tempo, questionar os motivos de tamanha delimitação; apto para escolher novas amizades e, ao mesmo tempo, se modificar a partir destes novos contatos; apto para, se desejar, tentar romper com todo um passado e, ao mesmo tempo, perguntar se isso é efetivamente necessário; apto para vivenciar inúmeros dissabores e, ao mesmo tempo, devir a partir do que tanto machuca, dentre tantas outras coisas a serem – ou não – vivenciadas a seu próprio jeito e desejo, mas sempre trazendo consigo a experiência paradoxal que envolve o "marcar-se" e o "incessantemente romper com esta marcação".

Nessa perspectiva, enunciar-se homossexual implica em um trabalho de transformação e de constante reinvenção de si: um extenso processo de elaboração daquilo que se é que, por vezes, consegue mesmo amenizar parte do sofrimento aí em jogo. O mal estar em questão seria elaborado, justamente, a partir das tantas criações e produções que se abrem a partir da enunciação "eu sou homossexual".

Claro está que tal processo de devir se faz a partir de uma categoria – a homossexualidade – que, em si, possui seus modelos, codificações, protótipos, padrões e normas; mas que também, por admitir uma série infindável de variantes a serem mais ou menos buscadas, pode se tornar maleável e admitir em seus domínios a abertura para uma possibilidade de criação. Por este fator, aquele que se enuncia homossexual está, ao mesmo tempo, disciplinando-se à ciência, mas também reinventando-se a partir desta disciplinarização. De acordo com Eribon (2008), "não se trata apenas de estudar o passado que nos constituiu como o que somos. Trata-se igualmente de nos depreender dele, tanto quanto possível" (p. 409), com toda a ênfase recaindo neste "tanto quanto possível", o que vem a delimitar o caráter parcial de toda atitude de resistência.

Enunciar-se homossexual é, portanto, um ato clínico; mas também um ato político. E isto porque se cada sujeito que assim se enuncia o faz de maneira singular, passando a desenvolver seu próprio roteiro de

vida a partir deste ato inaugural, eles não deixam de introduzir algumas modificações na própria concepção sociocultural da homossexualidade. Deste modo, aos poucos, é a própria representação da homossexualidade que vai também passando por um processo de ressignificação, sendo incessante reconstruída – e ao mesmo tempo descontruída tão logo reconstruída – pelos novos sujeitos que, a cada instante, vêm se dizer homossexuais. São as interrogações propostas por cada um em conjunto com as novas organizações ou estilos de vida construídos os responsáveis por tal processo de devir social, estando claro o atravessamento deste processo pelos demais discursos sobre a homossexualidade, sejam estes científicos, religiosos, artísticos, jurídicos, dentre tantos outros.

Temos, assim, certa ressignificação das concepções científicas tradicionais sobre a homossexualidade sem que se entre em uma guerra com o inimigo, afrontando-o. Neste sentido, o inimigo, ao invés de morto, é trazido para participar do jogo, só que sem o poder que anteriormente imaginava lhe caber. Dessa forma, homossexuais conseguem parcialmente escapar do poder da ciência e construir, tijolo por tijolo, novas possibilidades de se representar e viver. Vale frisar, porém, que estas novas construções serão frágeis posto que não cessarão de ser ressignificadas, o que faz com que incessantemente novas reconstruções venham a advir.

Ato clínico e político, portanto, na medida em que estas ressignificações subjetivas e políticas são inseparáveis, bem como as mudanças sociossubjetivas daí decorrentes. Trata-se, em suma, de uma maneira de frisar que o subjetivo é social e que o social é subjetivo, o que implica necessariamente em uma escuta clínico-política para a questão da homossexualidade. Com ela, o alcance da clínica psicanalítica passa a ser situado para além da proposta da elaboração de um mal estar subjetivo, já que tal elaboração impreterivelmente passa a conduzir a um redimensionamento mais amplo, o do próprio convívio entre homossexuais e o de suas inserções no mundo.

Referências

Costa, J. F. (1995). *A face e o verso: estudos sobre o homoerotismo II*. (1ª ed.). São Paulo: Escuta.

Eribon, D. (2008). *Reflexões sobre a questão gay*. (1ª ed.). Rio de Janeiro: Companhia de Freud.

Foucault, M. (1979). *Microfísica do poder*. (1ª ed.). Rio de Janeiro: Graal.

Foucault, M. (1988). *A história da sexualidade: a vontade de saber*. (1ª ed.). Petrópolis: Vozes.

Foucault, M. (1996). *Vigiar e punir*. (16ª ed.). Petrópolis: Vozes.

Foucault, M. (2010). *Os anormais*. (2ª ed.). São Paulo: Martins Fontes.

Foucault, M. (2017). *A história da loucura*. (11ª ed.). São Paulo: Perspectiva, 2017.

Freud, S. (1996). Psicologia das massas e análise do eu. In Freud, S. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (Vol. 18). Rio de Janeiro: Imago. (Obra original publicada em 1921).

Lanteri-Laura, G. (1994). *Leitura das perversões*. (1ª ed.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

Rey, F. (2004). *O social na psicologia e a psicologia social: a emergência do sujeito*. (1ª ed.). Petrópolis: Vozes.

Salztrager, R. (2020). A constituição do homossexual como "anormal": como se deu esta correspondência? In Oliveira, M., Curcino, A., Costa, L., & Magalhães, F. (Orgs.). *Ensaios sobre Memória*. (Vol. 1, pp. 127-141). Leiria: IPLeiria.

Salztrager, R. (2021). O homossexual disciplinado e suas verdades. *Estudos da Língua(gem),* 19, 79-94.

Notas

[1] Cabe ressaltar que este histórico está sendo analisado aqui de forma resumida. Para maiores detalhes, remeto a Costa (1995), Salztrager (2020) e Salztrager (2021).

A variante menor em Deleuze: uma minoração da linguagem

Wes Viana[*]

Resumo

Partindo de dois pressupostos, 1) a linguagem é essencialmente política, não essencialmente comunicativa e informativa (Deleuze & Guattari, 1980), e 2), assim intervém na forma como as práticas sociais são organizadas, representadas, defendidas ou combatidas (Magalhães, Martinz, & Resende, 2017). O objetivo deste artigo é apresentar a variante menor como uma ferramenta conceitual e política das minorias na contemporaneidade. Para isso, descrevemos relações entre os conceitos "maioria", "minoria" e "devir-minoritário" (Deleuze, 1979), para o estudo do funcionamento da variante menor. A partir desses conceitos, fomentamos uma discussão sobre línguas maiores e menores no Brasil (Deleuze, 2010) e, em seguida, deslocamos essa discussão para a literatura, a partir do conceito "literatura menor" (Deleuze & Guattari, 1975). Por fim, apresentamos o problema da linguagem como palavra de ordem (Deleuze & Guattari, 1980). Concluímos a discussão propondo a variante menor como uma ferramenta de minoração da linguagem que intervém na produção, circulação e recepção de imagens e textos em diferentes práticas sociais.

Palavras-chave: Menor; Minorias; Literatura menor; Minoração da linguagem; Prática social.

---

[*] Mestrando interdisciplinar em História e Letras pela Universidade Estadual do Ceará (UECE), e graduado em Letras, com experiência no PIBID, pela Universidade Federal do Ceará (UFC). No mestrado, investiga a fabulação na arte contemporânea brasileira, a partir de uma cartografia de artistas visuais. É autor da fotoperformance "Anome" (2019) e da vídeo-oficina "Anome: revirando memórias dentro de casa" (2020). É pesquisador do LEFA – Laboratório de Estética e Filosofia da Arte. Foi professor temporário da SEDUC – Secretaria da Educação do Estado do Ceará, lecionando as disciplinas Língua Portuguesa, Literatura, Redação e Artes. Revisou textos de diversas exposições do MAC – Museu de Arte Contemporânea do Ceará. Possui diversos artigos publicados em revistas científicas e em capítulos de livros.

The minor variant in Deleuze: a minoration of the language

Abstract

Starting from two assumptions, 1) language is essentially political, not essentially communicative, and informative (Deleuze & Guattari, 1980), and 2) language intervenes in the way social practices are organized, represented, defended, or fought (Magalhães, Martinz, & Resende, 2017). The aim of this article is to present the minor variant as a conceptual and political tool for minorities in contemporary times. For this, we describe relationships between the concepts of "majority", "minority" and "becoming-minority" (Deleuze, 1979), for the study of the functioning of the minor variant. Based on these concepts, we fostered a discussion about major and minor languages in Brazil (Deleuze, 2010), and then moved this discussion to literature, based on the concept of "minor literature" (Deleuze & Guattari, 1975). Finally, we present the problem of language as a watchword (Deleuze & Guattari, 1980). We conclude the discussion by proposing the minor variant as a language mitigation tool that intervenes in the production, circulation and reception of images and texts in different social practices.

Keywords: Minor; minorities; Minor Literature; Minoration of language; Social practice.

La variante menor en Deleuze: una minoración del lenguaje

Resumen

Partiendo de dos supuestos, 1) el lenguaje es en esencia político, no esencialmente comunicativo e informativo (Deleuze & Guattari, 1980), y 2) el lenguaje interviene en la forma en que se organizan, representan, defienden o combaten las prácticas sociales (Magalhães, Martinz, & Resende, 2017), el objetivo de este artículo es presentar la variante menor como herramienta conceptual y política de las minorías en la contemporaneidad. Para ello, describimos relaciones entre los conceptos "mayoría", "minoría" y "devenir-minoría" (Deleuze, 1979), para el estudio del funcionamiento de la variante menor. Con base en estos conceptos, fomentamos una discusión sobre lenguas mayores y menores en Brasil (Deleuze, 2010), y luego trasladamos esta discusión a la literatura, con base en el concepto de "literatura menor" (Deleuze & Guattari, 1975). Finalmente, presentamos el problema del lenguaje como consigna (Deleuze & Guattari, 1980). Concluimos la discusión

proponiendo la variante menor como una herramienta de mitigación del lenguaje que interviene en la producción, circulación y recepción de imágenes y textos en diferentes prácticas sociales.

Palabras clave: Menor; minorías; Literatura Menor; Minorización de la lengua; Práctica social.

Introdução

Procurando por "minoração" ou "minorar" em dicionários, é provável encontrar verbetes que associem essas palavras a uma redução de quantidades (tamanhos, gastos, dores etc.). Embora a essas palavras costumem ser associadas abordagens quantitativas, em Gilles Deleuze são associadas abordagens qualitativas. Por isso, quando nos referimos a uma minoração da linguagem na filosofia política de Deleuze, falamos de uma abordagem qualitativa desenvolvida pela relação indissociável entre as variantes "menor/maior" e os conceitos "minoria/maioria". Nesse sentido, visando à criação de práticas críticas e clínicas comprometidas com a saúde sociopolítica das minorias, propomos a variante menor como uma ferramenta para minorar a linguagem no contemporâneo.

Quando nos referimos à variante *menor* em Deleuze, acreditamos na importância de reconhecer a marginalização dessa palavra no português brasileiro: historicamente, a palavra *menor* remete ao extinto Código de Menores (1979), estrutura de controle social criada pela Ditadura Militar, Lei 6.697, de 10 de outubro de 1979, para vigiar e punir crianças e adolescentes que se enquadravam no que foi chamado de "situação irregular", medida que autorizou o encarceramento de crianças e adolescentes negras e pobres, em uma tentativa de higienizar as cidades; além disso, no cotidiano de famílias pobres, mães e pais ainda falam sobre a necessidade de suas filhas e filhos estudarem muito para serem "alguém na vida", porque a nossa sociedade invisibiliza pessoas com *menor* escolaridade; por sua vez, na vida pública, mesmo com uma maior escolaridade, cargos *menores* costumam ser mais desvalorizados em empresas/instituições, e a promessa de "subir de cargo" muitas vezes é utilizada para explorar a classe trabalhadora em diferentes níveis como, por exemplo, por meio de valores neoliberais como a "produtividade". É nesse contexto histórico-social que se insere a palavra "menor" no Brasil.

Nossa proposta, porém, desvia desses sentidos moralizantes, associando a variante menor aos usos políticos que as minorias fazem em uma língua maior. Queremos, portanto, apresentar a variante *menor* como uma ferramenta conceitual e política das minorias para as minorias.

Para minorar a linguagem, partimos de dois pressupostos. O primeiro: a linguagem é essencialmente política, e não essencialmente comunicativa ou informativa (Deleuze & Guatarri, 1980). Na filosofia deleuze-guattariana, a função da linguagem é transmitir palavras de ordem, ou seja, realizar transformações incorpóreas que decidem sobre a vida das pessoas, especialmente nos modos de pensar, de agir e de sentir. Na escola, por exemplo, professores transmitem palavras de ordem quando aprovam ou reprovam estudantes abaixo da média da instituição: a reprovação é uma transformação incorpórea que decide sobre a educação formal dos estudantes, principalmente sobre os índices de idade e série/ano. Além da escola, diferentes palavras de ordem podem ser transmitidas em outros agenciamentos da sociedade: a aposentadoria é uma transformação incorpórea, do trabalhador para o aposentado, realizada por agenciamentos previdenciários; a maioridade é uma transformação incorpórea, da menoridade para a maioridade, realizada por agenciamentos penais e jurídicos etc.

O segundo pressuposto é: a linguagem intervém na forma como as práticas sociais são organizadas, representadas, defendidas ou combatidas (Magalhães, Martins, & Resende, 2017). Em Análise de Discurso Crítica (ADC), as práticas discursiva e social estão associadas ao materialismo histórico-geográfico de David Harvey (1996), para quem a vida social é organizada a partir de ações habituais e institucionalizadas. Dessa maneira, para Magalhães *et al*. (2017), as práticas sociais referem-se a toda atividade individual ou coletiva, cujos procedimentos rotineiros (práticas discursivas) têm fundamento nas instituições e implicações sociais. Embora nem toda prática seja institucionalizada, direcionamos a nossa análise para as práticas que se relacionam às instituições na intenção de transformá-las, isto é, a fim de desnaturalizar nas instituições as práticas que, por meio da produção, circulação e consumo de imagens e textos, fortalecem sistemas de conhecimentos e crenças dominantes e, dessa maneira, promovem a manutenção de hierarquias sociais, beneficiando alguns grupos em detrimento de outros.

Essa discussão está montada em tópicos. No primeiro, apresentamos relações entre os conceitos "maioria", "minoria" e "devir-minoritário" na filosofia deleuzeana, a partir de *Um manifesto de menos* (Deleuze, 1979) e de *Mil Platôs* (Deleuze & Guattari, 1980), para entender o funcionamento da variante menor. No segundo tópico, refletimos sobre essa variante em Deleuze, a partir de seus textos *Sobre o teatro* (2010), fomentando uma discussão sobre línguas maiores e menores no Brasil. No terceiro, deslocamos as discussões sobre língua para a literatura, a partir do conceito "literatura menor" (Deleuze & Guattari, 1975), para evidenciar conexões políticas e coletivas de uma minoração da linguagem. No quarto tópico, apresentamos o problema da linguagem como palavra de ordem (Deleuze & Guattari, 1980), cujas transformações incorpóreas constroem processos de subjetivação nos corpos das minorias. Concluímos a discussão propondo a variante menor como uma ferramenta de minoração da linguagem que intervém na produção histórica de processos de subjetivação.

Maioria, minoria e devir-minoritário

Para Deleuze (2010), "maioria não designa uma quantidade maior, mas, antes de tudo, o padrão em relação ao qual as outras quantidades, sejam elas quais forem, serão consideradas menores" (p. 59). Esse padrão de medida privilegia interseções entre categorias majoritárias, como homem, cis, branco, cristão, classe média, macho, adulto, urbano. É importante destacar que as categorias majoritárias nunca estão sozinhas — o acúmulo de duas ou mais categorias produz interseções majoritárias —, logo, "o que define a maioria é um modelo ao qual é preciso estar conforme: por exemplo, o europeu médio adulto macho habitante das cidades..." (Deleuze, 2013, p. 218). Embora Deleuze esteja se referindo ao modelo de uma realidade francesa, em muitos aspectos esse modelo nos é contemporâneo. No caso do Brasil, nossa herança cultural, linguística e colonial também privilegia as identidades que mais se aproximam do homem, cis, branco, cristão, heterossexual, classe média, macho, adulto, urbano, europeizado ou norte-americanizado. Resumindo, maioria não designa uma quantidade maior, mas um estado de poder e de dominação.

Diferentemente da maioria, minoria tem dois sentidos. O primeiro refere-se à situação de um grupo que está excluído ou subalternizado à maioria. Como o homem é uma maioria no Brasil, podemos considerar tudo que se opõe a ele como minoria: mulheres, negres, indígenas, LGBTQIAPN+, crianças, pobres, pessoas com deficiência, pessoas gordas etc. É importante destacar que as categorias minoritárias nunca estão sozinhas — o acúmulo de duas ou mais categorias produz interseções minoritárias —, logo, para estudar as minorias, é importante considerar uma multiplicidade de perspectivas. Por sua vez, o segundo sentido de minoria é muito mais numeroso que o primeiro, porque se refere a todo mundo, é um devir no qual uma pessoa se engaja. Assim, de certo modo, minoria também diz respeito a todo mundo, porque a representação da maioria é o homem que todos deveriam ser, mas que ninguém o é. Resumindo, minoria não designa uma quantidade menor, mas um estado de potência e de subalternização.

> Minoria designa, primeiro, um estado de fato, isto é, a situação de um grupo que, seja qual for o seu número, está excluído da maioria, ou está incluído, mas como uma fração subordinada em relação a um padrão de medida que estabelece a lei e fixa a maioria. Pode-se dizer, neste sentido, que as mulheres, as crianças, o Sul, o terceiro mundo etc. são ainda minorias, por mais numerosos que sejam. Esse é um primeiro sentido do termo. Mas há, imediatamente, um segundo sentido: minoria não designa mais um estado de fato, mas um devir no qual a pessoa se engaja [...] Minoria designa aqui a potência de um devir. (Deleuze, 2010, p. 63)

Comumente, pesquisadores associam minoria à vida humana. Essa é uma associação possível. No entanto, gostaria de propor uma expansão desse conceito, associando minoria também à vida não humana, pois as relações entre as vidas humana e não humana também são desiguais. Como maioria designa um modelo, e não uma quantidade maior, podemos constatar que o homem é uma maioria, mesmo em menor número que os insetos, por exemplo, pois as ações do homem, aliadas aos interesses econômicos da modernidade, vêm adoecendo e destruindo gradativamente os ecossistemas em que vivemos. Embora a polinização natural realizada por insetos seja responsável por grande parte dos alimentos ingeridos pelo ser humano, as ações do homem põem em risco

a sobrevivência de diversas espécies de insetos e, em uma escala maior, intervêm nas condições ambientais que constituem um ecossistema.

Não apenas os humanos são afetados pelos efeitos da maioria do homem, também os animais. No Brasil, as abelhas nativas têm sofrido com o desmatamento das florestas, com o uso de venenos pelo agronegócio e com a monocultura. A Terra Indígena (TI) Jaraguá, em São Paulo, é um espaço onde atualmente se criam abelhas nativas, sem ferrão. Márcio Wera Mirim, liderança indígena Guarani Mbya da TI Jaraguá, comenta que esse projeto surgiu porque as abelhas nativas haviam sido extintas desse território. Porém, com o cultivo de um meliponário, aliado ao conhecimento tradicional do povo guarani, algumas dessas espécies estão voltando a Jaraguá. "*Existe um círculo que roda o ecossistema. Não adianta a gente pensar em reflorestar, não adianta a gente pensar em fortalecer o meio ambiente, sem pensar nas abelhas nativas, porque elas que fazem a roda girar, através da polinização*" (Wera Mirim, 2020, 2min 14s). Como a vida humana não está apartada da vida não humana, logo as abelhas, e os insetos em geral, também são uma minoria no Brasil.

Não basta ser uma minoria, é importante devir-minoritário. "É preciso não confundir 'minoritário' enquanto devir ou processo, e 'minoria' como conjunto ou estado" (Deleuze & Guattari, 2012, p. 92). Gradualmente, algumas minorias vão sendo capturadas pelo capitalismo: quando não consegue exterminá-las, o capitalismo integra as minorias ao seu sistema majoritário e passa a reconhecê-las como conjunto, mas sempre em um estado subalterno, explorando-as em direitos e segregando suas potências. Assim, quando nos referimos ao conceito minoria, falamos de diferentes coletividades que se encontram em duas frente de lutas: a luta das minorias por direitos e a luta dos devires-minoritários por potência. Ambas constituem os sentidos de minoria em Deleuze: a primeira luta é um movimento de territorialização, necessário para que as minorias conquistem direitos e sobrevivam à axiomática; a segunda luta é um movimento de desterritorialização, importante para que as minorias criem novos modos de expressão, fora do padrão capturado.

> Quando uma minoria cria para si modelos, é porque quer tornar-se majoritária, e sem dúvida isso é inevitável para sua sobrevivência ou salvação (por exemplo, ter um Estado, ser reconhecido, impor seus direitos). Mas sua

> potência provém do que ela soube criar, e que passará mais ou menos para o modelo, sem dele depender. O povo é sempre uma minoria criadora, e que permanece tal, mesmo quando conquista uma maioria: as duas coisas podem coexistir porque não são vividas no mesmo plano (Deleuze, 2013, p. 218).

Não depender de um modelo majoritário não significa a negação dos direitos conquistados, mas o que as minorias souberam criar para além do que foi instituído a elas. É perigoso estar plenamente conforme a maioria, porque ela codifica para as minorias formas de vida subalternas. Mesmo quando o capitalismo legitima alguns direitos das minorias, ainda assim sempre algo "falta"; por exemplo: 17 de maio é o dia internacional contra a LGBTfobia, marcado pela retirada da homossexualidade da lista internacional de doenças da Organização Mundial da Saúde (OMS), em 1990. Se de lá para cá houve uma integração de pessoas *gays* à macropolítica no Brasil — a união estável, em 2011; o casamento civil, em 2013, embora ainda não seja lei; a criminalização da homofobia, em 2019 — hoje, ser *gay* em sociedade não é mais suficiente, porque para ele foram criadas representações majoritárias: o homem *gay* cisgênero, branco, macho, ativo, necudo, musculoso, discreto, com olhos claros, que usa roupas ditas "masculinas" etc. Enquanto as ficções sociais da maioria adoecem a vida de homens *gays*, entendendo os traços individuais como imperfeições, e o inacabado como um desejo a ser suprido pelo capitalismo, o devir é um ato político que toma os traços individuais e inacabados como força – a exemplo, devir-mulher, devir-bixa, devir-drag, devir-trans.

> Devir-minoritário é um objetivo, e um objetivo que diz respeito a todo mundo, visto que todo mundo entra nesse objetivo e nesse devir, já que cada um constrói sua variação em torno da unidade de medida despótica e escapa, de um modo ou de outro, do sistema de poder que fazia dele uma parte da maioria. (Deleuze, 2010, p. 63)

Devir é um conceito complexo e, em diversos momentos, assume significados diferentes na filosofia deleuzeana. De modo algum queremos esgotar esse conceito ou cristalizá-lo em uma definição universal, principalmente porque o devir opera por um processo de repetição da diferença, logo não tem identidade, nem essência. Mas, para avançar na discussão, podemos partir do seguinte: devir não é um estado que se possa

reivindicar e, por isso, não é uma minoria, assim como não é um modelo que se possa atingir e, assim, não é uma maioria. Resumindo, devir é uma passagem entre categorias. Isso nada tem a ver com uma transformação pessoal, nem com a aquisição de características formais, e tampouco com uma imitação do outro. Devir é, a partir das formas que se tem e dos órgãos que se possui, descodificar o organismo instituído pelo juízo de Deus e naturalizado pela hegemonia da maioria. Além disso, para Deleuze e Guattari, as categorias majoritárias não têm devir, porque o homem é um marcador de poder, pelo qual estrutura uma constante. No português brasileiro, "ele [o homem] aparece duas vezes, uma vez na constante [homem], uma vez na variável [homem negro] de onde se extrai a constante" (Deleuze & Guattari, 2011, p. 55). Quando alguém diz "homem", está implícito que esse homem seja branco, haja vista a necessidade de uma racialização como, por exemplo, "homem negro", para que haja uma distinção entre homens.

As categorias majoritárias não têm devir, porque devir não é uma correspondência entre categorias. Porém, isso não é um consenso entre pesquisadores. Vez ou outra, há menções sobre um devir-homem dos animais, ou devir-homem das mulheres. As tentativas de explicar o devir pela correspondência são possíveis, mas empobrecem o fenômeno. Devir não é correspondência entre categorias, porque as interações humanas e não humanas são desiguais, marcadas por um processo de majoração, logo "o devir não vai no sentido inverso, e não entramos num devir-Homem, uma vez que o homem se apresenta como uma forma de expressão dominante que pretende impor-se a toda matéria" (Deleuze, 1997, p. 11). Da mesma maneira que não há um devir-homem, também não há um devir-branco ou devir-hétero, posto que essas categorias são agenciamentos de poder que pertencem a um sistema majoritário, e o devir é sempre minoritário. "O devir-mulher [do homem] é uma passagem entre as categorias de homem e mulher, assim como o devir-criança [do adulto] é uma passagem entre as de adulto e de criança" (Bogue, 2010, p. 20), mas nunca contrário, pois, como lembram Gilles Deleuze e Félix Guattari (2012), "uma correspondência de relações não faz um devir" (p. 18). Para condensar a discussão, podemos dizer que, em Deleuze, devir é um processo de experimentação que, a partir de uma ética dos encontros, cultiva relações mais sensíveis entre as vidas humana e não humana.

Ao longo deste tópico, reunimos três pontos de partida que operacionalizam o funcionamento da variante menor na filosofia deleuzeana: 1) maioria é um estado de dominação e poder, cujo padrão de medida é o homem; 2) minoria tanto é um estado de subalternização em relação à maioria, quanto é um processo de potência em relação aos devires-minoritários; 3) entrar em devir é experimentar passagens entre categorias humanas e não humanas, a partir das formas que se tem e dos órgãos que se possui. É importante considerar a vida não humana como minoria, principalmente para não cairmos em uma perspectiva demasiado humanista que separe humano e natureza. Além disso, em uma perspectiva vitalista, a variante menor tem potência para transitar noutras disciplinas e áreas de conhecimento. Podemos refletir, por exemplo, a partir da língua portuguesa falada no Brasil.

Línguas maiores e línguas menores no Brasil

Como vimos, *maioria/minoria* é uma oposição qualitativa, relacionada às variantes *maior/menor*. Embora a essas palavras seja comumente atribuída uma oposição quantitativa, utilizada para desenhar tabelas e gráficos, em Deleuze as noções de maior e menor ganham destaque como ferramentas conceituais abertas a um processo de experimentação da linguagem. Recorremos à filosofia deleuzeana para estudar a variante menor, especialmente a partir de dois livros: 1) *Sobre o teatro* (2010); e 2) *Kafka: por uma literatura menor* (1975). Em relação à primeira obra, especificamente na introdução, o crítico Roberto Machado sinaliza que, em Deleuze, a relação maior/menor acontece em relação às línguas e às implicações sociais da linguagem em uso.

Em *Um manifesto de menos* (1979), Deleuze (2010) comenta que as línguas maiores "são línguas de forte estrutura homogênea (estandardização) e centradas em invariantes, constantes ou universais de natureza fonológica, sintática ou semântica" (p. 37). Nesse sentido, podemos considerar a língua portuguesa falada no Brasil como uma língua maior, em razão de diversos discursos que moralizam o português brasileiro às constantes de sua gramática normativa. Além disso, a língua portuguesa no Brasil pode ser considerada maior noutros sentidos: seja porque é reconhecida como

língua veicular, ou seja, como língua oficial administrativa de práticas econômicas, culturais, universitárias etc., seja porque é institucionalizada por uma linguagem de Estado como, por exemplo, na Base Nacional Comum Curricular (BNCC), documento normativo que norteia a educação básica, pública e privada, em todo o país.

Por outro lado, "uma língua menor só comporta um mínimo de constante e de homogeneidade estruturais. Não é contudo uma salada, uma misturada de dialetos, visto que ela encontra suas regras na construção de um continuum" (Deleuze, 2010, p. 38). As línguas menores, por outro lado, vivem à margem da língua portuguesa veicular e, por isso, são línguas de resistência. Elas são construídas por interseções linguísticas entre diferentes minorias, compondo assim estrangeirismos na própria língua, cujos usos fazem a estabilidade da língua maior entrar em estado de variação contínua. "A questão não é 'bilíngüe', 'multilíngüe', a questão é que toda língua é tão bilíngüe em si mesma, multilíngüe em si mesma, que se pode gaguejar em sua própria língua, ser estrangeiro em sua própria língua" (Deleuze & Parnet, 1998, p. 94). Ser bilíngue na própria língua é outra maneira de se referir à gagueira, processo de desterritorialização da linguagem a partir do exercício de uma dimensão política no estilo literário.

Deleuze (2010) pensa a relação maior/menor em relação às línguas em uma perspectiva histórica. Nesse sentido, "será que se pode, em cada época, distinguir línguas maiores, mundiais ou nacionais, veiculares, e línguas menores vernaculares? O inglês, o americano, seria hoje língua maior, o italiano, língua menor?" (p. 37). A partir da perspectiva global, o inglês é atualmente uma língua maior em comparação ao português brasileiro; logo, aprender inglês como segunda língua é um ingresso para adentrar o mundo globalizado. "Mas isso não se verifica também nas sociedades de uma só língua?" (Deleuze, 2010, p. 37). No caso do Brasil, que adotou a língua portuguesa como veicular, serão menores as criações enunciativas que, em diálogo com as minorias, constroem novos modos de pensar, de sentir e de agir no mundo, para além da linguagem de Estado. A partir de um recorte de etnia, por exemplo, são menores as línguas vernaculares dos povos indígenas. Se hoje, no século 21, o português brasileiro tem adesão nacional, é também às custas do apagamento de diversas línguas originárias ao longo da colonização que hoje chamamos Brasil.

Para Deleuze e Guattari (2011), "[as línguas menores] não são simplesmente sublínguas, idioletos ou dialetos, mas potenciais para fazer entrar a língua maior em um devir minoritário de todas as suas dimensões, de todos os seus elementos" (p. 56). A partir de um recorte de etnia, por exemplo, o pajubá é uma língua menor porque cultiva encontros linguísticos com os povos iorubás, chamados nagôs no Brasil. Ao longo do processo de colonização, a ressignificação do pajubá aconteceu a partir de um encontro entre etnia e gênero, ou seja, entre povos africanos da diáspora e a população travesti, ambas submetidas a diversas políticas de violência. Historicamente, no Brasil, o pajubá é compartilhado entre pessoas LGBTQIAPN+ dentro dos terreiros, e fora deles sobretudo entre as travestis durante a operação Tarântula, nome dado à operação policial que, em 1987, perseguiu inúmeras travestis na cidade de São Paulo. Embora a justificativa para essa perseguição fosse um suposto combate à Aids, em prol de um bem-estar social, na prática eram necropolíticas de higienização do centro da cidade. Em entrevista ao jornalista Caê Vasconcelos, da Ponte Jornalismo, a ativista Neon Cunha (51), última sobrevivente da operação Tarântula, comenta sobre as violências sofridas nesse período.

> *A operação tarântula é sobre ditadura. São operações que vão receber nomes como 'rondão', 'riquete', 'tarântula', 'arrastão', que constitui operações de limpeza no centro da cidade, com a especificidade de remover mulheres transexuais, mulheres trans, travestis e as LGBTs pobres [...]. E a gente tá falando de extermínio mesmo. [...] A Ruth Escobar é uma das pessoas que vai defender, vai na luta feminista, dizer, olha, que não pode prender essas pessoas, não pode fazer isso deliberadamente, como tavam fazendo, [...] e eles colocavam as pessoas nas delegacias por dias, até achar uma questão de como pode te encarcerar, de como pode ser presa, e aí é isso: você saía marcada [...] com reincidência, e aí as violações, sabe, [...] de deixar você nua, inclusive tirar a peruca*[1]. (Cunha, 2021, 14min21s)

No senso comum, principalmente entre pessoas cisgênero (cis), o pajubá é naturalizado como um punhado de gírias do "universo *gay*". Porém, além de enfraquecer as lutas históricas em torno dessa língua menor, esses discursos de estereotipia gradualmente apagam a diversidade de etnias, raças, gêneros e sexualidades das LGBTQIAPN+, como se a história da comunidade se limitasse a *gays* cisgêneros. Fora do senso

comum, o pajubá é uma língua de resistência que, ainda hoje, circula entre as LGBTQIAPN+, principalmente entre as travestis, e, como toda língua menor, continua em estado de transformação. Algumas escritoras e artistas atualizam os usos históricos do pajubá no Brasil – por exemplo, a escritora e professora Amara Moira, com o livro *Neca + 20 poemetos travessos* (2021), a artista e designer Marina Luísa Almeida, com os seres fantásticos dos *packs* de travestices que ela ilustra e publica em seu Instagram* pessoal, e a cantora e compositora Linn da Quebrada, com o seu álbum de estreia *Pajubá* (2017). Entretanto, como adverte Amara Moira, o problema da transfobia no Brasil vai muito além da língua, e a maior parte das obras artísticas produzidas por travestis, mulheres transexuais e homens trans é publicada por editoras e gravadoras independentes, em tiragens de pouco alcance.

> *A erradicação da transfobia passa por duas frentes: 1) a população, de maneira ampla, compreendendo e lutando contra os mecanismos criados para inviabilizar a existência trans e 2) a presença trans se fazendo sentir em todos os espaços da sociedade. Só se supera a transfobia, quando há convivência efetiva com narrativas e pessoas trans, mas isso só será possível se conseguirmos eliminar os obstáculos que nos impedem de ter um lugar no mercado formal de trabalho, nas instituições de ensino e na nossa própria família. Pessoas trans sendo devidamente remuneradas por seu trabalho de escritoras, mas também tratadas como referências em debates amplos (e não apenas em questões de gênero e LGBTQIA+), esses são dois passos que precisam vir juntos do número cada vez maior de pessoas trans publicando livros. Até porque boa parte dessas obras foi publicada por editoras independentes, em tiragens limitadas e de pouco alcance, não trazendo grandes transformações seja ao mercado livresco, seja à sociedade em geral.* (Moira, 2021)

Quando falam de línguas maiores e menores, Deleuze e Guattari (1979, 1980) não se referem a línguas diferentes, mas a qualificações diferentes para a mesma língua: territorialização pelas constantes, desterritorialização pela variação contínua. Dessa maneira, visualizamos a língua portuguesa como língua maior, e o pajubá como língua menor no Brasil. A língua portuguesa é uma língua masculinizada, pois faz uso do masculino genérico. Ao longo da história da língua portuguesa, os usos frequentes do masculino genérico naturalizaram o gênero masculino como

neutro e como norma, dando maior visibilidade a um grupo (homens) em detrimento de outros (mulheres e pessoas não-bináries). A proposta de experimentar uma língua portuguesa que rompa com a binaridade de gênero incomoda ferrenhamente diversos gramáticos normativos e linguistas estruturalistas, que parecem inflexíveis à experimentação da heterogeneidade da língua portuguesa do Brasil.

Em *Mil Platôs* (1980), referindo-se ao linguista Uriel Weinreich (1926-1967), Deleuze e Guattari entendem a língua como uma "realidade essencialmente heterogênea" (citado por Deleuze & Guattari, 2011a, p. 23). Para eles, não existe uma língua-mãe, mas uma língua dominante que, em uma tomada de poder, estabeleceu suas constantes dentro de uma multiplicidade política. As línguas menores não se referem a gírias secretas de grupos sociais, nem se resumem à discussão sobre línguas marginalizadas, são antes potências minoritárias que colocam as constantes da língua maior em processo de variação contínua, criando, assim, novas formas de expressão engendradas pelas minorias, ou seja, "uma saída para a linguagem, para a música, para a escrita" (Deleuze & Guattari, 2015, p. 53). É um "fora" da linguagem que também é seu "dentro". Diante de uma hegemonia que majora a língua portuguesa, exercitar uma desterritorialização das constantes universais da língua é engajar o português brasileiro em um ato político, comprometido com uma transformação das práticas discursivas.

Para condensar a discussão, podemos dizer que, em Deleuze, línguas maiores referem-se a línguas veiculares, isto é, línguas administrativas de práticas econômicas, estatais ou globais. No caso do Brasil, cujo projeto de colonização dizimou diversas línguas originárias, a língua portuguesa é uma língua maior. As línguas maiores instauram uma tomada de poder em uma multiplicidade política, a partir de constantes universais de natureza fonológica, sintática e semântica (estandardização) e, desse modo, transmitem palavras de ordem (transformações incorpóreas) que decidem em diferentes graus sobre a vida das pessoas. Mas justamente as línguas maiores não se impõem como dominantes sem serem afetadas por diversas transformações das línguas menores. As línguas menores referem-se a línguas vernaculares, isto é, línguas de resistência, de movimentos sociais, de migrações humanas e não humanas, de movimentos geográficos

da Terra etc. Em Deleuze, o conceito de território vai além da noção de território geográfico, podendo assumir novos sentidos. Assim, quando falamos em línguas menores, não nos referimos a uma nova tomada de poder, por exemplo, da língua portuguesa para o pajubá, mas aos usos políticos que as minorias fazem em uma língua maior.

Literatura menor e minoração da linguagem

Menor é um processo de minoração. E uma minoração da linguagem incita dois movimentos na escrita: o de desterritorialização da maioria e o de reterritorialização em um devir. Isso não significa se exilar da maioria, mas um movimento estratégico: reterritorializar-se em uma maioria para reivindicar direitos, reconhecer lutas de movimentos sociais, ocupar espaços públicos etc.; reterritorializar-se em um devir para reivindicar potências, minorar a linguagem, fabular novos mundos. Em *Kafka: por uma literatura menor* (2015), Deleuze e Guattari advertem que "uma literatura menor não é a de uma língua menor, mas antes a que uma minoria faz em uma língua maior" (p. 35). Desterritorialização e reterritorialização são dois processos importantes para exercitar uma minoração, pois quem nunca se reterritorializa se perde no tempo aiônico. A partir de uma minoração da linguagem, "os escritores menores fazem a língua gaguejar e tropeçar. Eles revelam uma língua estrangeira dentro de sua própria língua, provocando um desequilíbrio das forças sociopolíticas que permeiam a língua 'adequada' e que reforçam o *status quo*" (Bogue, 2011, p. 19). A língua pode ser afetada em diferentes níveis em uma minoração da linguagem.

Em relação à literatura, o filósofo Guillaume Sibertin-Blanc aponta a importância de analisar, em Franz Kafka[2] (1883-1924), a sua "máquina de expressão", ou seja, a relação entre o estilo literário de Kafka e os agenciamentos coletivos de enunciação da época que Kafka viveu. No capítulo "Política do estilo e minoração em Deleuze: da sociolinguística à pragmática da expressão", no livro *De Bergson a Rancière: pensar a filosofia francesa do século XX* (2017), Sibertin-Blanc destaca o menor como "uma abordagem iniciada [em 'Kafka: por uma literatura menor'] em 1975, retomada em seguida em 'Um manifesto de menos' em 1979 e aprofundada em 1980 no platô 'Postulados da Linguística'" (p. 256).

Para Sibertin-Blanc (2017), o processo de escrita de Kafka articula um modo de pensar a "literatura menor" de maneira mais objetiva, no caso, entendendo em Kafka uma crítica à língua maior [alemão] como objeto teórico da época, do qual eram excluídas tanto as variações estilísticas [alemão de Praga] quanto as variáveis sociais, políticas, econômicas, históricas que afetam os processos enunciativos.

No capítulo "O que é uma literatura menor?", no livro *Kafka: por uma literatura menor* (1975), Deleuze e Guattari apresentam três características das literaturas menores: 1) desterritorialização da linguagem[3]; 2) imediato-político; 3) agenciamento coletivo de enunciação. Para os filósofos, tanto a linguagem quanto a literatura têm natureza essencialmente política. Dessa maneira, "a primeira característica [de uma literatura menor], de toda maneira, é que, nela, a língua é afetada de um forte coeficiente de desterritorialização" (Deleuze & Guattari, 2015, p. 35). Mas o que seria uma desterritorialização da linguagem? Podemos pensar, nesse sentido, que toda língua surge em uma territorialidade, em uma cultura, em uma tradição. Kafka, embora judeu em Praga, pensava e escrevia em alemão. Porém, o alemão de Kafka não era o mesmo falado/escrito pelo Império Austro-Húngaro, língua formal, sistematizada em documentos oficiais, e sua escrita literária é recheada de "erros" sintáticos e de "vacilações" semânticas, quando comparada à língua maior, o alemão nacional.

Para Deleuze e Guattari, a impossibilidade de Kafka de escrever de outro modo senão em alemão é, para os judeus de Praga, um sentimento de distanciamento da territorialidade da tradição tcheca; e escrever pelas interseções entre alemão e tcheco (o alemão de Praga) é a impossibilidade de Kafka adotar a língua nacional de uma comunidade opressiva, no caso, a população alemã do Império Austro-Húngaro. "Em suma, o alemão de Praga é uma língua desterritorializada, própria a estranhos usos menores (cf., em outro contexto hoje, o que os negros podem fazer com o inglês norte-americano)" (Deleuze & Guattari, 2015, p. 36). O problema da literatura menor, no que se refere à desterritorialização da linguagem, pode ser vinculado às condições de fala impostas por um Estado sobre os imigrantes; porém, reforçamos que a noção de território em Deleuze é bem mais ampla e extrapola o conceito de território geográfico.

> O alemão torna-se propício sobretudo a 'estranhos usos menores [...]' pelas populações tchecas e judaicas recentemente urbanizadas, tal como na 'inextricável mistura do alemão e do tcheco' formada pelo Kuchelböhmisch ou nesse 'tipo iídiche germanizado' que é o Mauscheldeutsch. O alemão aprendido pelo próprio Kafka, conforme os impulsos de ascensão social de seu pai, 'este alemão aprendido com nossas mães não alemães', escreve a Max Brod, aparece como uma forma híbrida, com entonações enroladas, recheado de erros sintáticos e de vacilações semânticas – não uma língua menor derivada ou oposta à língua maior, mas sim uma 'minoração' da própria língua maior. (Wagenbach, 1883-1912, citado por Sibertin-Blanc, 2021, p. 125)

Kafka: por uma literatura menor (1975) é um livro publicado entre os dois tomos de *Capitalismo e Esquizofrenia*, respectivamente, *O Anti-Édipo* (1972) e *Mil Platôs* (1980), época em que Deleuze e Guattari fazem uma crítica direta à psicanálise, que a tudo edipianizava em casos individuais. Considerando esse contexto, "a segunda característica das literaturas menores é que tudo nelas é político" (Deleuze & Guattari, 2015, p. 36). Para Deleuze e Guattari, nas literaturas maiores, o meio social é ambiente para a projeção de diversos casos individuais fixados na territorialidade da tradição de Édipo, ou seja, limitados a casos familiares, conjugais etc. Já nas literaturas menores, todo caso individual é imediatamente ligado à política. "Quando Kafka indica entre os objetivos de uma literatura menor 'a depuração do conflito que opõe pais e filhos e a possibilidade de discuti-lo', não se trata de um fantasma edipiano, mas de um programa político" (Deleuze & Guattari, 2015, p. 36). Para Deleuze e Guattari, na literatura menor de Kafka, os casos individuais são conectados a questões comerciais, econômicas, burocráticas, jurídicas, enfim, a questões políticas que determinam os valores dos casos individuais. Nas literaturas menores, nenhuma história privada é separada de questões políticas dos fluxos de uma época.

> Uma só coisa causa dor a Kafka e o deixa com raiva, indignado: que a gente o trate como escritor intimista, encontrando refúgio na literatura, autor da solidão, da culpa, da desgraça íntima. É, no entanto, sua culpa, já que ele brandiu tudo isso... para antecipar a armadilha e por humor. [...] A escrita em Kafka, o primado da escrita, significa não mais que uma coisa: [...] Uma micropolítica, uma política do desejo, que coloca em causa todas as instâncias. Jamais houve autor mais político e social

> do ponto de vista do enunciado. Tudo é riso, a começar pelo Processo. Tudo é político, a começar pelas Cartas a Felice. (Deleuze & Guattari, 2015, pp. 77-78)

A terceira característica de uma literatura menor conecta os enunciados políticos às práticas sociais que estruturam uma dada sociedade. Assim, "a terceira característica é que [em uma literatura menor] tudo toma um valor coletivo" (Deleuze & Guattari, 2015, p. 37). O caráter social dos enunciados em uma literatura menor é extraído de um agenciamento coletivo e "podemos, sem dúvida, definir o agenciamento coletivo pelo complexo redundante do ato [imanente à linguagem] e do enunciado que o efetua necessariamente" (Deleuze & Guattari, 2011b, p. 19). Para Deleuze e Guattari, essa redundância efetua-se no real quando as palavras de ordem de uma enunciação têm força política suficiente para efetivar uma transformação não-corpórea em um corpo. "As palavras de ordem ou os agenciamentos de enunciação em uma sociedade dada [...] designam essa relação instantânea dos enunciados com as transformações incorpóreas ou atributos não-corpóreos que eles expressam" (Deleuze & Guattari, 2011b, p. 20). Os agenciamentos coletivos de enunciação se referem a uma complexa teia de fluxos que determinam e, também, transformam os estados dos corpos em uma determinada época. Assim, podemos imaginar diferentes agenciamentos coletivos de enunciação na contemporaneidade: familiar, escolar, artístico, acadêmico, midiático, clínico, médico, jurídico, comercial, religioso etc. Quando essas variáveis se relacionam em um dado momento, é formado um regime de signos.

Linguagem como palavra de ordem

Falamos que os agenciamentos coletivos podem ser definidos a partir da redundância entre os atos imanentes à linguagem e os enunciados que o efetuam. Mas em que consistem esses atos imanentes à linguagem? Para Deleuze e Guattari (2011b), a linguagem é um marcador de poder que transmite palavras de ordem, e "a palavra de ordem é, precisamente, a variável que faz da palavra como tal uma enunciação" (pp. 22-23), ou seja, um ato concomitante ao enunciado. Nesse sentido, os atos imanentes à linguagem referem-se às transformações incorpóreas efetivadas pelas

palavras de ordem dos agenciamentos coletivos. "Quando [Oswald] Ducrot se pergunta em que consiste um ato, ele chega precisamente ao agenciamento jurídico, e dá como exemplo a sentença do magistrado, que transforma o acusado em condenado" (Deleuze & Guattari, 2011b, p. 19). As transformações incorpóreas são conhecidas por sua instantaneidade. Atualmente, no Brasil, atinge a maioridade quem completa 18 anos. Embora não haja nenhuma transformação corpórea nessa idade, a transformação incorpórea é imediata, assim como é imediata a transformação incorpórea da aposentadoria, embora cada corpo envelheça de maneira diferente. Por seu caráter instantâneo, as palavras de ordem costumam ser estritamente datadas em documentos que, por sua vez, só têm validade legal quando estritamente datados conforme os agenciamentos coletivos de enunciação.

A linguagem não é essencialmente comunicativa ou informativa, mas essencialmente política, e sua função é transmitir palavras de ordem. "A unidade elementar da linguagem — o enunciado — é a palavra de ordem" (Deleuze & Guattari, 2011b, p. 12). As palavras de ordem dos enunciados coordenam processos de subjetivação, ou seja, formas de vida subalternizadas. No Brasil, um caso concreto de processo de subjetivação é a estigmatização das travestis e demais pessoas trans a situações de crime, violência, prostituição e morte é um estado de corpos construído e reforçado pelo agenciamento midiático[4]. Bruna Benevides, da ANTRA — Associação Nacional de Travestis e Transexuais do Brasil, diagnostica que a mídia tem uma tendência a classificar os marcadores sociais das vítimas de forma racista, classista e estereotipada, e lembra que "as identidades foram atribuídas por quem escreveu a matéria e em muitos casos obteve informações no local no crime, diretamente relacionadas a marcadores como o território onde ocorreu o assassinato, contexto e classe social, raça e ocupação" (Benevides, 2022, p. 60). No artigo "Jornalismo transfóbico? Uma análise da imprensa na cobertura sobre pessoas trans", publicado no Dossiê da ANTRA (Benevides, 2022), os jornalistas Caê Vasconcelos e Vitória Régia da Silva sinalizam que esse cenário contribui para a estigmatização da imagem de pessoas trans, e defendem uma imprensa que respeite as vidas e as narrativas transvestigêneres.

> Quando falamos de uma imprensa que respeita as vidas transvestigêneres, falamos de uma imprensa feita por pessoas trans e travestis. Falamos de redações que contratam, acolhem e deem espaço para que as pessoas trans e travestis possam realmente fazer seu trabalho. Falamos de pessoas trans em todos os cargos, dos estágios até as cadeiras mais altas da pirâmide de uma redação. [...] Quando falamos de uma imprensa que respeita as vidas transvestigêneres, falamos de uma imprensa que sabe que foi responsável por disseminar inúmeras *fake news* acerca das vivências trans, que foi responsável pelo apagamento e invisibilização da população trans ao longo das décadas. (Vasconcelos & Silva, 2022, p. 122)

Não é apenas informação que a linguagem veicula. A partir das tecnologias de comunicação em massa, o agenciamento midiático produziu ao longo de décadas transformações incorpóreas sobre os corpos trans em um alcance cada vez maior, e isso gradualmente estabilizou processos coletivos de subjetivação que produzem enunciados transfóbicos: "*é travesti, logo é violenta*"; "*é travesti, logo é criminosa*"; "*é travesti, logo está na prostituição*". Em dado momento, os agenciamentos também intervêm nas subjetivações que eles mesmos produzem, mas isso nunca é apartado de interesses econômicos do capitalismo. Quando a Globo, por exemplo, cogita contratar a cantora e atriz Lina Pereira para seu elenco fixo é, para além da boa repercussão com o público do *Big Brother Brasil*, também porque os patrocinadores que financiam a emissora se interessam em axiomatizar diversos públicos minoritários que se associam à Lina pela representatividade (Gomes, 2022).

> [Nesse sentido], chamamos *palavras de ordem* não uma categoria particular de enunciados explícitos (por exemplo, no imperativo), mas a relação de qualquer palavra ou de qualquer enunciado com pressupostos implícitos, ou seja, com atos de fala que se realizam no enunciado, e que podem se realizar apenas nele. As palavras de ordem não remetem, então, somente aos comandos, mas a todos os atos que estão ligados aos enunciados por uma "obrigação social". Não existe enunciado que não apresente esse vínculo, direta ou indiretamente. Uma pergunta, uma promessa, são palavras de ordem. A linguagem só pode ser definida pelo conjunto das palavras de ordem, pressupostos implícitos ou atos de fala que percorrem uma língua em um dado momento. (Deleuze & Guattari, 2011b, p. 17, grifo dos autores)

No século 21, a multiplicidade de gêneros movimenta, mais do que nunca, um mercado econômico que gera lucro ao capitalismo. Nesse sistema, as palavras de ordem produzem processos de subjetivação que não cessam de variar, isto é, de serem submetidos às transformações das práticas de uma sociedade. E, como dessas transformações também surgem novas palavras de ordem, a subjetivação pode ser entendida como um processo em constante produção. Além disso, se desde a década de 1980 para cá houve uma integração das travestis e demais pessoas trans à macropolítica no Brasil — a instituição do Dia Nacional da Visibilidade Trans, em 2004; o tratamento pelo nome social em órgãos federais, em 2016; o direito à retificação de nome e gênero no registro civil, em 2018; a criminalização da transfobia, em 2019 —, não houve, por parte do Estado e suas políticas públicas, um compromisso sério com demais demandas do movimento trans, especialmente, a proteção à vida. Um sintoma desse descompromisso do Estado é a permanência e liderança do Brasil na lista de países que mais matam travestis e pessoas trans no mundo (Pinheiro, 2022).

Apesar disso, queremos enfatizar a importância de Lina Pereira ocupar os espaços majoritários da cis-heteronormatividade branca em agenciamentos midiáticos, compreendendo que ocupar esses espaços é essencial para a sobrevivência das minorias. Lembramos Bruna Benevides e Sayonara Nogueira, da ANTRA, acreditando que a inserção de pessoas trans nos agenciamentos coletivos de enunciação poderia impactar o expressivo problema de 90% da população de travestis e mulheres trans estarem fora do mercado de trabalho formal no Brasil (Benevides & Nogueira, 2021, citado por Benevides, 2022, p. 47). Lembramos, também, Amara Moira, para enfatizar a importância de pessoas trans serem reconhecidas e referenciadas em debates amplos, ou seja, para além de questões de gênero e LGBTQIAPN+, como uma das demandas necessárias para o combate à transfobia no Brasil.

Considerações finais

Uma minoração faz vibrar a linguagem pela variação contínua. Em devir-minoritário, a língua articula conexões com usos majoritários e minoritários da linguagem e, dessa maneira, enfeitiça a criação de novos

enunciados políticos e coletivos que desejam devir-minoritário diante da hegemonia de uma dada sociedade. A hegemonia a que nos referimos vem de bases marxistas, porém nos distanciamos em certa medida dessa perspectiva de base, pois a representação do corpo revolucionário marxista, embora seja uma minoria de classe, ainda está muito estratificada no padrão de medida majoritário: homem, adulto, cisgênero, heterossexual, masculino etc. Isso não quer dizer que seja necessário negar a maioria para estudar as minorias. A partir dos dois sentidos de minoria em Deleuze, relacionamos duas frentes de luta: 1) a luta das minorias por direitos, que se relaciona aos usos majoritários da linguagem e é essencial para a sua sobrevivência na axiomática; 2) a luta dos devires-minoritários por potências, que se relaciona aos usos minoritários da linguagem e é essencial para experimentar novos modos de expressão que desviem do padrão majoritário. Falamos de uma relação indissociável, entendendo que ambas as lutas são imanentes, mas não são vividas no mesmo plano e, por isso, podem coexistir.

Chamamos de usos majoritários da linguagem as variáveis enunciativas que controlam os agenciamentos coletivos e estratificam uma sociedade. A estratificação de um corpo social é uma forma de controle que seleciona, exclui e ordena determinadas estruturas, e de maneira mais ou menos estável habitua ou transforma a realidade. Não queremos moralizar os estratos: é essencial lutar por representatividade, por direitos das minorias, por linguagens inclusivas de gênero, por demarcação de terras indígenas etc. Lutar, porque o real é um campo de disputa com um objetivo bastante definido: ocupar os espaços. Os usos majoritários da linguagem referem-se, portanto, aos discursos e às práticas que disputam o poder, e essa disputa acontece tanto nas relações macropolíticas como, por exemplo, a partir de agenciamentos escolares, universitários, jurídicos etc., quanto nas relações micropolíticas, a exemplo, nos campos do desejo e dos afetos. Não se trata de abandonar os estratos, mas de avaliar os efeitos da estratificação de um corpo social. Para isso, acreditamos que cartografar discursos e práticas das minorias contribui para tornar visível e dizível a realidade intolerável de uma dada época, tensionando assim os processos de subjetivação que estratificam uma dada sociedade. Um desafio inicial para exercitar a minoração dos

usos majoritários da linguagem seria o de encontrar o seu próprio ponto de subdesenvolvimento e, a partir dele, se reterritorializar em um devir.

Por sua vez, chamamos de usos minoritários da linguagem as variáveis enunciativas que desestratificam um corpo social. Essa desestratificação promove um abalo nos processos de subjetivação e desfaz os estratos instituídos. Porém, não se trata de um maniqueísmo: os estratos têm função pragmática, eles são necessários para a conservação da vida, e a destruição total dos estratos implicaria a morte da vida. Deleuze e Guattari alertam sobre os perigos de uma desestratificação imprudente, que nos levaria à morte, e de uma desestratificação reestratificante, que nos levaria ao fascismo. Falamos, portanto, de um controle dos afetos, de uma produção de afetos tristes, cujas práticas produzem um povo adoecido por necropolíticas neoliberais. Por isso, é importante tomar a prudência necessária e avaliar quais processos de desestratificação produzem afetos que potencializam a vida, criando modos de existência plenos (corpo revolucionário), e quais processos produzem afetos que despotencializam a vida, criando modos de existência vazios (corpo suicida) e cancerosos (corpo fascista). É importante cartografar relações de poder instaladas em territórios micropolíticos, como o desejo e os afetos, para identificar e selecionar as desestratificações prudentes. Assim, um novo desafio para uma minoração da linguagem seria identificar quais discursos e práticas das minorias promovem uma desestratificação prudente diante dos processos de subjetivação que estratificam um corpo social. Nesse sentido, acreditamos na potência dos atos de fabulação para trair a linguagem e articular o vislumbre de um por vir com novos horizontes éticos, estéticos, políticos e clínicos para a saúde sociopolítica das minorias.

Referências

Benevides, B. G., & Nogueira, S. (2022). *In* Benevides, B. G. (Org). *Dossiê assassinatos e violências contra travestis e transexuais brasileiras em 2021*. Brasília: Distrito Drag, ANTRA. Recuperado em: <https://antrabrasil.files.wordpress.com/2022/01/dossieantra2022-web.pdf>

Bogue, R. (2011). Por uma teoria deleuziana da fabulação. Tradução de Dovina Marques. *In* Amorim, A. C., Marques, D., Dias, S. O. (Orgs.). *Conexões: Deleuze e vida e fabulação e...* Petrópolis: De Petrus; Brasília: CNPq; Campinas: ALB.

Bogue, R. (2010). *Deleuzian fabulation and the scars of history*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Cunha, N. (2021, 24 fevereiro). Pluralidades – Ep. 6 – Neon Cunha. Entrevista concedida a Caê Vasconcelos. 1 vídeo (1h 13min 10s), *Ponte Jornalismo*. Recuperado em 12/04/2022 em: <https://www.youtube.com/watch?v=W8MbkApI5eQ>

Deleuze, G. (1997). *Crítica e clínica*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34.

Deleuze, G., & Parnet, C. (1998) *Diálogos*. Tradução de Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Escuta.

Deleuze, G. (2010). *Sobre o teatro: Um manifesto de menos; O esgotado*. Tradução de Fátima Saadi, Ovídio de Abreu e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Deleuze, G. (2013). *Conversações*. Tradução de Peter Pál Pelbart. 3. ed. São Paulo: Editora 34.

Deleuze, G., & Guattari, F. (2011a). *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*. (vol. 1). Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34.

Deleuze, G., & Guattari, F. (2011b). *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*. (vol. 2). Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Editora 34.

Deleuze, G., & Guattari, F. (2012). *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*. (vol. 4). Tradução de Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34.

Deleuze, G., & Guattari, F. (2015). *Kafka: por uma literatura menor*. Tradução de Cíntia Vieira da Silva. Belo Horizonte: Autêntica.

Franz Kafka. (2022). *Wikipédia, a enciclopédia livre*. Recuperado em 27 de junho de 2022 em: <https://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=Franz_Kafka&oldid=63861828>

Gomes. R. (2022, 31 março) Globo quer manter Linn da Quebrada no elenco da emissora após BBB22, *Mundo Negro*. Recuperado em: 30/04/2022 em <https://mundonegro.inf.br/globo-quer-manter-linn-da-quebrada-no-elenco-da-emissora-apos-bbb22>

Magalhães, I., Martins, A. R., & Resende, V. M. (2017). *Análise de discurso crítica: um método de pesquisa qualitativa*. Brasília: Universidade de Brasília.

Moira, A. (2021, 27 janeiro). Amara Moira fala da literatura trans como ferramenta de combate à transfobia. Entrevista concedida à Priscilla Geremias, *Marie Claire*. Recuperado em 03/04/2022 em: <https://revistamarieclaire.globo.com/Cultura/noticia/2021/01/amara-moira-fala-da-literatura-trans-como-ferramenta-de-combate-transfobia.html>

Pinheiro, E. (2022, 23 janeiro). Há 13 anos no topo da lista, Brasil continua sendo o país que mais mata pessoas trans no mundo. *Brasil de Fato*, São Paulo. Recuperado em 18/06/2022 em: <https://www.brasildefato.com.br/2022/01/23/ha-13-anos-no-topo-da-lista-brasil-continua-sendo-o-pais-que-mais-mata-pessoas-trans-no-mundo>

Sibertin-Blanc, G. (2017) Política do estilo e minoração em Deleuze: da sociolinguística à pragmática da expressão. Tradução de Talita & Desirée Tibola. *In* Almeida, F. F., Salomon, M. (Orgs.). *De Bergson a Ranciere: pensar a filosofia francesa do século XX*. Goiânia: Ricochete.

Sibertin-Blanc, G. (2021). Deleuze e as minorias: qual "política"?. Tradução de Viviana Ribeiro e Mariana de Toledo Barbosa. *Trágica: estudos de filosofia da imanência*, 14 (2), pp. 123-140. Recuperado em 26/12/2021 em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/tragica/article/download/45823/pdf>

Wera Mirim, M. (2020, 2 outubro). Abelhas nativas no #CinturãoVerdeGuarani. *Programa Aldeias*, São Paulo. 1 Vídeo (3min 3s), Comissão Guarani Yvyrupa – CGY. Recuperado em 13/03/2022 em: <https://www.facebook.com/watch/?v=3334235310021140>

Notas

[1] O recorte começa em 14min21s e termina em 28min57s, transcrição minha.

[2] Segundo a Wikipédia (2022), Franz Kafka vem de uma família judaica, de classe média, durante o Império Austro-Húngaro (1867-1918), em Praga. Porque boa parte da população de Praga falava tcheco, era visível perceber variações linguísticas entre os falantes de tcheco e alemão, respectivamente, línguas menor e maior, falada por dois grupos que desejavam fortalecer uma identidade nacional. Kafka escrevia nas duas línguas, e considerava o alemão a sua língua materna.

[3] Em outras traduções e pesquisas, também aparece "desterritorialização da língua". Opto por fazer uma distinção entre "língua" e "linguagem" para evidenciar que essa desterritorialização não precisa se limitar à noção de língua modalizada pela escrita e pela oralidade. Podemos imaginar também uma desterritorialização da linguagem verbal e reterritorialização na imagem, no som, no ruído, no grito.

[4] A estigmatização da transexualidade é responsabilidade não apenas do agenciamento midiático, mas de um regime de signos formado pela relação entre diversos agenciamentos: médico, científico, midiático, jurídico, criminal, religioso etc. Apenas em 2019 a transexualidade efetivamente deixou a lista internacional de doenças da Organização Mundial da Saúde (OMS). Desde 1990, a Classificação Estatística Internacional de Doenças e Problemas de Saúde (CID) mantinha a transexualidade como um "transtorno mental", palavra de ordem que resultou em diversas práticas discursivas conhecidas como "cura *gay*", uma dupla transfobia: seja porque a palavra "cura" remete a uma transformação incorpórea da transexualidade em uma suposta doença, seja porque a qualificação "*gay*" se refere a uma orientação sexual, não a uma identidade de gênero.

Criações e devires em filosofias e teatros menores: intercessões teatrais com Gilles Deleuze & Felix Guattari

Auterives Maciel Júnior[*]

Resumo

Este artigo trabalha as criações e os devires em filosofias e teatros menores, através da explicitação de tais procedimentos pela filosofia de Deleuze e Guattari. Assim, ao definirmos as noções de maioria, minoria, criações e devires-minoritários nos dois filósofos, mostraremos tais procedimentos como minoritários e criaremos a oportunidade de lermos tais processos ocorrerem no Teatro de Carmelo Bene, para investigamos no final um possível cotejamento entre estes pensamentos. Ao confirmarmos no final o teatro filosófico minoritário de Deleuze e Guattari, criaremos a ressonância indispensável que dará destaque e originalidade política e ética ao empreendimento construtivo dos dois autores.

Palavras-chave: Criação, minoria, devir-minoritário, teatro – filosófico

Creations and becomings in minor philosophies and theaters: theatrical intercessions with Gilles Deleuze & Felix Guattari

Abstract

This article works on the creations and becomings in minor philosophies and the theaters, through the explanation of such procedures by philosophy of Deleuze and Guattari. This way, when we define the

[*] Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ) e Doutor em Teoria Psicanalítica pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Atualmente trabalha como professor adjunto no Programa de Pós-graduação – Mestrado e Doutorado – em Psicanálise, Saúde e Sociedade da Universidade Veiga de Almeida UVA; e na graduação em psicologia da Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-RIO. É professor colaborador do Programa de Pós-graduação - Mestrado e Doutorado - em Memória: Linguagem e Sociedade da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB) e faz formação na sociedade de psicanálise Iracy Doyle (SPID). Pesquisador FUNADESP.

notions of majority, minority, creations, and minor changes in both philosophers, we will show such procedures as minority and we will create the opportunity to read such procedures in the Theater de Carmelo Bene, to investigate, at the end, a possible comparison between such thoughts. When we conclude in a positive way the minority philosophical theater of Deleuze and Guattari, we will create an indispensable resonance that will give emphasis and political originality and ethics to the constructive enterprise of both authors.

Keywords: Creation; minority; minor-change; philosophical-theater.

Creaciones y devenimientos en filosofías y teatros menores: intercesiones teatrales con Gilles Deleuze y Felix Guattari

Resumen

Este artículo trabaja sobre creaciones y devenires en filosofías y teatros menores, a través de la explicitación de tales procedimientos por parte de la filosofía de Deleuze y Guattari. Así, cuando definimos las nociones de mayoría, minoría, creaciones y devenires minoritarios en los dos filósofos, mostraremos dichos procedimientos como minoritarios y crearemos la oportunidad de leer como tales procesos ocurren en el teatro de Carmelo Bene, para investigarmos al final una posible comparación entre estos dos pensamientos. Confirmando al final el teatro filosófico minoritario de Deleuze y Guattari, crearemos la resonancia indispensable que dará protagonismo y originalidad política y ética a la empresa constructiva de los dos autores.

Palavras claves: Creación; minoria; devenir-minoria; teatro-filosófico.

Introdução

Criações e devires em filosofias e teatros menores é o título escolhido para pensarmos, primeiramente, os atos criadores nestes pensamentos como experimentações que deflagram devires nos seus pensadores. Ao entendermos que tais atos de criações sejam inseparáveis de devires-minoritários, por situarem os seus criadores diante de minorias, propomos o entendimento de tais criações como oriundos de pensamentos minoritários e inatuais. Neste caso, visaremos apresentá-los como criações de pensamentos nômades, menores e teatrais, situando-os

na contrapartida dos pensamentos hegemônicos, majoritários, históricos e teatrais que dominam as instancias representativas dos pensamentos ofertados para uma grande maioria presa a uma ortodoxia tradicional.

Além disso, criações e devires em filosofias e teatros menores intitulam procedimentos dramatizados primeiramente por Gilles Deleuze e Felix Guattari, quando concebem a filosofia como uma criação inatual de conceitos e de devires-minoritários – viabilizando assim uma intercessão com a filosofia de Nietzsche – e, em seguida, um procedimento dramatizado por Gilles Deleuze ao abordar a criação teatral de Carmelo Bene[1] ara situá-la no âmbito de um teatro menor.

Finalmente, tal título visa situar a filosofia de Deleuze – por razões que ainda vamos explicar – como um Teatro filosófico, apresentando sua metodologia ampliada na colaboração estabelecida com Felix Guattari. Neste momento, Michel Foucault – com o comentário constado em um texto intitulado *Theatrum Philosophicum* (Foucault, 1970) - será o intercessor que criará as condições de um teatro filosófico minoritário.

Todavia, para darmos uma direção a esta proposta, começaremos a introdução apresentando, sumariamente, três aspectos das filosofias menores com os dois pensadores, para pensarmos depois não só a intercessão de Deleuze com o teatro menor pela abordagem do procedimento de Carmelo Bene, como também a construção do teatro filosófico minoritário, cuja fundamentação será feita com a colaboração de Michel Foucault

Em primeiro lugar, Deleuze e Guattari dirão que a filosofia é a arte de criar conceitos, estando tais criações situadas entre dois combates. Por um lado, cabem aos filósofos criadores combaterem não só as opiniões – como também uma imagem dogmática do pensamento que se erige em torno destas com procedimentos teatrais e representativos –, por outro, eles combatem o caos, para dele extraírem os componentes indispensáveis dos conceitos criados como acontecimentos. Como combatentes das opiniões. eles se insurgem contra as instâncias majoritárias construídas por pensamentos dogmáticos e morais, como pensadores criadores eles travam contra o caos um combate, para extraírem desta virtualidade evanescente o crivo indispensável para a construção do conceito. Convém acrescentar que é no combate contra o caos – aqui descrito como uma

virtualidade sem consistência – que o crivo do pensamento fará nascer os problemas que se desenvolverão em conceitos[2].

Em segundo lugar, ao retomarmos o termo "Filosofia menor"[3] – já trabalhado por nós em um artigo anterior – mostraremos que as criações que animam os procedimentos teatrais de Gilles Deleuze e Felix Guattari são inseparáveis de um plano traçado ao lado de tais criações e dos devires minoritários que habitarão as suas experimentações. Sendo assim, quando os filósofos criam os seus conceitos, eles traçam o plano que funcionará como a terra dos conceitos Se os conceitos que saltam do caos devem ser prescritos como acontecimentos virtuais, a terra de tais conceitos supõe a traçagem de um ***plano de imanência***, que é uma imagem do pensamento, cujo movimento infinito percorre incessantemente os movimentos diagramáticos da matéria. Dentro desta perspectiva, o plano de imanência deve ser entendido geometricamente ou como o meio indivisível ou como o horizonte absoluto dos conceitos acima apresentados. Como terra, meio e horizonte absoluto ele ganha diversas configurações, mas é na nossa problematização um pensamento do fora que percorre o horizonte das criações, configurando a **Terra nômade** dos apátridas criadores de conceitos.

Finalmente, é preciso que tal meio seja povoado de devires que emerjam das invenções dos pensadores. Se em tal procedimento, o gosto ou a predileção de tais pensadores é descrito como um procedimento nômade ou extemporâneo, talvez seja esta a ocasião para configurarmos os devires que habitam tais criações como inseparáveis de personagens que clamam pela existência de um povo ainda porvir. E aqui os devires minoritários devem ser situados como experimentações de pensadores extemporâneos, isto é, pensadores que criticam o seu tempo para trazerem o novo pela dimensão da criação. Sendo assim, na criação do conceito, a experimentação do pensador faz advir personagens conceituais rigorosamente minoritários, aqui descritos como pensadores que que não só habitam uma criação plasmada no devir, mas inventam nela uma língua nômade para invocar um povo apátrida e irremediavelmente menor.

Ora, com tais descrições preliminares já podemos adiantar que a criação filosófica de tais pensadores além de extemporânea é, igualmente, teatral e menor[4]. Teatral pelo fato de que tais pensadores constroem

no método um agenciamento coletivo de pensadores, em que outros filósofos funcionam como intercessores da construção filosófica. Já teatral e menor porque os seus procedimentos colocam em textos vetorizações minoritárias prioritariamente políticas posicionadas contra a política teatral da representação, cuja ressonância será acentuada pelo cotejamento a filosofia nômade e teatral de Nietzsche.

Claro está que tais características serão devidamente esclarecidas na parte final do nosso trabalho. Todavia, a construção que confere ao artigo uma certa originalidade supõe agora uma abordagem complementar de um pensador de teatro aqui escolhido para o cotejamento de uma outra intercessão. No entanto, para que a apresentação do dramaturgo seja feita, torna-se necessário problematizar, primeiramente, os teatros menores com questões cotejáveis com as considerações que nós fizemos das filosofias

Neste caso, é possível dizer que tais pensadores combatem às suas maneiras os clichês do teatro para construírem as suas obras de artes? Será possível afirmar que nestas artes menores os procedimentos sensíveis inventados pelos teatros supõem planos traçados ao mesmo tempo em que a obra é criada? Por outro lado, podemos afirmar que estas criações artísticas supõem, igualmente, devires dos pensadores inventados pelas criações teatrais? Mas como pensaremos tais planos? E como nomearemos tais devires ?.[5] Diremos, ainda que de uma forma provisória, que os teatros menores não só criam experiencias teatrais minoritárias, como traçam planos de composições teatrais ao mesmo tempo em que inventam devires. Neste caso, as criações e os devires nos teatros menores são procedimentos criadores que devem ser situados na inatualidade de um teatro alocado fora da representação teatral. Neste plano de composição teatral, o teatro menor deve ser traçado fora da dimensão histórica e os seus devires devem ser encenados por problemas que surgem das subtrações dos elementos representativos dos procedimentos tradicionais.

Dito isso, já é possível situar Carmelo Bene pela abordagem de Gilles Deleuze que tecerá, com ele, as amputações plausíveis do seu procedimento criador. Sendo assim, não estaria Carmelo Bene construindo, com as suas subtrações, um pouco de virtualidade para criar o seu teatro menor? E o que seria tal subtração senão a condição da retirada dos

elementos majoritários das peças de Shakespeare, para que determinadas virtualidades venham a ser desenvolvidas e desdobradas, dando um novo curso a sua invenção? Ou seja, Carmelo Bene é um pensador criador que concebe o teatro fora da representação teatral, ao criar um teatro critico, feito para minorias, construído com uma língua menor em um plano de composição animado por elementos não representativos.

Além disso, no horizonte dos possíveis entreaberto pela sua composição teatral, um pensamento estético deve criar as cenas não representativas, no devir cênico de um teatro que plasma a obra em um meio de composição sem início e sem finalidade. Finalmente, como artista do devir, ele cria espaços cênicos para invocar um devir minoritário no teatro, ao amputar os elementos majoritários que vigoram nas representações teatrais. Nesta última inflexão, o plano cênico da composição teatral torna possível a criação de possíveis fora da dimensão sedimentada da história.

Tendo feito tais apresentações, convém sabermos agora como faremos a roteirização de tais minorações. Apresentaremos, primeiramente, pela filosofia de Deleuze e Guattari, um pensamento minoritário – pelas definições das noções de maioria, minoria e devires-minoritários – para explicitarmos as avaliações feitas por eles de um procedimento minoritário e teatral em filosofia e do teatro de Carmelo Bene – analisado e situado especificamente por Gilles Deleuze entre criações minoritárias do teatro. Além disso, os devires minoritários serão conceituados no decorrer desta primeira parte, para que as criações e devires em filosofias e teatros menores condicionem a abordagem de Carmelo Bene e o teatro menor com o qual ele será relacionado na segunda parte. Na terceira parte, confirmaremos a posição minoritária e teatral de Deleuze e Guattari, pela abordagem que eles fazem de procedimentos minoritários. Finalmente, construiremos na conclusão a explicitação do título "criações e devires em filosofias e teatros menores", apresentando a filosofia destes dois pensadores como um teatro filosófico minoritário e nômade, pela transversalidade que iremos traçar.

1 Maioria, minoria e devir-minoritário em Deleuze e Guattari

Para darmos prosseguimento às nossas distinções, convém imediatamente construirmos a seguinte formulação: o que os pensadores entendem pelas noções de maioria, minoria e devir-minoritário? Aqui

a noção de maioria deve ser relacionada à um modelo, isto é, ao metro padrão de uma língua *standard*, língua oficial e majoritária, que se impõe por uma sintaxe construída com constantes universais invariáveis, com uma semântica uniforme e normas rígidas que identificam na linguagem as posições majoritárias daqueles que falam de acordo com as regras da representação. Neste caso, a língua majoritária e a que legitima o poder que alguns exercem sobre aqueles que a eles se encontram subjugados. Além disso, os dois pensadores dirão que nesta situação uma maioria deve sempre se reportar à uma língua dominante, isto é, uma língua oficial que dita as condições da representação em geral. Como língua da representação, ela significa um modelo teatral de pensamento ao qual todos devem estar conformes, mas que, de fato, não representa ninguém.

Por outro lado, encontramos em um meio social, línguas as mais variadas que testemunham pela existência de minorias definidas em oposição ao metro Standard da língua oficial. Aqui, uma minoria se define pela língua à qual um povo se encontra ligado ou pela sua maneira de falar, ou pela sua condição nativa que, na inexistência de um modelo oficial, conferirá a ele a condição de um povo menor. Ou seja, as minorias – embora numerosas – se definem pela inexistência de um modelo, mas nem sempre encontram condições efetivas em um pensamento que as autorizem a se subtraírem da língua dominante

Finalmente, um devir-minoritário é o que acontece quando criadores situados ao lado de minorias, criam um procedimento inatual de conceitos que testemunha pelo devir do experimentador. Além disso, nesta criação conceitual que salta do caos, uma língua estrangeira é inventada por pensadores situados estrategicamente ao lado de minorias, ao mesmo tempo em que devires-minoritários são deflagrados nas suas experimentações. Em filosofias teatrais e inatuais, tais devires minoritários advém como personagens conceituais que invocam, como pensadores, um povo menor para habitar a terra nômade da filosofia situada do lado de fora da representação estatal e teatral. Ou seja, o povo que a filosofia evoca é um povo nômade, prioritariamente apátrida, cuja territorialidade se faz imediatamente sobre a terra dos conceitos, isto é, sobre o horizonte dos devires. Ao pensarmos tal plano de imanência como o horizonte dos devires e dos conceitos criados pelos pensadores nômades, adjetivamos o procedimento apresentado por Deleuze e Guattari como criações minoritárias.

Ora, com tais características retiramos dos filósofos os termos com os quais não só definiremos no final desta parte os seus procedimentos teatrais e minoritários, como também iremos cotejá-los agora com o procedimento filosófico e teatral de Nietzsche e com a criação teatral que Deleuze abordará.

Sendo assim, no âmbito da filosofia, Deleuze e Guattari devem ser situados ao lado de Nietzsche – pensador nômade e inatual que funciona como um precursor do pensamento do Fora. Em um texto intitulado "O Pensamento nômade" (Deleuze, 1973)[6], Deleuze evoca Nietzsche como uma máquina de Guerra que cria conceitos e personagens conceituais, configurando a filosofia como um teatro filosófico crítico e contundente da história. Já em *O Que é a Filosofia?* (Deleuze & Guattari, 1992), os dois pensadores situarão Nietzsche ao lado do devir, ao assinalarem uma vizinhança entre o inatual do primeiro e o devir aqui concebido como uma névoa que circunda a história[7]. Por outro lado, os devires minoritários inseparáveis dos atos de criação fazem valer sua pertinência na escrita minoritária da língua de Nietzsche, cujo aforismo e o poema testemunham pela existência de uma língua menor. Aqui, enquanto máquina de guerra, Nietzsche é o precursor de um pensamento do fora que aciona uma filosofia habitada por um povo nômade que será cotejado com o povo menor descrito nas análises deste artigo

Por outro lado, em "Un Manifeste de moins", Deleuze aborda Carmelo Bene – em um livro intitulado S*uperpositions* (Deleuze & Bene, 1979/1982) – na realidade uma publicação coletiva dos dois autores – para pensar as condições de um Teatro menor pelo procedimento da amputação dos elementos majoritários contidos nas dramatizações de certas peças de Shakespeare Neste caso, a criação de Bene consiste em explorar as virtualidades de uma obra, pela amputação dos elementos majoritários contidos na peça do autor que lhe serve de inspiração. Com tal abordagem, mostraremos o essencial do teatro de Carmelo Bene, colocando ênfases específicas nas construções políticas e minoritárias que fazem valer um teatro de minorias animados por línguas menores e devires dos seus personagens.

Além disso, os termos maioria, minoria e devir-minoritário devem ser encontrados em diversos momentos do *Mil Platôs*, tais como Postulados da Linguística (Deleuze & Guattari, *Mil Platôs*, vol. 2, no platô que

investiga os devires (Deleuze & Guattari, *Mil Platôs*, vol. 4) e os platôs que tratam da Máquina de Guerra e do Aparelho de Captura (Deleuze & Guattari, *Mil Platôs*, vol. 5). Em tais platôs, os Pensadores defendem um uso menor de uma língua, para colocá-la em variação; uma série de devires minoritários, que se iniciam pelo devir intenso culminando naquilo que eles nomearão como devir-imperceptível, uma ciência do fluxo cujo modelo é o devir e um pensamento do fora ou, se quisermos, contra- pensamentos que definem posturas teatrais de pensadores nômades não afeitos com as posturas teatrais de pensadores dogmáticos[8].

Neles, as noções ganham sutilezas políticas que não só realocam as criações acima dentro de uma perspectiva filosófica minoritária, como também situam o devir fora do jogo das imitações e das metáforas. Neste novo contexto, os devires são conceituados como reais, pois não consistem na transformação de um termo em outro, nem tampouco na imitação grosseira de um termo que procura reproduzir aquele que se encontra sendo imitado. Assim, por exemplo, no devir-mulher de um criador a mulher como termo final não existe, mas existe o devir-mulher de relações entre partículas e afetos de feminilidade.

Por outro lado, Deleuze e Guattari dirão que não existe devir-homem – já que homem é uma forma majoritária descrita com categorias universais tais como Macho, Dominador, Heterossexual, Bem-Falante, Europeu e Civilizado –, mas existem devires minoritários do homem. Ora, é aqui que as condições políticas e subversivas de um teatro filosófico minoritário definirão sua vocação. Ao se insurgirem contra os direitos de um humanismo universal, eles propõem os devires moleculares do homem como a condição de subtração que cria o horizonte das relações cinemáticas e dos afetos constituintes de tais devires. E assim constroem uma filosofia dos devires, pensando tais situações em criações artísticas e filosóficas. Ao assinalarem tais devires na instância molecular das criações, eles introduzem a noção para pensarem as experimentações que habitam os pensadores que constroem as diversidades dos planos habitados por tais devires. Trata-se, com muita pertinência, de assinalar o devir na sua instância molecular, ao mostrar que a sua consistência decorre das relações de velocidade e lentidão que entram em uma zona de vizinhança com um determinado devir-minoritário.

Ou seja, os devires não são imitações – pois não devem ser situados no âmbito de um imaginário pautado na matriz de um modelo arquetípico que eles devem imitar – nem tampouco metáforas de símbolos que eles procuram dramatizar. Longe da acepção analógica que vigora nos procedimentos da imitação – analogia de proporção fundada por um arquétipo que inaugura uma série de imitações – e da acepção metafórica pertinente a uma analogia pautada no entendimento – analogia de proporcionalidade que difere os termos comparados para encontrar semelhanças entre funções – os devires moleculares devem se situar no real das relações entre as partículas e dos afetos intensivos que se expressam por intermédio de tais relações. Sendo assim, há em todo devir componentes afetivos, isto é, componentes intensivos que se expressam nas relações descritas acima, assegurando a parte intensiva de toda uma série vetorizada por devires-intensos, devir-mulher, devir-animal, devir-criança e, no horizonte, o devir-minoritário e o devir-imperceptível. Além disso, os devires minoritários encadeiam-se em blocos assimétricos que criam zonas de indistinção ou indiscernibilidade, uma vez que é sempre possível que um devir desencadeie outros devires através de procedimentos moleculares presentes tanto nas filosofias quanto nas artes.[9]

Finalmente, levando em consideração que os traços dos devires já tenham sido conceituados neste início de artigo, explicitaremos os devires em filosofias e teatros menores pela invenção dos personagens conceituais e das figuras estéticas explicitados por Deleuze e Guattari em *O Que é a Filosofia?,* livro no qual os autores vão pensar os devires nas experiências criadoras de conceitos e dos blocos de sensações que apresentaremos na nossa conclusão. É neste intercurso final que a filosofia dos dois autores é estabelecida como um "teatro filosófico minoritário".

Todavia, para o arremate final deste teatro, torna-se necessário agora construir as condições dramatúrgicas de um teatro menor pela abordagem sucinta de Carmelo Bene feita por Gilles Deleuze. A retomada da filosofia menor nesta perspectiva teatral será feita depois da breve apresentação deste homem de teatro e de cinema.

2 O teatro menor de Carmelo Bene e seu intercessor pela leitura de Gilles Deleuze

Em função do espaço aqui reservado para uma justa avaliação de um teatro menor, procuraremos situar a criação de Carmelo Bene ao lado dos

procedimentos minoritários citados acima, retirando o essencial do ensaio complexo de Deleuze, que será cotejado com a sua filosofia. Sendo assim, os elementos que animam o processo de criação e a língua por ele construída – com os seus respectivos devires – ganharão relevo na nossa abordagem.

Como ocorre os procedimentos de criação na obra de Carmelo Bene? Através de peças dramatizadas pela amputação de elementos das obras originais. Mas será que tais amputações vão situar o autor na dimensão de um teatro menor? Sim, se considerarmos o procedimento como um ato político e crítico que amputa justamente os elementos de poder contidos na obra matriz. É assim, por exemplo, que Carmelo Bene aborda Shakespeare. Ao apresentar a sua versão de Romeu e Julieta de Shakespeare, Carmelo Bene amputa Romeu, desenvolvendo criticamente no palco uma outra versão, pela virtualidade contida na peça. Assim, ao matar Romeu, Mercúcio ganha uma extensão que ele não tinha na peça original, ao ter sido assassinado pelo Romeu herói – personagem majoritário e representante do estado no drama original. Em Bene, Mercúcio, além de não morrer, politiza a situação da peça ao dar a ela uma versão minoritária que será encenada no teatro.[10]

Além disso, na reescrita genial de Ricardo III – rei nômade e anárquico que faz exceção nas tragédias tradicionais – ele deixa Ricardo com as mulheres para dar a tragédia um destino minoritário. Aqui, a amputação consiste em subtrair todo o sistema real e principesco, para fazer valer, como pretende Deleuze,

> a reintrodução ou a reinvenção de uma máquina de guerra capaz de destruir o equilíbrio aparente ou a paz do estado. Operando a subtração dos personagens de poder do estado, Carmelo Bene vai dar livre curso a constituição de um homem de guerra em cena, com suas próteses, suas excrescências, suas deformações e suas variações. O homem de guerra sempre foi considerado, nas mitologias, como de origem diferente do homem de estado ou do rei: disforme ou tortuoso, ele vem sempre de outro lugar. Carmelo Bene o faz advir em cena: à medida em que as mulheres em guerra entram e saem, preocupadas com seus filhos que gemem, Ricardo III deverá ir se tornando disforme para divertir as crianças e reter as mães. Ele comporta para si mesmo próteses, a partir dos objetos que tira ao acaso de uma gaveta... Ele se formará, ou melhor, se deformará seguindo uma linha de variação continua. A peça de Carmelo Bene começa por uma belíssima "nota sobre o feminino". (Deleuze, 2010, pp. 30-31)

Ora, nestas duas peças exemplificadas já podemos assinalar o procedimento desse criador de teatro: ele cria o seu teatro, curto, ágil e minoritário pela amputação dos elementos de poder ainda contidos nas peças originais. Por outro lado, em S.A.D.E – ali onde ele faz uma recitação petrificada de textos do marquês – o personagem sádico é reduzido a elementos patéticos de tiques de masturbação – que dá testemunho das insuficiências e das impotências do senhor sádico –; ao mesmo tempo em que o servo masoquista ganha a condição dramática de um personagem que cresce, se metamorfoseia e se experimenta a partir da neutralização do senhor.

Assim, ao descrevermos uma criação minoritária plasmada na amputação dos elementos de poder, mostramos o teatro de Carmelo Bene como um acontecimento que está sendo feito no palco, onde nele o personagem forma uma unidade com o conjunto do agenciamento cênico, ao agenciar cores, luzes, gestos e palavras na encenação de um teatro sem propósitos autorais. Ao recusar o teatro de autor, Carmelo Bene faz advir um agenciamento cênico que conjura a representação teatral, para dar "livre curso a uma outra matéria e a uma outra forma teatrais que não seriam possíveis sem essa subtração" (Deleuze, 2010, p. 33). Sendo assim, são os elementos representativos que serão subtraídos para que uma nova potencialidade do teatro possa advir na dimensão de um teatro menor.

Todavia, tal procedimento deve ser acrescido pela sua condição intempestiva e inatual. Ao forjar meios de subtrair o teatro do escopo da representação, ele evoca uma arte do devir que amputa, igualmente, o início e o fim de um drama, para fazer a peça crescer pelo meio. Neste caso, as minorias em cena devem se apresentar para liberar devires contra a história, vidas contra a cultura e pensamentos minoritários. Ao se insurgir contra o teatro tradicional, Carmelo Bene inventa um teatro de minorias, em que nele as cenas inventadas surgem das virtualidades exploradas no palco no momento da sua dramatização.

Todavia, sendo ele um pensador menor que recusa o domínio da autoria, que plasma o teatro na dimensão de um devir criado pela virtualidade obtida pela subtração, já podemos aqui adiantar a segunda característica da sua invenção: fazer a minoração acontecer no devir que

invade a cena pela criação de um pensamento intempestivo. Mas será que tal procedimento pode ser acrescido pelo advento de uma língua menor e de uma política minoritária? Cremos que sim e agora justificaremos tais elementos na nossa construção.

Neste caso, o procedimento de subtração de Carmelo Bene nos parece exemplar, por três motivos que descreveremos sucintamente. Em primeiro lugar, sua vocação política consiste em retirar da língua e dos gestos todos os elementos representativos dos teatros tradicionais. Assim, ele subtrai não só a história – já que esta é um marcador temporal de poder – como subtrai também a estrutura, ao concebê-la como um marcador sincrônico que faz valer relações invariantes entre os seus termos. Por outro lado, ele amputa o texto que faz advir uma dominação da língua sobre a fala, subtraindo, igualmente, as constantes universais pertencentes a uma língua maior Retira-se, finalmente, os diálogos codificados por certos universais da linguagem, para eliminar todos os elementos de poder que possam subjugar o teatro à instância da representação.

Todavia, convém imediatamente perguntar: o que sobra? Tudo que se edifica quando os elementos majoritários são subtraídos: uma língua intensa, intensamente sonora e gestos de um teatro radicalmente menor. Naquela, os enunciados são isolados para serem pensados em situações distintas, tais como o grito de uma mulher em guerra, de uma criança pequena ou de uma jovem que renasça em uma linha de variação. Neste caso, um enunciado do tipo "Você me causa horror" – que Lady Anne supostamente pronuncia em Ricardo III, nunca será o mesmo caso ele seja evocado nas três situações acima. E muito embora a frase se repita, os enunciados sofrem variações que irão distingui-los nas situações da mulher em guerra, da criança pequena, ou da jovem, estando tais variações tanto nas inflexões sonoras inerentes aos enunciados, quanto nas situações externas nos quais ele é pronunciado.

Ora, ao situar tais enunciados em uma linha de variação contínua – em que os tensores internos e os sentidos precisados pelas situações irão se permutar – ele acaba por colocar a língua e a palavra em uma variação intensiva, em que tais tensores fazem valer uma língua menor, rica em intensidades, em escalas intensivas de subidas e descidas, em que sua operação consistirá em retirar dela todos os elementos estáveis, para

transpô-la no intervalo ou na variante menor. Aqui, quando a língua sofre tal tratamento minoritário, suas inflexões e variações vão permitir, pela operação teatral, que uma diversidade de línguas possa habitar uma mesma língua, tornando possível ao ator gaguejar na língua, para se tornar estrangeiro por este procedimento. A este respeito, Deleuze nos esclarece alguns aspectos deste uso da língua em variação

> ser bilingue, mas em uma mesma língua... Ser um estrangeiro, mas numa mesma língua, numa língua única... ser um estrangeiro, mas em sua própria língua... Gaguejar, mas sendo gago da própria linguagem e não simplesmente da fala. Carmelo Bene acrescenta: falar consigo mesmo no próprio ouvido, mas em pleno mercado, na praça pública. (Deleuze, 2010, p. 44)

Todavia, não devemos entender tal bilinguismo como uma passagem de uma língua à outra, em que a primeira seria menor e a outra maior. Em Carmelo Bene não estamos tratando de uma mistura heterogênea de várias línguas ou dialetos. Trata-se, antes, da operação que faz uma mesma língua chegar a ser bilíngue, por meio de uma heterogeneidade alcançada pela variação. Sendo assim, a língua menor do teatro advém quando a gagueira contamina a língua, fazendo com que todos os elementos da linguagem, sejam fonológicos, sintáticos ou semânticos, entrem no trabalho da variação. Dessa maneira, tais procedimentos já verificados em S.A.D.E e em Ricardo III, já podem ser observados no procedimento da variação contínua que tornam Carmelo Bene um dramaturgo menor que opera na língua uma variação cênica de intensidades.

Da mesma maneira, os gestos dos corpos postos em cena, começam a proliferar quando os movimentos são postos em variedades teatrais. Neste caso, o gesto de Ricardo III não para de abandonar sua posição de equilíbrio, para alcançar um estilo gracioso que se prolifera em um meio cênico. Sendo assim, ao mesmo tempo em que a linguagem é arrastada para fora de um sistema dominante, através de uma gagueira que instaura nela linhas melódicas, as graças dos gestos irão se proliferar, para liberar os atores da dominação de um teatro representativo, onde ali os gestos não param de deslizar, de mudar de altura, de cair para reerguer, formando tonalidades que configuram o corpo na escala da variedade gestual

Logo, uma linha de transformação pode ser contada neste teatro "onde o que conta são as relações de velocidade e lentidão, as modificações dessas relações, enquanto acarretam os gestos e os enunciados segundo coeficientes variáveis". (Deleuze, 2010, p. 50). Neste caso,

> é por aí que a escrita e os gestos de Carmelo Bene são musicais; porque qualquer forma é então deformada pelas modificações de velocidade que fazem com que não se passem duas vezes pelo mesmo gesto ou pela mesma fala sem obter características de tempo. É a fórmula musical da continuidade ou da forma transformável. Os operadores que funcionam no estilo ou na encenação de Carmelo Bene são indicadores de velocidade... (Deleuze, 2010, p. 50).

Que desfazem a forma em proveito da velocidade, subordinando o sujeito à intensidade do afeto, à variação intensiva dos afetos. Por um lado, temos a variação da língua; por outro, a variedade dos gestos. Em ambas, as duas devem ser colocadas uma dentro da outra, de tal maneira que as duas possam se interromper, se cortar e se reerguer.

Enfim, a política de um teatro menor deve advir no momento em que a representação for dele totalmente eliminada. Se ele quer, por um lado, eliminar as constantes ou as invariantes através de uma linguagem e de gestos, por outro, ele procura se insurgir contra os sistemas da representação teatral, procurando amputar tudo o que exerce poder no teatro, tal como o poder daquilo que o teatro representa (o Rei, os Príncipes, os senhores e o sistema), mas também o poder do próprio teatro.

Ao colocar o seu sistema em variação ele cria uma língua menor na linguagem, um personagem menor em cena, através de uma linha de fuga criada pelo teatro. Nestes termos, ele faz – à sua maneira – uma política minoritária funcionar pelas variedades que extrapolam os componentes majoritários do teatro da representação. Para escrevermos detalhes da sua política minoritária, diremos que o procedimento de Carmelo Bene faz surgir no teatro de minorias um devir-minoritário pelos seus gestos criadores. Ou seja, os atos de criações e os devires minoritários no teatro menor de Carmelo Bene testemunham a favor de um teatro filosófico minoritário que deve constar na nossa próxima exposição e, neste caso, resta agora situarmos Deleuze e Guattari no procedimento final.

3 O ato de criação e o devir-minoritário no teatro filosófico minoritário de Deleuze e Guattari

A posição inatual de filósofos que criticam o presente e valorizam o devir pela inovação da criação conceitual, caracterizam as filosofias de Deleuze e Guattari como criações minoritárias. Ao demonstrarmos acima suas predileções por procedimentos minoritários, devemos agora estabelecer as condições reais de um teatro filosófico minoritário, para criarmos o cotejamento com o qual concluiremos nossa argumentação.

Sendo assim, reevocaremos aqui, com algumas modificações, os três critérios principais já apresentados, para explicitarmos as condições de um teatro filosófico menor: **A** – Nele, a criação conceitual supõe um combate contra as opiniões e as políticas noológicas, estatais e teatrais construídas para a fundamentação daquelas; para que do combate contra o caos uma filosofia teatral plasmada no devir torne possível não só a criação de conceitos nômades, como o traçado de um plano de imanência e a invenção de personagens conceituais **B** – há, neste procedimento, um acento posto em uma língua inventada para dramatizar conceitos nômades, que situa a filosofia ao lado dos devires-minoritários de criações teatrais que invocam povos nômades ou raças bastardas irremediavelmente menores; **C** - eles constroem a terra nômade do teatro filosófico com a qual eles a irão habitar com os seus devires imperceptíveis.

A – O combate contra as opiniões deve ser apresentado como uma atitude política de pensadores que criticam as políticas representativas estatais e filosóficas construídas em torno do ideal de uma representação teatral. E embora seja verdadeira a tese de que tal ideal seja sempre configurado por Deleuze no âmbito de uma imagem ortodoxa e dogmática do pensamento, é no âmbito da política que o liame entre a filosofia da representação e o estado vai se configurar. Neste caso, dirão os pensadores no *Mil Platôs*: "haveria portanto uma imagem do pensamento que recobriria todo o pensamento, que constituiria o objeto especial de uma noologia, e que seria como uma forma-estado desenvolvida no pensamento" (Deleuze & Guattari, *Mil Platôs*, Vol. 5, 1997, p. 43). Assim, do Império do pensar verdadeiro – cuja função do mito Platão estabelece nos seus diálogos metafísicos – à república dos espíritos livres –

que constitui uma organização jurídica que funda na Ágora as condições de fato de um logos filosófico – toda uma influência do estado far-se-á notar na imagem clássica do pensamento. Neste caso, do mito das antigas soberanias ao logos inaugurado na cidade estado, vemos filósofos construírem uma imagem do pensamento, pautada em uma república dos espíritos, cujo príncipe representaria a ideia de um ser supremo.

Ora, com tais considerações iniciais, já podemos perceber que o combate contra as opiniões deva ser travado no âmbito de uma política do pensamento que se estabelece contra a imagem dogmática, teatral e estatal. Neste caso, o pensamento defendido pelos pensadores nômades e menores deve ser concebido como uma máquina de guerra que cria os seus conceitos no páthos de um pensamento do fora.

Entretanto, para uma melhor explicitação de tal tese, talvez seja necessária ainda uma consideração complementar do vínculo do pensamento filosófico e o estado dentro da sua perspectiva majoritária. Aqui, os pensadores acrescentarão aos seus comentários, considerações mais extemporâneas sobre tal liame, dizendo que o Imperium do verdadeiro e a República dos espíritos livres não é, com efeito, outra coisa senão a forma estado desenvolvida na esfera do pensamento. Neste caso, o consenso estatal – ideal político tanto da soberania imperial quanto das ditas democracias representativas assentadas em instancia jurídicas – pode se desdobrar no ideal de um teatro representativo plasmado no bom senso e no senso comum – presentes na imagem dogmática da filosofia. Nestes termos, Deleuze e Guattari situarão o liame entre o pensamento e o estado, mostrando como um proporcionará uma vantagem ao outro, e como em ambos – incluindo aí o estado moderno – uma forma universal se imporá através de procedimentos majoritários. Com efeito, dirão os pensadores que, "se para o pensamento é interessante apoiar-se na forma estado, não é menos interessante para o estado dilatar-se no pensamento e dele receber a sanção de sua forma única e universal (Deleuze & Guattari, *Mil Platôs*, Vol. 5, 1997, p. 44). Ou seja, é do estado moderno que o pensamento recebe a sua forma de interioridade, devolvendo a ela uma universalidade ao dizer que "a finalidade da organização mundial é a satisfação dos indivíduos racionais no interior de estados particulares livres" (Deleuze & Guattari, *Mil Platôs*, Vol. 5, 1997, p. 45). Nesta troca entre o Estado e a Razão,

cabe à filosofia representar de direito aquilo que o estado deve realizar de fato. Se na filosofia moderna o teatro da representação faz tudo girar em torno do legislador e do sujeito, isso decorre do fato de que a ambição filosófica não visa outra coisa senão fazer do devir da razão a condição de um estado de fato, entrevisto como um estado justo e universal. Ou seja, dos antigos aos modernos a filosofia atribui a si a tarefa de bendizer os poderes estabelecidos, decalcando suas atividades dos órgãos de poder do estado, ao tornar a representação uma instancia dogmática que legitima os valores estabelecidos em uma determinada sociedade.

Ora, é este liame entre filosofia e estado – tão presentes nas filosofias de Platão, Kant e Hegel – que fazem os pensadores atacarem o ideal da representação em proveito de contra- pensamentos, isto é, pensamentos intempestivos que situam os dois pensadores ao lado de máquinas de guerras filosóficas e teatrais. Nestes contra-pensamentos uma noologia intempestiva se configura através de pensamentos nômades que podem ganhar, igualmente, a cifra da minoração.

> Ora, a noologia entra em choque com contra pensamentos, cujos atos são violentos, cujas aparições são descontinuas, cuja existência através da história é móvel. Talvez o Schopenhauer educador de Nietzsche seja a maior crítica que se tenha feito contra a imagem do pensamento e sua relação com o Estado... Assim, colocar o pensamento em relação com o fora, com as forças do fora, em suma, fazer do pensamento uma máquina de guerra é um empreendimento estranho cujos procedimentos precisos pode-se estudar em Nietzsche... (Deleuze & Guattari, *Mil Platôs*, Vol. 5, 1997, p. 46).

Mas, também, em todos os pensadores que pensam o teatro - tais como Bene – como experimentações que deflagram devires-minoritários os mais diversos – "tornando o pensamento uma tribo" (Deleuze & Guattari, *Mil Platôs*, Vol. 5, 1997, p. 47). Em Bene, por exemplo, é a virtualidade oriunda da subtração dos elementos representativos, que faz o teatro nascer como um empreendimento minoritário povoado de variações linguísticas e de gestos. Todavia, neste contra pensamento do fora, um teatro filosófico minoritário ganha a extensão de um procedimento, onde nele diversos pensadores intercessores são conectados segundo a lógica de uma bricolagem filosófica que coloca no texto toda uma variação criada por um pensamento problemático e criador de conceitos.

É aqui que Nietzsche é evocado como o pensador filósofo do fora, que cria uma filosofia análoga a um teatro filosófico. Com os seus diversos personagens conceituais – tais como Zaratustra e os personagens antipáticos do homem superior – ele não só apresenta devires na sua criação dramática, como faz a filosofia acontecer como um teatro plasmado sobre um devir aqui nomeado pela sua vocação inatual. Além disso, Nietzsche é, tal como Deleuze e Guattari, um pensador nômade que concebe a filosofia na contrapartida da hegemonia dos estados aqui considerados.

Ora, o que aqui mostramos com Nietzsche – acrescentando aos seus comentários exemplos vindos de Carmelo Bene – aplica-se, igualmente, ao teatro filosófico minoritário de Deleuze e Guattari. Ao tomarmos a expressão "teatro filosófico" de um comentário escrito por Michel Foucault sobre Deleuze, intitulado "Theatrum Philosophicum" (Foucault, 1970), fizemos aqui uma dramatização da criação conceitual dos dois autores, para completarmos dois artigos anteriores, em que neles advogávamos a minoração de um pensamento nômade como os traços noológicos destes dois pensadores teatrais. Todavia, convém acrescentar que o drama teatral é conceitual, e os conceitos são dramatizados por personagens conceituais que dramatizam problemas de um pensamento crítico, nômade e irremediavelmente menor.

Neste caso, quando a filosofia combate o caos pelo combate travado contra a ortodoxia moral e estatal construída em torno das opiniões, ela então se torna, na sua noologia, uma filosofia nômade e teatralmente menor. Ao inventar problemas e criar conceitos – aqui entendidos como acontecimentos virtuais consistidos pelos componentes que ele reúne – a filosofia distingue os filósofos nômades como aqueles que não só criticam o seu tempo, como abrem o pensamento para um fora, criando aí a invenção do pensamento que valorize o novo por intermédio de uma filosofia situada ao lado de um devir. Sendo assim, o ato de criação em teatros filosóficos menores se define pelas suas vocações políticas inatuais, através de uma criação conceitual que situe a filosofia como uma máquina de guerra sem interioridade.

É que tais conceitos – aqui tomados como acontecimentos criados pela criação em geral – quando atestam a sua vocação política, tensionarão a filosofia na vetorização de uma máquina de guerra. Neste caso, é possível

ler a filosofia de Deleuze e Guattari como um pensamento nômade que aborda criticamente o aparelho de estado e a sua máquina filosófica representativa, para construir, em contrapartida, a experiencia do fora pela construção de outros conceitos. É assim que entendemos, por exemplo, os conceitos de devir-minoritário, de agenciamento de desejo em sua vertente desterritorializada, de máquina de guerra, de linhas de fuga politicamente criadoras e de línguas estrangeiras traçadas pela necessidade da criação.

De uma outra maneira, os pensadores traçam um plano de imanência situado como a terra nômade da filosofia, ali onde a imanência na sua exterioridade não será compensada por uma territorialidade estatal. Neste caso especifico, pensar a imanência é abolir toda e qualquer referência que possa reportá-la a um sujeito ou a um estado de direito ou de fato, para fazer da imanência uma autoimanência de um pensamento sem referência. Por outro lado, ao advogamos um plano de imanência como horizonte absoluto de tais conceitos, ao colocá-lo na dimensão inatual de um pensamento nômade que percorre os movimentos diagramáticos de uma experiencia do fora, talvez seja a hora de pensar os personagens conceituais inventados nesta dupla ocasião. Mas o que são tais personagens conceituais na criação filosófica?

> são aqueles que operam os movimentos que descrevem o plano de imanência do filósofo e intervém na própria criação dos conceitos... Os personagens conceituais são os heterônimos dos filósofos, e o nome dos filósofos o simples pseudônimo de seus personagens. É o destino do filósofo se transformar em seu ou seus personagens conceituais, ao mesmo tempo em que tais personagens se tornam, eles mesmos, coisa diferente do que são... O personagem conceitual é o devir de uma filosofia (Deleuze & Guattari, 1992, p. 86)

Ou seja, eles são os pensadores que animam o pensamento na criação, tornando o ato de criação inseparável do devir do criador. Neste nível, os conceitos dramatizados por tais personagens conceituais plasmarão a filosofia de Deleuze e Guattari na vocação minoritária de um pensamento construído no horizonte absoluto de um plano de imanência. Cabe lembrar que, desde o método utilizado por Deleuze em *Diferença e Repetição* (1968) e no *Lógica do Sentido* (1969) – livros inaugurais da sua criação conceitual – até o encontro com Felix Guattari – realizado

em quatro livros que os dois autores escreveram juntos –, toda uma dramatização conceitual é posta em andamento através de intercessores que funcionam como peças de um teatro filosófico. Neste caso específico, os personagens conceituais darão andamento a um teatro filosófico minoritário construído na contrapartida de um teatro da representação.

Com isso, justificamos a noologia de uma filosofia teatral menor pela sua predileção por conceitos menores, por um plano de imanência nômade e pela invenção de personagens conceituais, cuja explicitação será devidamente notada na construção teatral da língua. Neste caso, é preciso mostrar que a criação conceitual – que faz apelo a um povo que falta – é inseparável de uma nova língua da filosofia.

B – Ou seja, a filosofia cifra o conceito em uma língua filosófica e cria um vocabulário conceitual com o qual ela dramatizará a sua posição. Sendo ela intempestiva e nômade, é possível lê-la pela sua língua, uma vez que nela sua vocação política já se encontra assinalada. Neste caso, a língua extemporânea dos conceitos filosóficos vai merecer exemplificações enumerativas, cujas nomeações tornem possível uma explicitação do seu vetor. Assim, os conceitos de agenciamentos, devires-minoritários, linhas de fugas, território, terra, desterritorializações absolutas, máquinas de guerra e espaços nômades serão situados na contrapartida dos conceitos de aparelho de captura, aparelhos de estado, significância, subjetivação e ideal da representação.

Nesta trama conceitual um combate vem a se configurar na obra filosófica e uma língua disposta como ferramenta ganha a sua vocação política e criadora. A proposta é configurar a filosofia como um agenciamento do pensamento, que cria as condições reais de uma outra língua, um outro agenciamento de linguagem e uma outra vocação política.

Ora, nesta configuração percebemos que a criação conceitual supõe uma cifra do conceito na ordem de uma língua, estando tal língua encarregada da dupla função de colocar em evidência os mecanismos da captura da vida e as suas engrenagens representativas, colocando, igualmente, os componentes de fuga através de uma língua não ortodoxa que cifra o conceito criado pelo crivo no caos. Como dissemos no item anterior, que o conceito criado neste empreendimento minoritário surge de um pensamento extemporâneo consagrado à experiencia do fora, podemos agora assegurar que a criação do conceito pode ganhar aqui

uma inflexão política. Afinal, criar conceitos é a condição filosófica de criticar o presente e abrir as possibilidades conceituais para o âmbito de um devir traçado por um plano de imanência nômade que será habitado por personagens conceituais que clamam pela existência de um povo. Ou seja, tal empreendimento político é inseparável de um devir-minoritário que vincula a filosofia a um povo que ela não cria, mas pode perfeitamente evocar. Mas qual o povo com o qual uma filosofia nômade e não estatal poderia se vincular? "A raça invocada pela arte ou a filosofia não é a que se pretende pura, mas uma raça oprimida, bastarda, inferior, anárquica, nômade, irremediavelmente menor (Deleuze & Guattari, 1992, p. 141). Neste caso, tanto a arte quanto a filosofia entrarão em um devir minoritário, onde nele o devir do filósofo e do pensador vão se conectar com um povo minoritário, invocado pelas suas criações. Neste teatro filosófico minoritário, um duplo devir pode desencadear na filosofia devires ilimitados situados no lado de fora das representações. Enfim, a filosofia deve criar, nesta ocasião, o devir minoritário de um povo situado fora das representações teatrais majoritária.

C – Ao introduzirmos, assim, o povo nômade pelo viés do teatro filosófico minoritário, é preciso retomarmos ainda alguns aspectos do plano de imanência para singularizá-lo neste empreendimento final. Sendo assim, a imanência absoluta do horizonte de uma filosofia menor, deve se reportar a um plano de pensamento traçado sem a referência a um sujeito ou a um objeto. Por outro lado, ela não deve estar vinculada a uma transcendência estatal ou religiosa, que lhe confira a ilusão de um começo ou de uma finalidade. Finalmente, ela não deve se reportar a um sujeito de enunciação concebido como um cogito da reflexão ou da comunicação. Dessa maneira, trata-se de uma imanência radical de um pensamento nômade, em que nele pensar é traçar o movimento infinito de um horizonte absoluto aqui pensado como a terra dos conceitos.

Ora, pensando a imanência dentro desta perspectiva, Deleuze e Guattari encontrarão em Spinoza o seu expoente o mais radical. Afinal, é dele o mérito de ter pensado um plano de imanência sem referência, ao abolir toda e qualquer transcendência estatal ou religiosa. Além disso, ele não fez a imanência depender de um sujeito ou de um objeto, nem tampouco a concebe como imanência a um termo posto como referente original ou final.

Entretanto, na criação inatual de um pensamento nômade – ou de um teatro filosófico minoritário – é preciso que o pioneirismo de Spinoza seja levado à instancia de um devir ilimitado que trace no seu horizonte a terra nômade da filosofia. Neste caso, há em Deleuze e Guattari uma imobilidade nômade que habita o horizonte ilimitado dos conceitos criados por estrangeiros que habitam a terra nômade da filosofia. Estando tal horizonte situado no lado de fora dos espaços históricos determinados pelas ilusões da representação, nesta imanência nômade – sem referência ou delimitação – as criações conceituais são inseparáveis de um horizonte absoluto de um plano de imanência livre de toda e qualquer ilusão que possa desacelerar o pensamento. Neste caso, pensar a imanência é traçar o plano de um pensamento sem referência que possa suscitar uma ilusão de transcendência.

Além disso, se Deleuze e Guattari criam os conceitos na condição de estrangeiros que habitam uma terra nômade de uma filosofia, é fundamental que este plano seja habitado por personagens conceituais – isto é por devires – que fazem apelo a um povo minoritário. Neste caso, o plano de imanência de um devir ilimitado se constrói na invocação de um povo menor ainda inexistente na história, mas indispensável ao devir da filosofia. Como os pensadores já haviam nos lembrado, seus empreendimentos anteriores, a construção deste plano de exterioridade vai conferir a eles uma posição inatual frente às atualidades históricas. Sendo assim,

> há um plano "melhor", que não entrega a imanência à algo = X, e que não simula mais nada de transcendente?... Ele seria o não pensado no pensamento. É a base de todos os planos, imanente a cada plano pensável que não chega a pensá-lo. É o mais íntimo no pensamento, e todavia o fora absoluto. É um fora mais longínquo que todo um mundo exterior, porque ele é um dentro mais profundo que todo mundo interior; é a imanência, a ida e volta incessante do plano, o movimento infinito. (Deleuze & Guattari, 1992, pp. 78-79).

Neste item final, a imanência retomada como horizonte absoluto dos conceitos se aloca no lado de fora dos espaços sitiados pelo aparelho do estado, através de um pensamento do fora que se impõe na contrapartida das ilusões que possam criar referências no pensamento, capazes de restaurarem

certas transcendências. Assim, torna-se necessário pensar em uma imanência sem sujeito e objeto como referentes e sem compensações estatais, religiosas ou morais. Na terra nômade dos conceitos, fazer a aposta radical no fora é tornar pensável o impensado, através da criação de conceitos menores que clamam pela existência do novo e de um povo porvir.

Resta entendermos por que chamamos tal procedimento de teatral. É que nele um teatro filosófico é posto em andamento, seja através de um conteúdo filosófico – onde os autores denunciam o teatro da representação apresentado pelas filosofias clássicas –, seja através da sua predileção política. Ao dramatizarem os conceitos, criando uma tensão conceitual entre as noções majoritárias e os conceitos minoritários por excelência, Deleuze e Guattari criarão uma tensão teatral entre conceitos, que situarão a filosofia diante de um combate contra a representação. Por outro lado, ao plasmarem o ato de criação na vetorização de um pensamento que faz fugir os poderes estabelecidos, eles tornam possíveis uma teatralização política da filosofia, através da criação de intercessores filósofos que dramatizarão tais conceitos

É o que acontece, por exemplo, nos procedimentos criadores de Gilles Deleuze: tanto em *Diferença Repetição* (Deleuze, 1968), quanto em *Lógica do Sentido* (Deleuze, 1969), percebemos filósofos funcionando como intercessores no texto, ao ponto de erigirem na filosofia todo um teatro filosófico posto a serviço de uma dramatização do pensamento. No primeiro, o conceito puro de diferença será construído na contrapartida das filosofias teatrais representativas – ali onde a diferença em si mesma é banida como algo de irrepresentável, mas retomada na dimensão teatral do Nietzsche intercessor. Já no segundo, Deleuze constrói uma filosofia de superfície invocando pensadores estoicos, Lewis Carol, Leibniz e toda uma lógica do acontecimento dramatizada por diversos filósofos intercessores que construirão pela filosofia de superfície toda uma dramatização do acontecimento posta a serviço da reversão do platonismo. Com tais livros um teatro filosófico é construído através de intercessores que dramatizam ideias e expõem as aventuras de um pensamento não categórico. Como bem observa Michel Foucault, um teatro filosófico

> está presente nos textos de Deleuze, pulando, dançando diante de nós, entre nós: pensamento genital, pensamento intenso, pensamento afirmativo, pensamento a-categórico – todos os rostos que não conhecemos, máscaras que jamais vimos: diferença que nada deixava prever e que, no entanto, faz voltar como máscaras de máscaras Platão, Duns Scot, Spinoza, Leibniz, Kant, todos os filósofos. A Filosofia não como um pensamento, mas como teatro... Teatro em que sob a máscara de Sócrates, subitamente explode o riso do Sofista. (Foucault, 1970, p. 254)

Em que a máscara de Duns Scot será vinculada à de Spinoza e reevocada por Nietzsche na estranha trindade que inaugura a Univocidade do Ser. Além disso, tal teatro pode ser encontrado na reversão do platonismo levada a termo pelos estoicos, mas dramatizada por Nietzsche em seu teatro filosófico plasmado sobre o Devir ilimitado do eterno retorno e da vontade de potência. Em suma, há todo um teatro filosófico introduzido no método com pensadores intercessores que darão os motivos conceituais da sua dramatização filosófica.

Já no encontro com Felix Guattari – encontro de dois pensadores confluentes ou, se quisermos, de dois mundos se expressando pela afinidade dos seus problemas – o teatro se amplia pela transversalidade de uma clínica tecida no agenciamento concreto de pensamentos múltiplos e diversos. Aqui, o teatro filosófico minoritário vai ganhar uma dimensão clínica, consistida por dois pensadores que só conservam os seus nomes próprios para disfarçarem os personagens conceituais que os habitam e os fazem pensar.

Nesta última inflexão, a filosofia se instaura como um teatro clinico, político e, decididamente, menor. Como bem observam os seus pensadores, comentando o início das duas colaborações

> Escrevemos o Anti-Édipo a dois. Como cada um de nós era vários, já era muita gente. Utilizamos tudo o que nos aproximava, o mais próximo e o mais distante. Distribuímos hábeis pseudônimos para dissimular. Por que preservamos nossos nomes? Por hábito, exclusivamente, por hábito. Para passarmos desapercebidos. Para tornar imperceptível, não a nós mesmos, mas o que nos faz agir, experimentar ou pensar... Não chegar ao ponto em que não se diz mais eu, mas ao ponto em que já não tem qualquer importância dizer ou não dizer eu. Não somos mais nós mesmos. Cada um reconhecerá os seus. Fomos ajudados, aspirados, multiplicados. (Deleuze & Guattari, *Mil Platôs*, vol. 1, 1995, p. 17).

4 Conclusão: criações e devires em filosofias e teatros menores

Se a filosofia menor já foi apresentada em um artigo anterior – intitulado "Filosofia menor: a língua inatual dos conceitos" – e o pensamento nômade já foi abordado em inflexões anteriores – agora eles são retomados para ganharem inflexões teatrais. Desta maneira, a imagem dogmática foi relacionada a uma filosofia teatral da representação, da mesma maneira que o pensamento menor foi apresentado como um teatro filosófico de problemas e conceitos não representativos. Nesta última apresentação, uma intercessão com Nietzsche tornou-se possível, estando um teatro filosófico esboçado na dimensão das criações conceituais e dos devires minoritários.

Por outro lado, o teatro menor de Carmelo Bene – abordado por Gilles Deleuze no seu célebre *Manifesto de Menos* – configurou o nosso procedimento no âmbito de uma teatralização do pensamento, com intercessões cotejáveis com o teatro de Deleuze, através de criações e devires minoritários encontráveis nos seus procedimentos.

Sendo assim, criações e devires em filosofias e teatros menores não teve outro propósito senão o de situar tais pensamentos na transversalidade de empreendimentos políticos que colocassem os pensadores menores em uma zona de indistinção, onde, nela, conceitos e dramatizações tornassem possível uma vetorização intempestiva que incluísse no presente as condições de fuga das representações teatrais, tanto pelo advento da criação filosófica quanto pelo teatro abordado nessas novas intercessões.

Uma vetorização transversal foi alcançada pela admissão de que as criações e os devires que animam tais pensamentos, possam coabitar uma política de minorias que explorem os espaços ainda não capturados pelo aparelho de estado. Notadamente, tais autores precisaram tais fugas em seus empreendimentos, mas mostraram as condições políticas de tais atitudes, ao dizerem, por exemplo, que uma contestação eficaz não pode ser levada ao limite sem uma criação capaz de desestabilizar o presente pela evocação de um devir. Por outro lado, é possível mudar o presente sem um pensamento que torne possível uma outra maneira de viver? Como trazer pelas filosofias teatrais e pelo teatro problemático as condições de um devir-minoritário de uma provável minoria? E como traçar a fuga diante do impossível, ao criar um possível no devir- imperceptível?

Ora, ao falarmos aqui de pensamentos criadores – situando-os no âmbito de criações menores – tivemos, nas duas ocasiões, o cuidado de definir o menor pela sua vocação nômade, pela sua atitude intempestiva e pela política que aqui se ensejaram nas duas criações encenadas. De alguma maneira, buscamos tal cotejamento orientados pelos dois filósofos que dramatizaram conceitos teatrais de um outro pensador e pelo filósofo, que ao abordar o dramaturgo, inseriu os seus procedimentos no intercurso da nossa abordagem. Mostramos, por um lado, as vocações políticas do Teatro de Carmelo Bene – pela abordagem criteriosa de Gilles Deleuze – e procuramos situar, por outro, os dois pensadores no âmago da atitude assumida através das suas próprias abordagens. Assim, nos pareceu pertinente situar Deluze e Guattari como filósofos grandiosos que pensam a minoração como uma via de fuga traçada por uma prática de liberdade. Ao entendermos que tais fugas se traçam nos caminhos criados pelas criações do pensamento, propusemos que os pensamentos menores fossem talhados no limiar da nossa sociedade, para que pusessem em movimento todo um campo social disposto a fazer fugir os movimentos autoritários e arrogantes que ainda habitam a sociedade, através da criação dos novos modos de viver

No decorrer das duas exposições, tivemos o cuidado de ensejar as repetições que alinhavassem a coerência do nosso artigo, mas fizemos – com brevidade assumida – uma exposição estratégica da tática da minoração. Agora, para reunir na finalização a intercessão que no início deflagrou as duas exposições, torna-se pertinente perguntar: o que une estes dois procedimentos minoritários? Uma diagonal traçada que torne possível os processos minoritários que devem ser desencadeados pelos pensamentos que questionam elementos reacionários ainda existentes na nossa sociedade. Que haja neles uma ênfase dada no protesto e no combate aos poderes estabelecidos, isto decorre do fato de que nos procedimentos menores a crítica deva sempre ser associada a criação de uma nova maneira de viver. Ou seja, há, em tais minorações, uma invenção de minorias que enxergam no presente as condições noológicas de uma possível saúde. Trabalhá-las na explicitação de duas políticas filosóficas e teatrais foi a tarefa que aqui nos motivou. Finalmente, é preciso acrescentar que as criações e os devires nos pensamentos menores

são atitudes políticas que apostam no novo e no lado de fora ainda não capturado pela soberania da máquina estatal.

O avanço em relação aos artigos anteriores, consistiu na abordagem do teatro de Carmelo Bene. Com ela, propusemos um teatro filosófico construído por personagens conceituais e situado fora das ambientações tradicionais dos dramas representativos. Ao citarmos, na primeira parte do artigo, as predileções dos dois autores, procuramos configurar um motivo que justificasse a retomada das adjetivações anteriores, para a implementação neste novo contexto de um teatro filosófico minoritário. E a ocasião surgiu pela inspiração doada por Michel Foucault. Ao ter escrito o célebre texto – "Theatrum philosophicum" – em que nele dramatiza os conceitos de Gilles Deleuze como uma tentativa de colocar na filosofia todo um drama de ideias que ilustre sua vocação política e revolucionária, ele ofertou a ocasião de uma nova dramatização teatral, cuja sutileza deve constar no parágrafo final deste artigo.

Sendo assim, as criações e os devires em filosofias e teatros menores se conjugaram no plural, pelas capacidades que tais autores tiveram de operarem transversalidades políticas, que retiraram seus procedimentos da legitimação dos valores estabelecidos, para criarem o drama das ideias capazes de forçar o pensamento na dramatização de uma outra maneira de viver. No intercurso dos dois procedimentos, algumas repetições se tornaram inevitáveis, para que as diferenças ensaiadas nos textos anteriores pudessem ser ampliadas nesta nova dramatização. Finalmente, o título ensejou a dramatização de um pensamento porvir, pela nova intercessão agora alcançada entre a filosofia e o teatro. Claro está, assim esperamos, que a função destes teatros seja forçar o pensamento a pensar no porvir das suas respectivas criações.

Referências

Bene, C. (1977). José Guinot et le Centre International de dramaturgie ont fait connaitre l'oeuvre de C. B. en France, on lui consacré um cahier, comportant la pièce S. A. D. E, des textes de C. B. et une *Bibliographie Générale*; Carmelo Bene, dramaturgie.

Dans XX Siècle, (50), on trouvera une belle analise du Théâtre et du cinema de Carmelo Bene, par Jean-Paul Manganaro.

Bene, C. (1977) a présenté à Paris Roméo et Juliette et S. A. D. E., *Festival d'Automne,* opéra comique.

Bene, C. (1978). Richard III. In Bene, C., & Deleuze, G. *Superpositions*. Paris: Les Éditions de Minuit.

Deleuze, G. (2006). *Diferença e Repetição*. São Paulo: Graal.

Deleuze, G. (2006). *Lógica do Sentido*. São Paulo: Perspectiva.

Deleuze, G. (1978). Un Manifeste de Moins In Bene, C., & Deleuze, G. *Superpositions*. Paris: Les Éditions de Minuit.

Deleuze, G. (2010). Um Manifesto de Menos. In Deleuze, G. *Sobre o Teatro – Um manifesto de menos – O Esgotado*. Rio de Janeiro: Zahar.

Deleuze, G. (1973/2006). Pensamento Nômade. In *A Ilha Deserta*. São Paulo: Ed. Iluminuras.

Deleuze, G., & Guattari, F. (1995). Rizoma. In *Mil Platôs*. (vol. 1). São Paulo: Ed. 34.Deleuze, G., & Guattari, F. (1995). Postulados da Linguística. In *Mil Platôs*. (vol. 2). São Paulo: Ed. 34.

Deleuze, G., & Guattari, F. (1997). 10-1730 - Devir -Intenso, Devir-Animal, Devir- Imperceptível… In *Mil Platôs*. (vol. 4). São Paulo: Ed. 34.

Deleuze, G., & Guattari, F. (1997). Tratado de Nomadologia – A Máquina de Guerra. In *Mil Platôs*. (vol. 5). São Paulo: Ed. 34.

Deleuze, G., & Guattari, F. (1997). Aparelho de Captura. In *Mil Platôs*. (vol. 5). São Paulo: Ed. 34.

Deleuze, G., & Guattari, F. (1992). *O que é a Filosofia?* São Paulo: Ed. 34.

Foucault, M. (2005). Theatrum Philosophicum 1970 – Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento In *Ditos e Escritos*. (vol. II). Rio de Janeiro: Forense Universitária.

Notas

[1] Carmelo Bene – (1937-2002) foi um dramaturgo, ator, encenador e cineasta nascido em Campi Salentina. Neste artigo, ele será trabalhado mais como dramaturgo por Gilles Deleuze a partir do ensaio "Manifesto de Menos". Com tal abordagem, situaremos o seu teatro como um procedimento minoritário, para cotejá-lo com os teatros menores que abordaremos ao longo do texto.

[2] Sobre o combate contra o caos e o crivo de onde saem os conceitos indicamos a leitura da conclusão intitulada "Do caos ao cérebro", que se encontra no livro *O que é a filosofia?,* escrito pela dupla em 1991. Aqui, utilizaremos este livro ao longo da nossa introdução para explicitarmos as noções de conceitos, o plano de imanência e os devires descritos pelos personagens conceituais que apresentaremos no decorrer deste artigo. Dessa maneira, acreditamos que a leitura deste livro seja fundamental para uma criteriosa abordagem da filosofia destes dois pensadores.

[3] Filosofia Menor – A Língua inatual dos conceitos é um artigo já publicado – escrito em colaboração com Mario Bruno - cuja expressão é retomada com uma outra inflexão: agora, a intenção consiste em configurar a filosofia dos dois autores como um teatro filosófico.

[4] A característica teatral desta filosofia é o componente conceitual que marca a distinção deste texto, justificando a repetição dos procedimentos minoritários. Mostraremos, ao longo do artigo, como é possível apresentar tal filosofia como um teatro filosófico

[5] Tais devires e tais criações devem ser encontrados no livro *O que é a filosofia?,* principalmente no capítulo intitulado "Percepto, Afeto e Conceito". Neste texto, Deleuze e Guattari situarão a filosofia ao lado das artes, colocando-as como pensamentos também criadores.

[6] A abordagem de Nietzsche que consta em "O Pensamento nômade" será aqui dramatizada livremente pela necessidade de contextualização do autor. Todavia, para um esclarecimento da situação de Nietzsche como um filósofo nômade sugerimos a leitura do texto "O pensamento nômade" (1973). In *A Ilha Deserta*. São Paulo: Iluminuras, pp. 319-330.

[7] Trata-se do exemplo IX que consta no final do capítulo geofilosofia do livro *O que é a filosofia?* (1992) Nele, Deleuze e Guattari analisam o devir, situando Nietzsche, Péguy e Foucault como pensadores extemporâneos. Cf. pp. 144 -146.

[8] Relembramos tal seriação para vinculá-la agora a uma nova dramatização: aqui tais termos devem situar dois pensamentos teatrais em dissenso, em que o dogma da representação será combatido por um pensamento lúdico e teatral que prima pela invenção do novo e do devir.

[9] Aqui, o platô principal é aquele que trata do devir- intenso, devir -animais, devir-imperceptível. Vol. 4 da edição adotada neste artigo. As definições aqui adotadas se encontram ao longo das páginas que os autores relembram Spinoza – pp. 39-47; e nas trinta páginas iniciais encontraremos, igualmente, a apresentação do devir enquanto real.

[10] O texto "Um manifesto de menos" é aqui trabalhado em diversas situações. Na verdade, é a abordagem de Deleuze como intercessor que irá nos interessar, muito embora a condição minoritária de Carmelo Bene possa ser verificada no texto Ricardo III, aqui inserido na nossa bibliografia, e nas peças Romeo e Giulietta e S.A.D.E, cuja referência o leitor irá encontrar no final do artigo.

Exu e a psicanálise: da culpa à ilusão

Thais Klein[*]

Resumo

Muito embora psicanálise e religião não se confundam, o pensamento religioso perpassa boa parte da obra freudiana. Trata-se, no entanto, de uma concepção religiosa que tem como centralidade a culpa, uma vez que se articula ao paradigma neurótico e à morte do pai, sendo considerada como uma ilusão análoga à fantasia neurótica. Assim como outras configurações subjetivas provocam a psicanálise na contemporaneidade, as religiões de matriz africana, tal como o candomblé, também provocam a psicanálise e a experiência analítica, posto que se distanciam da centralidade da culpa. O objetivo do artigo consiste em abrir os caminhos para uma discussão ainda incipiente entre a psicanálise e o candomblé e, para tal, parte da figura de Exu, mais especificamente assinalando o lugar plural da corporeidade e das fronteiras com o mundo. Por fim, em diálogo com algumas considerações de Winnicott, a ilusão é tomada não como análoga à fantasia neurótica, mas como um campo de potencialidades que comportam a atualização do passado, do presente e do futuro e a corporeidade. Delineiam-se, a partir dessas considerações, alguns questionamentos que o candomblé implica para a própria experiência analítica.

Palavras-chave: Candomblé; Psicanálise; Religião; Culpa; Corpo.

Exu and psychoanalysis: from guilt to illusion

Abstract

Although psychoanalysis and religion are not confounded, religious thought permeates much of Freud's work. It is, however, a religious conception that has as centrality guilt, since it is articulated with the neurotic paradigm and death of the father, being considered as an illusion analogous to neurotic fantasy. Just

[*] Psicanalista, doutora em Teoria Psicanalítica (PPGTP-UFRJ), doutora em Saúde Coletiva (IMS-UERJ), membro do Núcleo de Estudos em Psicanálise e Clínica da Contemporaneidade (NEPECC-IPUB-UFRJ), membro do Grupo Brasileiro de Pesquisas Sandor Ferenczi e professora adjunta do departamento de psicologia da Universidade Federal Fluminense (polo Rio das Ostras).

as other subjective configurations provoke psychoanalysis in contemporary times, religions of African matrix, such as candomblé, also provoke psychoanalysis and analytical experience, since they distance themselves from the centrality of guilt. The aim of this article is to open the paths to a still incipient discussion between psychoanalysis and candomblé and, to this end, part of the figure of Exu, more specifically, pointing out the plural place of corporeity and borders with the world. Finally, in dialogue with some of Winnicott's considerations, the illusion is taken not as analogous to neurotic fantasy, but as a field of potentialities that involve the updating of the past, present, and future and corporeity. From these considerations, some questions that candomblé implies for the analytical experience itself are outlined.

Keywords: Candomblé; Psychoanalysis; Religion; Guilt; Body.

Exu y el psicoanálisis: de la culpa a la ilusión

Resumen

Aunque el psicoanálisis y la religión no están confundidos, el pensamiento religioso impregna gran parte de la obra de Freud. Es, sin embargo, una concepción religiosa que tiene como centralidad la culpa, ya que se articula con el paradigma neurótico y la muerte del padre, siendo considerada como una ilusión análoga a la fantasía neurótica. Así como otras configuraciones subjetivas provocan el psicoanálisis en los tiempos contemporáneos, las religiones de matriz africana, como el candomblé, también provocan el psicoanálisis y la experiencia analítica, ya que se distancian de la centralidad de la culpa. El objetivo de este artículo es abrir los caminos a una discusión aún incipiente entre psicoanálisis y candomblé y, para ello, formar parte de la figura de Exu, más concretamente, señalando el lugar plural de corporeidad y fronteras con el mundo. Finalmente, en diálogo con algunas de las consideraciones de Winnicott, la ilusión no se toma como análoga a la fantasía neurótica, sino como un campo de potencialidades que implican la actualización del pasado, presente y futuro y la corporeidad. A partir de estas consideraciones, se esbozan algunas preguntas que el candomblé implica para la propia experiencia analítica.

Palabras claves: Candomblé; Psicoanálisis; Religión; Culpa; Cuerpo.

A música é a língua materna de Deus.
Aliás foi isso que nem católicos nem
protestantes entenderam, que em África os
deuses dançam.
E todos cometeram o mesmo erro:

proibiram os tambores.
Na verdade, se não nos deixassem tocar
os batuques, nós, os pretos, faríamos do
corpo um tambor.
Ou mais grave ainda, percutiríamos com
os pés sobre a superfície da terra e assim
abrir-se iriam brechas no mundo inteiro
(Mia Couto – *Sombras da água*)

Como é sabido, Freud não era um homem religioso, muito embora a temática da religião perpasse toda sua obra. Mesmo declaradamente ateu, a tradição judaica (e o pensamento cristão) marcam tanto sua trajetória pessoal, quanto a própria psicanálise. Por outro lado, nota-se uma constante preocupação de que a psicanálise não seja considerada uma ciência judaica, fato que compõe uma das razões pelas quais Freud recebeu com entusiasmo Jung e Oskar Pfister, por exemplo, ambos cristãos protestantes (Gay, 1992). A importância de demarcar uma diferença entre o pensamento religioso e a psicanálise é de fato um ponto central da interseção entre estes dois campos. Por outro lado, o pensamento religioso serviu como ponto nodal da metapsicologia freudiana, sendo simultaneamente um provocador de questionamentos e um interlocutor importante – religião e psicanálise caminham lado a lado. Ora, seguindo as indicações de Dalgalarrondo (2008), estudar, refletir e escrever sobre religião é trabalhar sobre o mesmo material de que ela é feita, a saber: da experiência humana nos seus limites e possibilidades.

Seria muito simples demarcarmos nossas diferenças em relação ao pensamento religioso e nos voltarmos para as cátedras, comungando com os nossos acerca da superioridade do pensamento analítico, enquanto as igrejas neopentecostais conversam com as massas e prometem o fim do sofrimento. Talvez, ao sustentarmos essa perspectiva, não estejamos suficientemente atentos ao que Lacan alertou como o triunfo da religião; nas palavras do psicanalista francês: "[a religião] não triunfará apenas sobre a psicanálise, triunfará sobre muitas outras coisas. É inclusive impossível imaginar quão poderosa é a religião" (Lacan, 2005, p. 65). Em meio ao horizonte complexo ocupado pela religião nos dias de hoje, mais especificamente, refiro-me ao

contexto de articulação ao campo político no Brasil, não há escolha para a psicanálise: se o psicanalista deve alcançar o horizonte de seu tempo, o pensamento religioso é um assunto do qual devemos tratar.

Ora, a religião consiste em uma temática central na obra freudiana, destacando-se em textos como *Totem e tabu* (Freud, 1913/2012), *O mal-estar na civilização* (Freud, 1930/1974), *Moisés e o monoteísmo* (Freud, 1939/1990) e, principalmente, *Futuro de uma ilusão* (Freud, 1927/1996). Marcado por um ímpeto cientificista, a religião, neste último livro, é concebida como uma ilusão, porque provê o humano com um instrumento que o protege narcisicamente contra o estado de desamparo (Costa, 1989). Trata-se de uma espécie de neurose universal – a ilusão se aproxima da estrutura de uma fantasia. A analogia com a neurose, cerne do argumento em *Totem e Tabu* (Freud, 1913/2012), implica na ideia do assassinato do pai como origem e no estabelecimento das proibições morais como contrapartida: culpa, religião e neurose andam juntas. Ora, diante desse preâmbulo, fica evidente uma estreita ligação entre a discussão de Freud e a religião monoteísta, que muito embora tenha suas origens em outro contexto, como bem assevera Freud (1939/1990), marca a tradição europeia nos últimos séculos. Mas seria possível tomar as diferentes formas de pensamento religioso dessa mesma perspectiva? Qual tipo de religião poderia triunfar (ou já triunfou) e o que esse triunfo tem a ver com relações de poder e discriminação?

Tomar a questão da religião na psicanálise como partindo exclusivamente das religiões monoteístas, e sua consequente analogia à neurose e à culpa, ignora uma série de outras formas de pensamento religioso. Conforme assinala Dalgalarrondo (2008), a ascensão do cristianismo como uma religião dita universal camufla sua codificação a um tempo e lugar determinado, bem como o pano de fundo colonialista e racista. Determinado uso da religião cristã, nesse contexto, consistiu em uma arma central para a discriminação e opressão de outras formas de experiências religiosas como aquelas já presentes no território brasileiro e/ou vindas de diferentes lugares da África que constituíram as religiões de matriz afro-brasileiras. Não estaríamos, ao encerrar a articulação entre a religião e a psicanálise à dimensão monoteísta, ao paradigma neurótico e à culpa, colaborando para uma perspectiva colonialista e racista? E se Freud

tivesse conhecido o candomblé? Ora, se é tão evidente que configurações subjetivas distintas da neurose provocam a psicanálise nos dias de hoje, em que as religiões de matriz afro-brasileiras, que, conforme veremos adiante, se distanciam da centralidade fornecida à culpa, provocam a psicanálise e nos ajudam a pensar a experiência analítica?

Diante desse preâmbulo, o objetivo desse artigo consiste em abrir os caminhos para uma discussão ainda incipiente entre a psicanálise e o candomblé[1]. Trata-se de uma dobra política e epistemológica, posto que deixa entrever as provocações que determinado pensamento religioso, subalternizado, coloca à experiência analítica. As encruzilhadas são vastas, mas para abrir os caminhos é preciso invocar Exu – é ele que permite passagens, inclusive entre mundos e universos, por isso, é chamado sempre no início de qualquer ritual como garantia de que todos os caminhos estarão abertos.

Enquanto mensageiro, Exu comporta uma espécie de comunicabilidade entre os orixás e os humanos e, como tal, recebe os tributos iniciais de todos os rituais– o padê. Exu come primeiro. Ora, é muito comum, partindo do ponto de vista monoteísta e maniqueísta, associar Exu erroneamente à figura do diabo cristão e ao mau – a culpa e a moralidade são a chave desta leitura. Ao remetê-lo a uma força que atualiza a potencialidade do futuro, mas que é mediadora entre passado e presente, entre ancestralidade e descendência, entre sagrado e profano, entre divino e humano, Exu não comporta um aspecto dicotômico, mas plural e paradoxal. Exu habita o reino do entre. Partindo dessa figura, a articulação entre culpa e pensamento religioso será interpolada, abrindo espaço para pensarmos a ilusão, não como análoga à fantasia neurótica, mas como um campo de potencialidades que comportam a atualização do passado, do presente e do futuro e a corporeidade – deixando entrever algumas provocações para a própria experiência analítica. Antes, no entanto, faremos um breve passeio pela discussão em torno da religião na obra freudiana, principalmente no que concerne a sua articulação à neurose e à culpa.

Religião, neurose e culpa

Desde o primeiro estudo publicado especificamente sobre a religião, *Atos obsessivos e práticas religiosas* (Freud, 1907/1996), Freud sustenta semelhanças entre sintomas obsessivos e práticas de rituais religiosos.

Trata-se de conceber a neurose obsessiva como um contraponto patológico da formação da religião, considerando, dessa forma, a religiosidade uma neurose individual e a religião como uma neurose coletiva, universal (Freud, 1907/1996). A articulação entre o pensamento religioso e a neurose prossegue ao longo de toda a obra, enfatizando seja a dimensão da ilusão, tal como na fantasia neurótica (Freud, 1927/1996), seja deixando entrever a centralidade da culpa como contrapartida de sustentação da dimensão da cultura (Freud, 1930/1974). Essa perspectiva fica bastante evidente quando levamos em consideração que a maior parte da concepção freudiana sobre a dimensão psicogenética da religião se fundamenta, como veremos mais adiante, no complexo paterno, mesmo núcleo das neuroses.

Conforme aponta Garcia (2007), a noção de ilusão em Freud, utilizada para circunscrever o fenômeno religioso, é marcada pelo paradigma neurótico, posto que se articula à realização de desejo. Nesse sentido, as formações ilusórias podem ser compreendidas como análogas ao modelo do sonho como realização de desejo, tal como circunscrito em *Interpretação dos sonhos* (Freud, 1900/1996). A religião, bem como os sintomas e fantasias neuróticos, seria uma tentativa substituta de realização de desejo principalmente devido ao recalque decorrente da culpa da morte do pai e, mais à frente, estaria articulada ao desamparo fundamental. Marcado pela sua época, é possível interpretar dessa discussão que, para Freud, a religião refletiria um estágio da evolução da humanidade onde a supremacia da ciência ainda não teria se estabelecido.

Freud sempre hesitou durante todo o seu percurso entre uma concepção racionalista e intelectualista da cultura e uma concepção que vê o social como produzido por conflitos dilacerantes e inconciliáveis de interesses irracionais e inconscientes (Costa, 1989). Muito embora a problemática da religião se situe sobretudo no contexto desta segunda perspectiva, observa-se certo tom de lamentação. A impressão é de que há frequentemente uma espécie de ideal de que a sociedade fosse formada por homens de razão, e não homens de ilusão. Nesse sentido, Freud parece se associar ao projeto moderno em sua pretensão de organizar o mundo de maneira ontológica a partir de categorias homogêneas inseparáveis. A contraposição entre natureza e cultura é acompanhada da distinção entre sagrado e profano – o abandono da religião corresponde a um processo de

crescimento do pensamento científico. A dimensão de ilusão da religião ficaria evidente quando circunscrita como uma concepção errônea sobre a natureza. Por isso, Freud só considerava uma saída ilusória interessante, ou quiçá normal: aquela representada pela arte, mais especificamente, a arte erudita; "uma arte, em suma, escrava da razão" (Costa, 1989, p. 75).

Nesse contexto, determinada interpretação do texto *Totem e Tabu* (Freud, 1913/2012), que o considera com o objetivo de criar uma teoria psicanalítica da gênese do social, acaba por sustentar uma separação radical entre natureza e cultura. Dessa perspectiva, o texto articularia a gênese do social à culpa decorrente do assassinato do pai primevo, tornando "primitivo" aquilo que o antecede – a religião seria, então, um produto da civilização. Isso, porque neste texto, Freud discorre sobre o horror ao incesto principalmente entre os aborígenes australianos, mas que seria verificável em todas as sociedades, chegando à formulação de que o tabu resulta de uma proibição ancestral, imposta sobre os indivíduos e consagrada aos desejos e impulsos fundamentais do ser humano. Nesse sentido, o totem, mais especificamente, o animal totêmico, é um substituto do pai assassinado pelos irmãos na horda primeva. Esse assassinato fundante é celebrado com um banquete no qual o totem é devorado – o impulso homicida é, assim, sobreposto pela culpa reforçada por atos, crenças e rituais reparatórios (religiosos e análogos ao pensamento obsessivo). Para Freud, "Deus, no fundo, nada mais é que um pai elevado" (Freud, 1913/2012, p. 145).

Nesse sentido, *Totem e Tabu* (Freud, 1913/2012) é o texto freudiano que melhor representa a problemática da religião de acordo com o modelo da neurose, muito embora essa analogia se repita ao longo da obra, principalmente no que concerne à relação entre a fantasia neurótica e a ilusão. Em *Reflexões para os tempos de Guerra e Morte* (Freud, 1915/1974), a ilusão começa a ser delineada não apenas como realização de desejo, mas como uma tentativa de dar um destino para uma dimensão indomável ligada ao desamparo – a guerra é uma avalanche brutal sobre as nossas ilusões. É, no entanto, em *O Futuro de uma Ilusão* (1927/1996), que a ilusão será mais bem articulada à figura do pai idealizado e seu estatuto próximo à fantasia neurótica, não oposta à realidade, será evidenciado. Diferentemente de *Totem e Tabu* (Freud, 1913/2012), no texto de 1927,

Freud não aborda a questão da gênese religiosa, mas a forma como o homem entende e se relaciona com o pensamento religioso. O encargo cobrado pela renúncia pulsional, necessária ao estabelecimento da civilização, exige que sejam oferecidas recompensas. Dentre elas, Freud (1927/1996) menciona os ideais culturais, a arte e as crenças religiosas, que têm como função: "exorcizar os terrores da natureza, reconciliar os homens com a crueldade do Destino, particularmente a que é demonstrada na morte, e compensá-los pelos sofrimentos e privações que uma vida civilizada em comum lhes impôs" (Freud 1927/1996, p. 27). As ilusões seriam a contrapartida necessária das privações, posto que na esteira dos interesses da civilização, elas consistem na possibilidade substituta de realização de desejo – função equivalente aos sintomas, sonhos e fantasias na neurose.

A prova de que a temática da religião atravessa praticamente toda a obra freudiana é que o último texto dedicado a esta questão foi publicado no mesmo ano de sua morte. Seguindo as indicações de Mezan (2006), a novidade deste texto em relação ao de 1913 reside na discussão da consequência da religião monoteísta, de sua perspectiva, uma espécie de evolução religiosa devido à espiritualização da ideia de deus. É interessante notar, por outro lado, que o texto não cede à tradição ou a jogos políticos – Freud está disposto a discutir a religião fora dos acordos institucionais, principalmente da Igreja Católica, mesmo em um contexto no qual a proteção desta última, dominante no governo austríaco, é decisiva para sua permanência em Viena às vésperas da invasão da Alemanha nazista. O texto foi escrito em três tempos: os dois primeiros ensaios foram redigidos no verão de 1934, com o título previsto de "O homem Moisés, um romance histórico"; já o terceiro, foi lido por Anna Freud no Congresso Internacional de Paris em agosto de 1938. Freud não se deixa levar por conveniências – afirma que a psicanálise, em busca da verdade, deve se distinguir das ilusões presentes tanto nas fantasias neuróticas quanto no pensamento religioso. A possibilidade de fazer uma distinção entre a ilusão religiosa e a psicanálise, ancora-se sobretudo no paradigma neurótico, na medida em que a psicanálise deve entrever o atravessamento da fantasia neurótica, isto é, ela não pode se aliar às ilusões, ela não é uma *Weltanschauung*.

Freud (1939/1990) sustenta a tese de que o monoteísmo nasceu entre os egípcios, quando o faraó Amenófis IV, que veio a se nomear

Aquenáton, estabeleceu a adoração exclusiva ao deus-sol, Aton, excluindo o antropomorfismo, a magia, a bruxaria e a noção de vida após a morte. Após a sua morte, a tradição politeísta renasce: nesse contexto, Moisés teria sido um nobre egípcio, monoteísta fervoroso, que visava reestabelecer a religião de Aton. Para tal, Moisés teria liderado uma tribo semita, libertando-a da servidão e criando uma nação. Assim como no mito apresentado em Totem e Tabu (Freud, 1913/2012), a massa de escravos foi submetida a restrição libidinal e, diante disso, assassinou Moisés. O recalcamento desse assassinato engendra a fusão com Iahweh, o deus vulcânico de tribos semitas em Madiã: ao longo do tempo, Iahweh toma mais e mais a forma imaterial e universal do deus mosaico, mas a lembrança do assassinato de Moisés nunca veio à tona entre os judeus. Freud teoriza então que o cristianismo rememora, mesmo que de forma oculta, o assassinato de Moisés na morte de Cristo e sua redenção. Desta perspectiva, a religião monoteísta obrigou um esforço de abstração que engendrou a separação do mundo dos sentidos e o pensamento, abrindo caminho para a racionalidade, posto que se articula a uma concepção de deus invisível.

A articulação entre ilusão e religião permanece, portanto, até o final da obra, posto que a religião e, mais especificamente, o monoteísmo continua articulado à culpa do assassinato do pai, ou seja, uma espécie de condição necessária para a realização substituta do desejo diante das restrições pulsionais e da tentativa de proteção diante do desamparo fundamental. Não se trata, portanto, de opor ilusão e realidade, posto que o universo da ilusão comporta simultaneamente uma tentativa de preservar um estado de coisas narcísico e compensar os limites impostos pelo princípio da realidade (Garcia, 2007). Conforme resume Garcia (2007, p. 172),

> em síntese, para Freud o conceito de ilusão expressa o desejo de negar o desamparo, a ordem pulsional e o conflito assim como a tentativa de preservação do princípio do prazer e da completude narcísica. Ilusão representa, portanto, uma proteção contra as imposições do princípio da realidade e o reconhecimento da castração e, neste sentido, pode ser entendida como um elemento defensivo e alienante no movimento de constituição subjetiva.

Partindo da inevitabilidade do desamparo e da necessária contrapartida entre civilização e culpa, a ilusão tem origem em um

conflito, origem mesma do laço social e das formações culturais. Sob este aspecto, sustenta-se uma tradição que opõe o indivíduo à sociedade, ciência à religião, sagrado ao profano, barbárie à civilização, natureza à cultura, dentre outros pares de opostos.

Para Costa (1989), a natureza de Freud é uma natureza cultural, já que é uma natureza interpretada segundo certos padrões cognitivos-afetivos. De toda forma, seguindo também as indicações de Frantz Fanon (1952/2008), estabelecer uma divisão entre pares de opostos vem na esteira da construção de um discurso hegemônico fortemente racista que consagrou a Europa como epicentro de enunciação a partir do qual foram esboçados padrões de civilização, de produção de conhecimento; e, por que não, de uma forma específica de conceber a religião? Se Freud conhecesse outras religiões, tais como o candomblé, a ilusão teria o mesmo estatuto? A religião seria necessariamente análoga ao paradigma neurótico e a ilusão uma resposta ao desamparo?

Antes de encaminharmos essas perguntas, faz-se importante circunscrever alguns aspectos do candomblé e do orixá Exu que exigem conceber a religião de outra perspectiva, bem como colocam alguns questionamentos para a experiência analítica.

Exu, ilusão e criatividade

De uma maneira geral, as menções explícitas ao candomblé no vocabulário do dia a dia remetem a elementos carregados de valores pejorativos. Criminalizado pelo Estado brasileiro, o candomblé sofreu (e ainda sofre) dura repressão, discriminação e perseguição– esse fator, somado à tradição oral implica em uma espécie de desconhecimento geral sobre suas práticas, muito embora uma série de expressões e rituais atrelada a esta religião permeie fortemente a cultura brasileira[1]. É evidente que esse desconhecimento geral acompanhado de uma permeabilidade na cultura está em consonância com o racismo no nosso país que comporta simultaneamente um aspecto velado e uma suposta assimilação do diferente. Talvez os resquícios do candomblé na cultura de maneira geral sejam indícios da resistência necessária e, inspirando-se em Souza (1994), de um processo de dominação assimilacionista, que consiste em apreender o outro no plano estético, fixando-o como

objeto de admiração exótica em troca de seu lugar de enunciação e sua autonomia política. A associação entre Exu e o diabo da tradição cristã consiste, conforme veremos adiante, em um exemplo interessante, posto que além de assimilar a figura de Exu a uma lógica cristã, torna-a pejorativa, ao lado do "mal". O que está subjacente a esse contexto é um ideal de homogeneização política de "embranquecimento" da população conduzida ativamente pelo Estado – e é evidente que o candomblé continua sendo um alvo importante até os dias de hoje.

Diante desse contexto, é preciso deixar entrever alguns pontos do pensamento religioso do candomblé que se distanciam fortemente da tradição judaico-cristã e se aproximam de uma cosmovisão politeísta. Muito embora o candomblé guarde linhas de continuidade significativas com outras religiões espalhadas pelo continente africano, as diferentes nações[2] que conhecemos nos dias de hoje são consideradas produto da elaboração criativa dos povos africanos trazidos para o Brasil muitas vezes em articulação com a população indígena (como é o caso do candomblé nação angola no sul da Bahia, por exemplo). Trata-se, portanto, de uma religião de matriz africana, mas que é consolidada nas diferentes regiões do nosso país.

É importante levar em consideração que o regime moral estabelecido nas colônias estava intrinsecamente ligado ao catolicismo. Não à toa, como relata Gilberto Freyre (1987, p.73), nas épocas coloniais, um frade vinha a bordo de todo navio que chegasse em território brasileiro com o objetivo de garantir a consciência, a fé e a religião da colônia. Nas suas palavras: "do que se fazia questão era da saúde religiosa: a sífilis, a bouba, a bexiga, a lepra, entraram livremente trazida por europeus (...)". Se o monoteísmo e, mais especificamente, o cristianismo, comporta a moralidade como base que, segundo Freud (1913/2012; 1927/1996), se articula à culpabilidade decorrente do assassinato do pai necessário ao estabelecimento da civilização, o candomblé é tomado como uma ameaça justamente por não sustentar uma dimensão dicotômica entre bem e mal e uma divisão estrita entre natureza e cultura. Seguindo as indicações de Prandi (2001; 2011), o candomblé pode ser considerado uma religião amoral, na medida em que bem e mal não são tomados como contrapostos, mas são funções de perspectivas: Exu não é bom nem mau, ele é. Não há, portanto, um sistema abstrato de valores morais que regulam a conduta dos sujeitos – a culpa não consiste, portanto em um elemento central do esquema de pensamento.

A corporeidade, que comporta tanto a sexualidade como a sensorialidade, não carrega a culpa que supostamente poderia ser purificada pela alma, por exemplo. No candomblé, o corpo é central nos rituais e consiste no meio pelo qual as entidades se manifestam. O corpo é templo, é sagrado e deve ser tratado, cuidado, zelado e nutrido a fim de ser instrumento de comunicação performática do orixá. A corporeidade é expressão e comunicação e consiste em um elemento chave da ritualística – Prandi (2001; 2011) afirma que o lugar central ocupado pela moralidade nas religiões judaico-cristãs é comparável ao lugar do ritual e da corporeidade nas religiões de matrizes afro-brasileiras. Nesse sentido, a corporeidade não é concebida como estritamente biológica ou pertencente a um indivíduo com limites claros em relação ao mundo – a incorporação do orixá deixa entrever a articulação entre corpo, sensorialidade e mundo. Nos rituais, é pelo corpo que os orixás se manifestam, é pela comida, pela música, pela dança e gestualidade que o ritual se expressa.

A articulação entre toque do atabaque, ritmo e corporeidade, implica em um corpo atravessado por elementos coletivos e/ou alteridades significativas, para usar uma expressão de Donna Haraway (2021). A dança, como elemento central do ritual de candomblé, não é ensinada explicitamente para os filhos da casa de santo, não há uma técnica passada a partir de exercícios ou repetições. O dançar dá-se por uma espécie de comunicação que envolve o ritmo e a gestualidade dos orixás – o tempo e o corpo se entrelaçam atualizando potencialidades, marcando uma oscilação entre interno e externo. Nesse sentido, a principal alteridade significativa que influencia os deslocamentos rítmicos é decorrente das representações gestuais, sonoras, posturais ligadas a um orixá incorporado – ou seja, a música está intimamente articulada aos movimentos corporais. A música, o tempo, a corporeidade assim como outros elementos, tais como a comida, deixam entrever a permeabilidade entre externo e interno, entre corpo e mundo. É justamente essa simultaneidade entre interno e externo que faz a figura de Exu, longe de sua assimilação colonialista, ser um elemento interessante que permite articular algumas discussões sobre a experiência psicanalítica.

A comunicabilidade, enquanto atributo de Exu, está diretamente ligada ao ritmo e à gestualidade, posto esse orixá está fora e dentro do corpo. Essa dimensão distancia-se de saída do abandono da sensorialidade

apontado por Freud (1939/1990) no advento da religião monoteísta: o culto a Exu, assim como aos outros orixás, passa pela musicalidade, pela corporeidade, pela comida e pela bebida – isto é, elementos que atravessam o corpo, aspectos que entrelaçam interno e externo. Uma divisão clara entre natureza e cultura, entre corpo e espírito, entre civilização e barbárie, entre sensorialidade e pensamento, não pode ser traçada: em uma cosmovisão politeísta os deuses dançam nos corpos e em todo o Universo. Eles não estão nem aqui, nem no céu, eles se atualizam na dimensão da corporeidade que habita o espaço do entre – não à toa Exu é quem abre caminho para os outros orixás, é o senhor das encruzilhadas e da comunicabilidade que habita o reino do entre.

Ora, é justamente a partir de uma dimensão paradoxal, do "reino do entre dois", para usar uma expressão de Pontalis (2005), que Winnicott (1971/1975) estabelece uma relação essencial entre a ilusão, os objetos transicionais e o brincar. O campo dos fenômenos potenciais, ou, como denomina Dalgalarrondo (2008, p. 68), o "campo transicional", relaciona-se não só ao brincar, mas a toda experiência cultural, incluindo a religião. A ilusão, nesse sentido, não consiste em um estado a ser superado, isto é, em uma forma de funcionamento mental que se aproxima ao funcionamento neurótico – tal como a fantasia que deve ser atravessada. Em Winnicott, a ilusão permite que o bebê crie o mundo e emerja de uma certa indiferenciação com o ambiente, sendo uma fonte ontológica da criatividade e importante para o acesso à realidade. A ilusão, portanto, não consiste em um obstáculo ao conhecimento da realidade, ou é contraposta ao pensamento científico, nem mesmo diz respeito a uma necessidade diante das restrições pulsionais ou do desamparo fundamental, mas é parte das condições de possibilidade para que se possa experimentar sentir-se vivo.

A discussão sobre a ilusão, portanto, é central na tarefa de experimentar o verdadeiro *self* – que se articula à infindável tarefa de distinção entre a realidade interna e a realidade externa. A indistinção que se inaugura na dependência absoluta entre a mãe e o bebê retorna ao longo da vida de diferentes maneiras: assim como o pai na discussão freudiana, para Winnicott, é necessário conceber uma terceira dimensão que permite desvelar o processo de constituição de si. No entanto, essa terceira dimensão da experiência diz respeito a um processo que, na melhor das hipóteses, se

manifestará de diferentes formas ao longo da vida, tendo como início a onipotência. Em relação a esta, de uma maneira geral, pode-se dizer que uma mãe suficientemente boa identificada com seu bebê permite que surja uma superposição entre o seio que o bebê acredita estar criando e aquele que lhe é de fato oferecido. O bebê experimenta a sensação de ter criado o seio, isto é, a ilusão de que criou o mundo. A ilusão, no entanto, não deve ser superada, mas consiste em uma espécie de condição de possibilidade para que o bebê expresse sua criatividade primária. Trata-se de um paradoxo: o bebê cria um mundo do qual depende absolutamente.

Diante desse quadro, o objeto transicional será o elemento criado para manter a continuidade ao mesmo tempo em que entra em contato com a descontinuidade: é simultaneamente interno (contínuo com a experiência de ilusão) e externo (descontínuo, posto que não há controle onipotente sobre ele). O objeto transicional abre, portanto, caminho ao processo de consolidar a capacidade de aceitar a diferença e a similaridade. Conforme aponta Pontalis (2005), o objeto transicional não é um substituto do seio materno, mas a primeira possessão não-eu que não pode ser concebida como externa. Nas palavras de Winnicott (1953/1975, p. 15): "de nosso ponto de vista, o objeto vem de fora, mas a criança não o concebe assim. Tampouco vem de dentro: não é uma alucinação". O objeto transicional é, portanto, caracterizado por esse paradoxo que não precisa ser contestado ou resolvido, engendrando tanto a possibilidade de experimentar a integração de si, quando de usufruir da não integração. Integrar-se, nesse sentido, implica necessariamente na dimensão corpórea. Trata-se do que Winnicott chama de personalização. A personalização não diz respeito somente à possibilidade de integração e distinção entre a psique e o soma, mas a uma espécie de alojamento da psique no soma que permite circunscrever a noção de um corpo próprio ou, para usar as expressões de Winnicott, da possibilidade de sentir-se vivo e habitando um corpo. Assim, em continuidade com a experiência de ilusão, que o bebê conquistará uma unidade psicossomática, na qual o corpo e a psique constituem dois componentes de uma mesma substância e estão em constante interação – não há psique sem soma, e vice-versa.

É interessante notar que o objeto transicional pode ser, na melhor das hipóteses, abandonado, mas a área de ilusão experimentada, análoga

ao brincar, permanece como o espaço-tempo da criatividade. O espaço potencial é uma espécie de herdeiro do objeto transicional que não se perde ao longo da vida e consiste em uma zona na qual não é preciso distinguir o que é interno e o que provém do mundo exterior – tal como no brincar e na experiência cultural. Em continuidade com a ilusão, é fornecido destaque à potencialidade (não à toa a expressão "potencial" caracteriza este conceito) de atualização da criatividade em uma dimensão que não está articulada nem à realidade material, nem ao plano da realidade psíquica. Trata-se, tanto no brincar quanto na experiência cultural, da experimentação da não integração, isto é, de limiares não completamente traçados entre eu e o mundo, a experimentação de um terceiro espaço nem subjetivo, nem objetivo. A dimensão da corporeidade é central, não de um corpo próprio, mas referenciada a uma espécie de comunicação sensória. A potencialidade reside justamente nesta área na qual há semelhança e diferença entre o corpo próprio e o corpo do outro, entre a sensorialidade e o mundo

Diante desse quadro, o lugar da ilusão no argumento winnicottiano mostra-se central ao longo de todo o desenvolvimento emocional primitivo, assim como também na discussão sobre a construção da cultura. No texto *The place where we live* (Winnicott, 1968/2007), Winnicott se refere ao lugar em que nos sentimos vivos e criativos como aquele em que se dão a junção e a separação, o eu e o não-eu, o espaço da ilusão, portanto, como território da criatividade. A ilusão permanece como solo de constituição subjetiva na teoria winnicottiana e não é definida a partir do paradigma neurótico, isto é, como uma satisfação substituta do desejo.

Winnicott provavelmente não tinha notícias do candomblé, mas a dimensão do paradoxo articulada ao tempo, ao ritmo e à corporeidade permite uma aproximação entre psicanálise e religião que, desta perspectiva, se desloca de uma ilusão a ser abandonada ou um passo (ainda incipiente) para além da sensorialidade e deixa entrever uma associação entre religião e criatividade. Exu e o espaço potencial nos exigem pensar a religião como uma experiência que permite engendrar a potencialidade do passado, do presente e do futuro e indissociável da corporeidade. Essa dimensão deixa entrever a potência do candomblé, que longe de compor a moral sexual civilizada, pode resistir até os dias de hoje e, apesar das tentativas de assimilação, continua pulsando vivo nos terreiros espalhados pelas

encruzilhadas do nosso país. O psicanalista no Brasil não pode se furtar de ser provocado pelo candomblé. É curioso notar que os psicanalistas se interessam há muitos anos, desde Freud, pela mitologia grega, articulada a uma cosmovisão politeísta, mas parecem não se interessar pela riqueza da dimensão politeísta das religiões afro-brasileiras, vivas e potentes até os dias de hoje. A falta de diálogo entre esses campos denota tanto a reprodução de uma discriminação (quanto, talvez, o medo de que estejamos de fato no plano do "acheronta movebo" (Freud, 1900/1996, p. 15).

Considerações finais

A imagem mítica da fundação do Brasil com a missa em Porto Seguro esconde a violência da imposição da religião católica e sua pretensão universalizante, sustentando como bárbaros, primitivos e sobretudo, dentro de sua própria divisão entre bem e mal, aspectos supostamente demoníacos das outras formas de pensamento religioso. Conforme aponta Câmara Cascudo (1971), a vigilância e a violência constante sobre uma massa humana oprimida, assim como a ênfase dada ao pecado, à culpa, à danação – tudo isso marcará o catolicismo que foi imposto nas colônias. Por outro lado, as religiões afro-brasileiras resistem até hoje a estes ataques e guardam concepções bastante distintas da tradição judaico-cristã.

Ora, se a teoria psicanalítica foi sustentada em certos aspectos no molde colonialista, faz-se imprescindível que escutemos outras perspectivas não apenas para subverter o silêncio, mas principalmente para escutar nossos próprios silêncios quanto a esses temas. Parece residir aí a potência da clínica e, sincronicamente, o risco de que se torne, ela mesma, uma forma de opressão. Nesse sentido, em que aspectos as religiões afro-brasileiras provocam a discussão já estabelecida até então entre psicanálise e religião? E se Freud, além das religiões judaico-cristãs, tivesse conhecido o candomblé? É evidente que essa pergunta não é possível de ser respondida, mas a própria possibilidade de formulá-la revela que a psicanálise, em sua origem, carrega uma atitude moderna que se sustenta na tentativa de abstração da representação de sujeito, como se houvesse um modelo universal, atemporal e livre das marcações sociais de diferença. Ora, seguindo as indicações de Rufino (2018, p. 4),

> Exu serve também para pensar a vida e o mundo como projeto inacabado, que pode se constituir enquanto outra possibilidade. Ele traz uma ideia que acho fundamental para nós brasileiros, enquanto paridos dessa tragédia do colonialismo: é preciso se reconstituir dos cacos e do desmantelamento.

A partir de algumas premissas apresentadas, mais especificamente ligadas à corporeidade e a dimensão paradoxal trazida por Exu, foi possível destacar que a mesma chave de leitura utilizada para versar sobre a religião monoteísta não pode ser sustentada no que concerne ao candomblé. Nesse sentido, o modelo neurótico, que articula o assassinato do pai, à culpa e à fantasia não parece ser um referencial interessante para se fazer um diálogo entre psicanálise e candomblé. Ora, a clínica psicanalítica contemporânea tem se deparado cada vez mais com desafios que passam ao largo do paradigma neurótico – o candomblé não colocaria um questionamento análogo aqueles suscitados por configurações subjetivas não neuróticas? Muito embora esta pergunta sirva sobretudo como provocação, ao longo desse escrito foi possível entrever que a centralidade da corporeidade, do ritmo e do mundo ao redor, torna as premissas do candomblé distanciadas da culpa e do abandono da sensorialidade.

No candomblé, como foi exemplificado com a figura de Exu, o reino do entre não permite a sustentação de dicotomias rígidas – corpo e alma, civilização e barbárie, bem e mal são potencialidades humanas e das alteridades significativas. Nesse sentido, longe de uma ilusão que deve ser superada, o candomblé deixa entrever a potência da ilusão tomada enquanto criatividade, sustentando a existência dos modos de subjetivação que, em função da lógica colonial, foram subalternizados O candomblé, não tomado como uma ilusão que deve ser superada, desafia o psicanalista que percebe a necessidade de uma psicanálise situada (Haraway, 1995) a se aventurar nas encruzilhadas de outras formas de subjetivação. Ora, assim como devemos nos deslocar da centralidade fornecida à neurose, o candomblé e, mais especificamente, Exu, o orixá do reino do entre e da comunicabilidade, exige que olhemos o mundo para além dos limites impostos por uma concepção pretensamente universalista, mas que esconde uma dimensão colonialista e racista. Nesse contexto, nada melhor do que deixá-los com uma historieta do próprio Exu:

Exu pintou a metade direita do corpo de vermelho e a outra metade de preto. Aí apostou com dois amigos que aquele que soubesse dizer qual era a sua cor ganharia uma incrível recompensa. Os dois acharam muito fácil, mas cada um só estava vendo uma metade do corpo de Exu. E discordaram tanto que acabaram brigando. Exu riu muito e depois falou: Vocês não saberão como eu sou se não derem a volta em torno de mim (Oliveira, 2007, p. 107).

Referências bibliográficas

Cascudo, L. C. (1971). *Tradição, ciência do povo*. Pesquisas na cultura popular do Brasil. São Paulo: Perspectiva.

Costa, J. F. (1989). O grupo no pensamento de Freud. In Costa, J. F. *Psicanálise e contexto cultural.* Rio de Janeiro: Campus.

Couto, M. (2016). *Sombras da água:* as areias do imperador: uma trilogia moçambicana. São Paulo: Companhia das Letras.

Dalgalarrondo, P. (2008). *Religião, psicopatologia e saúde mental*. Porto Alegre: Artmed.

Fanon, F. (1952/2008). *Peles negras, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA.

Freud, S. (1900/1996). A interpretação dos sonhos (I). In Freud, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 4). Rio de Janeiro: Imago.

Freud, S. (1907/1996). Atos obsessivos e práticas religiosas. In Freud, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 9). Rio de Janeiro: Imago.

Freud, S. (1915/1974). Reflexões para os tempos de guerra e morte. In Freud, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 14). Rio de Janeiro: Imago.

Freud, S. (1939/1990). Moisés e o monoteísmo. In Freud, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 23). Rio de Janeiro: Imago.

Freud, S. (1927/1996). O futuro de uma ilusão. In Freud, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 21). Rio de Janeiro: Imago.

Freud, S. (1930 [1929] / 1974). O mal-estar na civilização. In Freud, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 21). Rio de Janeiro: Imago.

Freud, S. (1913/2012). Totem e tabu. In Freud, S. *Totem e Tabu, Contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos* (1912-1914) – Obras completas, vol. 11. São Paulo: Companhia das Letras.

Freyre, G. (1987). *Casa-grande & Senzala*. Rio de Janeiro: Record.

Garcia, C. A. (2007). O conceito de ilusão em psicanálise: estado ideal ou espaço potencial?. *Estudos de Psicologia* (Natal) [online]. 12(2), 169-175.

Gay, P. (1992). *Um Judeu Sem Deus*. Rio de Janeiro: Imago.

Haraway, D. (2021). *O manifesto das espécies companheiras* – Cachorros, pessoas e alteridade significativa. Trad. Pê Moreira. Revisão técnica e posfácio Fernando Silva e Silva. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.

Haraway, D. (1995). Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, (5).

Lacan, J. (2005). *"O triunfo da religião" precedido de "Discurso aos católicos"*. Tradução de Andre Teles. Revisão técnica de Ram Mandil. Rio de Janeiro: Zahar.

Mezan, R. (2006). Freud, pensador da cultura. São Paulo: Companhia das Letras.

Oliveira, E. (2007). *Filosofia da Ancestralidade*. Corpo e Mito na Filosofia da Educação Brasileira. Curitiba: Gráfica Popular.

Pontalis, J. B. (2005). *Entre o sonho e a dor*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Ideias & Letras.

Prandi, R. (2001). Exu, de mensageiro a diabo. Sincretismo católico e demonização do orixá Exu. *Revista USP*, (50), 46-63.

Prandi, R. (2011). O candomblé e o tempo: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* [online], 6(47).

Rufino, L. (2018, novembro). Pedagogia das encruzilhas: uma perspectiva afro-brasileira para a educação. [Entrevista concedida a] Cecília Garcia. Portal Aprendiz. Recuperado em 20/03/2022 em: https://portal.aprendiz.uol.com.br/2018/11/05/pedagogia-das-encruzilhadas-uma-perspectiva-afro-brasileira-para-a-educacao/.

Souza, O. (1994). *Fantasia de Brasil*. As identificações na busca da identidade nacional. São Paulo: Escuta.

Winnicott, D. W. (1953/1975). Objetos transicionais e fenômenos transicionais. In Donald, W. *O brincar e a realidade* (J. O. A. Abreu & V. Nobre, Trads., pp. 13-44). Rio de Janeiro: Imago.

Winnicott, D. (1971/1975). A criatividade e suas origens. In Winnicott, D. *O brincar e a realidade*. Trad. José Octávio de Aguiar Abreu e Vanede Nobre. Rio de Janeiro: Imago.

Winnicott, D. (1968/2007). O brincar e a cultura In Winnicott, C., Shepherd, R., & Davis, M. *Explorações psicanalíticas*: D. W. Winnicott. Trad. José Octavio de Aguiar Abreu. Porto Alegre: Artmed.

Notas

[1] Trata-se de um desenvolvimento de algumas ideias apresentadas previamente no artigo "Abrindo os caminhos: em que o candomblé provoca a psicanálise?" (Klein, 2022).

[2] Para fornecer apenas alguns exemplos: a tradição de usar branco na passagem do ano, o ato de pular sete ondas, a tradição de comer feijoada às sextas-feiras, os elementos rítmicos do samba, a expressão "axé", dentre muitos outros (como aspectos musicais, da alimentação, da linguagem).

[3] Nação é a expressão usada para distinguir diferentes segmentos a partir da linguagem utilizada nos rituais, o toque dos atabaques, a liturgia de maneira geral. A nação faz alusão aos países de origem dos povos escravizados – as principais são: Nagô, Jeje, Bantu e Angola.

Imperio – Imperialismo. Una dimensión humana

Oscar Alfredo Elvira[*]

Resumen

Multitudes de minorías, nos conduce a tratar de desentrañar, las profundidades de la constitución subjetiva y la concomitante vida en sociedad. Lo modelizaré desde Francisco Pizarro, conquistador del Perú y, de la película Macunaima, para pensar un Brasil profundo. Pensemos en F. Pizarro, que por condición de clase era analfabeto, pero había sido educado por el poder reinante, para devenir un conquistador desde una perspectiva imperialista, para esquilmar el oro y la plata de los pueblos originarios de América. En cuanto al segundo modelo que deseo desarrollar, me habré de apoyar en la película brasileña: Macunaima, es feo, no aceptado y condenado desde su origen traumático al sufrimiento, dado que es abandonado por su propia madre, por no cumplir con los cánones europeos que mesuran la belleza y el ideal de un humano perfecto. Ser blanco, de ojos azules, tener dinero y esquilmar a los obreros. El imperialismo, a priori, se basa en someter al diferente. Oprime pueblos y formas culturales de vivir, para ejercer un sometimiento por medio del poder de las armas y del capital para comprar adláteres. Son las minorías, las que habrán de tejer una trama, para luchar contra ese poder omnímodo y, vía una revolución en las ideas, instalar una forma más equitativa y humana, ligada a la horizontalidad y no a la verticalidad del poder absoluto del clásico imperialista.

* Prof. Dr. Oscar Alfredo Elvira es Magister Oscar Alfredo Elvira. Miembro titular en función Didáctica Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires (APDEBA). Miembro del Grupo Sandor Ferenczi de Buenos Aires y de la Asociación Sandor Ferenczi de Madrid. Miembro de la Comisión Científica de la Federación latinoamericana de psicoanálisis (Fepal). Ex Director de Extensión del Instituto Universitario de Salud Mental (Iusam) y del Centro Asistencial David Liberman de APDEBA. Autor de los libros: Liderazgo y poder en la institución psicoanalítica (2016). Biebel ediciones. Clínica psicoanalítica. Teoría y práctica (2019). Sandor Ferenczi. Lo instituido y lo instituyente (compilador). Ediciones Ricardo Vergara. 2021.

Palabras claves: Francisco Pizarro; Macunaima; Sandor Ferenczi; Rosa Arciniega; Diego de Almagro.

Império – Imperialismo. Uma dimensão humana

Resumo

Multidões de minorias, leva-nos a tentar desvendar as profundezas da constituição subjetiva e da concomitante vida em sociedade. Vou modelá-lo a partir de Francisco Pizarro, conquistador do Peru, e do filme Macunaíma, para pensar um Brasil profundo. Pensemos em F. Pizarro, que por condição de classe era analfabeto, mas havia sido educado pelo poder dominante, para se tornar um conquistador de uma perspectiva imperialista, para espoliar o ouro e a prata dos povos originários da América. Quanto ao segundo modelo que pretendo desenvolver, terei que contar com o filme brasileiro: Macunaíma, é feio, não aceito e condenado desde sua origem traumática ao sofrimento, visto que é abandonado pela própria mãe, por não cumprir Cânones europeus que medem a beleza e o ideal de um humano perfeito. Ser branco, de olhos azuis, ter dinheiro e espoliar os trabalhadores. O imperialismo, a priori, baseia-se na subjugação do diferente. Oprime povos e modos de vida culturais, para exercer a subjugação através do poder das armas e do capital para comprar lacaios. São as minorias, que terão que tecer uma trama, lutar contra esse poder onipotente e, por meio de uma revolução nas ideias, instalar uma forma mais equitativa e humana, ligada à horizontalidade e não à verticalidade do poder absoluto do imperialista clássico.

Palavras-chave: Francisco Pizarro; Macunaima; Sandor Ferenczi; Rosa Arciniega; Diego de Almagro.

Empire – Impérialisme. Une dimension humaine

Resumè

Multitudes de minorités, nous amène à essayer de démêler les profondeurs de la constitution subjective et de la vie concomitante en société.Je m'inspirerai de Francisco Pizarro, conquérant du Pérou, et du film Macunaima, pour penser un Brésil profond. Pensons à F. Pizarro, qui par condition de classe était analphabète, mais avait été éduqué par le pouvoir en place, pour devenir un conquérant dans une perspective impérialiste, pour escroquer l'or et l'argent des peuples originaires de l'Amérique. Concernant le deuxième modèle que je veux développer, je vais devoir m'appuyer sur le film brésilien : Macunaima, est moche, pas accepté et condamné depuis son origine traumatique à la souffrance, étant donné qu'il est abandonné par sa propre mère, pour ne pas avoir respecté Des canons européens qui mesurent la beauté et l'idéal d'un humain parfait.

Être blanc, avoir les yeux bleus, avoir de l'argent et escroquer les ouvriers. L'impérialisme, a priori, repose sur l'assujettissement du différent. Il opprime les peuples et les modes de vie culturels, pour exercer l'assujettissement par le pouvoir des armes et du capital pour acheter des sbires. Ce sont les minorités qui devront tisser un complot, lutter contre ce pouvoir omnipotent et, via une révolution des idées, installer une forme plus équitable et plus humaine, liée à l'horizontalité et non à la verticalité du pouvoir absolu du impérialiste classique.

Mots-clés: Francisco Pizarro; Macunaima; Sandor Ferenczi; Rosa Arciniega; Diego de Almagro.

"Pasar a la realidad: tal es la distancia a franquear"
León Rozitchner

"el poder implica necesariamente el saber, pero el saber supone necesariamente el poder"
Gilles Deleuze

Introducción

El tema que hoy nos convoca imperio-imperialismo. Multitudes de minorías, nos conduce a tratar de desentrañar, las profundidades de la constitución subjetiva y la concomitante vida en sociedad. Desde mi perspectiva, acentuaré la importancia de la Historia, basada en cómo se organizó el poblamiento humano y, específicamente, en lo que hoy denominamos territorio americano. Constituye una trama y entramado dialéctico con el territorio europeo, foco central de nuestra más reciente migración masiva a partir de 1492. Lo que no podemos obviar, son los 13 o 14 mil años que los pueblos originarios habitaron nuestro continente. Es decir, que nos encontramos con un antes y un después al denominado "descubrimiento".

Me propongo pensar sobre sus alcances y consecuencias, tomando como base los estudios que provienen del psicoanálisis y, colateralmente, desde la filosofía, antropología y arqueología. Mi interpretación será desde el vértice psicoanalítico, cuestión que se complementa con el trabajo epistémico del dialogo con estas otras ciencias afines. Cuestión que, nos conducirá a pensar en las implicancias de aquellas construcciones que los humanos han y hemos desarrollado en los diferentes períodos históricos y, como se resignifican y actualizan en este tiempo que nos toca vivir.

Es un tema vasto y apasionante, dado que nos invita a repensar nuestro ser en el mundo, dónde hemos sido arrojados, por ser partícipes de un antes y un después de ese encuentro y desencuentro que ese momento implicó. Surgen una serie de interrogantes, para poder utilizarlos como una brújula para poder pensar lo que aquí vengo a desarrollar. ¿Fue este encuentro de 1492, inaugural?. ¿Por qué se lo indicó de esta manera?. ¿Es posible rastrear fenómenos anteriores a ese momento, dónde los humanos desplegaron sus formas de vivir ligadas a las ideas de imperialismo-imperio?. ¿Contamos con escritos y formas artísticas que nos ayuden a modelizar ese encuentro, sus efectos y consecuencias?. ¿Cómo podemos resignificar esos hechos históricos a la luz de nuestra actualidad?. ¿Sí, como sabemos, existieron con anterioridad imperios que gobernaban este espacio territorial de nuestro planeta, cuáles fueron las implicancias de sus desarrollos culturales?. ¿Desde nuestras actuales herramientas científicas, podemos reconstruir ese pasado e intentar construir puentes entre las diferentes culturas, para producir un diálogo más horizontal?. ¿La condición humana, nos permite desarrollar y desplegar esas herramientas u ofrece resistencias a incorporar determinados echos históricos?. ¿Cuáles son los peligros y potenciales humanos para poder probar su condición de existencia?.

Un modelo desde América

Para modelizar lo que deseo trasmitir, recurriré a dos guías de experiencias vividas en nuestro continente americano, desde la llegada de los europeos hace más de 500 años. El primer modelo que habré de esgrimir, será recurrir a la magnífica biografía de la escritora peruana Rosa Arciniega (1936). Ella, nos legó una profunda lectura sobre la vida de Francisco Pizarro, conquistador y representante del Imperialismo-Imperio español en América y específicamente en los territorios de Perú, Ecuador y colateralmente con Chile y Argentina, espacios que ocupaba hasta ese momento el imperio incaico, que fuera sometido, explotado y esquilmado por este otro imperialismo europeo. En cuanto al segundo modelo que deseo desarrollar, habré de recurrir a la película brasileña: Macunaima (1969) dirigida por Pedro de Andrade, basada en la novela de Mario de Andrade (1928).

Francisco Pizarro, había nacido en Trujillo (Extremadura) dentro de la península ibérica, entre 1471 y 1475. Se desconoce una fecha precisa. Este desconocimiento es de una importancia supina, dado que era hijo natural de Gonzalo Pizarro oficial del ejército castellano, quien en una aventura dentro de su casa con su criada Francisca González, esta habría de gestarlo. Su madre en ese momento contaba con 18 años y habría de ser despedida de la casa del hidalgo extremeño. Habría de volver a su vida de campesina explotada y, además, habría de ser señalada como indigna por su calidad de madre soltera. Rosa Arciniega, nos pinta un cuadro sobre este profundo drama que habrá de marcar para siempre la vida de Francisco Pizarro: *"Su juventud, triste y prematura, mejor; pues este muchacho trujillano, hijo de la fatalidad, de la deshonra y la miseria, carece, en verdad, de ese regalo único y anticipado de la vida que es una auténtica infancia inocente, retozona y despreocupada"* (R. Arciniega. 1936 P13). Con el transcurrir de su vida, Francisco Pizarro sabe de las vicisitudes de su gestación, suele cruzarse en las calles de Trujillo a su padre biológico, quien lo desconoce.

Esta marca en la incipiente vida del futuro conquistador del Perú, lo habrá de cincelar traumáticamente desde su gestación hasta su muerte. Tempranamente en su adolescencia, había escuchado sobre la gesta de Colón y los que lo siguieron. En ese momento, el monarca Don Fernando, anoticiado del descubrimiento de nuevos territorios y la imperiosa necesidad de colmar sus arcas de oro y plata, incentiva a quienes se dispongan a viajar a los nuevos territorios de ultramar. Francisco Pizarro, que cuenta con más de treinta años, tiene una vida desdichada, es estimulado como muchos conquistadores extremeños como Hernán Cortez, se embarca en 1509 en una expedición que habrá de comandar Alonso de Ojeda. Desde ese momento, su vida habrá de tomar un nuevo camino y se habrá de afincar en Panamá. Allí se une a Vasco Núñez de Balboa, quien inaugura el paso hacia el océano Pacifico a través de las montañas y selvas centroamericanas. Nuestra autora, modeliza espléndidamente este momento: *"¡El planeta va abrir, por fin, el misterio de su inconmensurable amplitud y de su perfecta esferidad ante las plantas audaces de este puñado de aventureros"* (R. Arciniega. 1936 P36). Así llegan al océano Pacifico y una nueva vida, se le presenta a este hombre arrojado a los territorios americanos desde su lejanos territorios

extremeños, *"queda descorrido el velo de un maravilloso secreto telúrico que durante siglos y siglos ha sido ignorado por emperadores, sabios, profetas y semidioses…"* (R. Arciniega. 1936 P39).

Francisco Pizarro, en Panamá une su vida de aventuras al Capitán de las Indias Occidentales, Diego de Almagro. Las vicisitudes de este encuentro estarán marcadas por el amor y el odio. Juntos con Hernando de Luque, un banquero que habrá de oficiar como socio capitalista, es quien proveerá del dinero suficiente, para emprender viajes de conquista a nuevos territorios hacia las tierras del sur, así habrán de inaugurar una sociedad anónima. Para ello, ante escribano público fundan la denominada Anónima Compañía Explotadora, que habrá de cimentar la razón de su existencia, compartir los botines de oro y plata, entre los socios, soldados y el gobierno central de España, los que habrán de obtener en las nuevas tierra. Se han anoticiado por los nativos del Pacifico, de la existencia de pueblos en el sur, plenos de metales valiosos. Así, en 1524, inician el viaje hacia esos lejanos y deseados territorios, de los que carecen de mayor información. Para ello han obtenido el visto bueno del representante del Imperialismo en Panamá. Esta **minor**ía compuesta por cien soldados, quienes provienen de un imperio que habrá de ejercer una política imperialista, sobre la **mayoría** de los pueblos americanos, comienzan esta primera aventura. Habrán de sucederles desastres en vidas humanas y pérdidas materiales, las que conducirá a varios viajes de Pizarro y Almagro hacia estos nuevos territorios. El primero en un momento de desastre material y al no encontrar comarcas plenas de metales preciosos, ve la necesidad política de ir a la corte del nuevo monarca Carlos V, quien había sucedido a su padre Fernando. Allí, aquel lo recibe en la corte de Toledo y, luego de una espera muy prolongada, es la reina quien accede a darle todos los medios materiales (barcos, dinero y soldados) para emprender nuevamente la empresa.

En ese período Francisco Pizarro, adquiere bienes y títulos nobiliarios, por expreso reconocimiento de los reyes católicos. Así, regresa a Trujillo, su pueblo natal como Gobernador, Capitán General, Adelantado y Alguacil Mayor, al que luego se le agregará una vez conquistado el territorio incaico, el título nobiliario de Marqués. Durante su estancia en la península ibérica, viaja a su pueblo, cubierto de honores nobles, ya no

es el expatriado por su propio padre, quien ya había muerto) y, allí une a su empresa a sus hermanos: Hernando (hijo legitimo del matrimonio del padre), otros dos hijos que tuvo su padre, son ellos Juan (29 años) y Gonzalo (18 años). Además, habrá de compartir su medio hermano Martín de Alcántara por parte de madre. Todos juntos parten para los territorios americanos y allí sellarán su hermandad, algunos perdiendo la vida, otro retornando a España lleno de dinero y Martín de Alcántara lo habrá de acompañar hasta el trágico final de sus vidas.

Francisco Pizarro, habrá de llegar a conquistar el imperio inca, aprovechando las creencias ancestrales de este pueblo. Estos adoraban a un dios sol, que aparecía desde el océano y, que alguna vez habría de materializarse su existencia, emergiendo desde el mar. Por ello, les atribuyeron a estos hombres blancos, montados en briosos caballos y cubierto de armaduras, la potencia de sus creencias ancestrales. Los dioses habían arribado con armas que despedían fuego y con largas espadas, este equívoco habría de ser ominoso. Allí en Cajamarca, se habrá de encontrar con el emperador Atahualpa, quien lo recibe con los mayores honores y bondad. Le ofrece lo mejor de su existencia que es la hospitalidad, la bonanza y el amor. Desconociendo, aquello que lo impulsaba a Pizarro y su séquito. Las ansias de obtener metales preciosos y poder, el cual ejercían de una forma diferente a la del pueblo incaico.

Excede a este escrito, recurrir a una meticulosa descripción de los trágicos echos que habrán de suceder. Pizarro, toma como prisionero al emperador Atahualpa, lo trata de engañar con falsas astucias, heredadas y como producto de la cosmovisión europea. Hasta que este se da cuenta que lo van a matar, para salvar su vida y la de su pueblo, le promete llenar de oro y plata el recinto dónde se halla recluido, junto a la totalidad de su corte. El imperialista Pizarro, le hace firmar frente a un escribano que acepta las condiciones que le promete el gobernador incaico. Sellan un pacto, en dos semanas deben estar llenos estos recintos de metales preciosos. Pensemos en las dificultades materiales que, implicaban estas travesías, las que habrían de ser cubiertas a pie por la cordillera, sorteando los accidentes geográficos, que implicaban transitarlos desde la capital Cuzco hasta Cajamarca. Los portadores de estos metales preciosos, los deben transitar por valles, montañas y selvas. En cuatro semanas, logran

completar las habitaciones plenas de oro y plata. El hipócrita Pizarro, condena a muerte al emperador Atahualpa, por no haber cumplido lo pactado en dos semanas. Lo ahorca en la plaza pública de Cajamarca y lo incinera con su pueblo como testigo. Asesina salvajemente al padre de este imperio. ¿Será esta una reedición de lo vivido por el niño Francisco Pizarro, pero ahora como venganza y muerte hacia su figura paterna?. Luego habrá de nombrar a descendientes de Atahualpa, como nuevos emperadores títeres, los cuales sucumben frente a los hechos y asesinados por los conquistadores.

Otro personaje central, en esta historia es Diego de Almagro, el compañero de ruta y, con una superlativa capacidad crédula en la palabra de Pizarro, a pesar que lo había traicionado varias veces. Corre la misma suerte que Atahualpa, al enfrentarse con los Pizarro, dado que este le había escamoteado, la documentación dónde Carlos V, lo nombraba como gobernador desde Cuzco hasta Chile, la que nunca se le comunicó. Cuando la víctima se da cuenta de lo ocurrido, se enfrenta con Pizarro y pide sus fueros, se declara una guerra civil entre españoles. A Diego de Almagro, lo acompaña en su revuelta, miles de luchadores del pueblo inca, **las minorías son mayoría**. Luego de varias batallas y muertes, pierde la batalla y es tomado prisionero. Permanece en una casa-cárcel en Cuzco, y el 8 de julio de 1538, es ahorcado en su celda. Previo a su ejecución, había pedido de no ser ahorcado en la plaza pública, dada su condición de soldado y fueros reconocidos por el rey de España. Es ejecutado en su celda. Una vez muerto, trasladan su cuerpo a la plaza pública, allí lo vuelven ahorcar y lo decapitan. El enfrentamiento entre dos gobernadores y conquistadores, me conduce a rememorar, lo que varios siglos antes, sucedió entre Julio César y Pompeyo, cuando se enfrentaron por el poder, desatando una guerra civil en el imperio romano, así lo relata el primero de ellos: *"Al tener conocimiento de los hechos, César arenga a sus soldados. Les relata las injurias que, en todo tiempo, le han hecho sus enemigos, se queja de que Pompeyo haya sido inducido y arrastrado por ellos por envidia y resentimiento de su gloria…"* (J. César. 2007 P.241). Este enfrentamiento entre los dos centuriones, se espeja y repite en el enfrentamiento entre Francisco Pizarro y Diego de Almagro en territorio americano.

Francisco Pizarro, durante su estadía en territorio incaico, había fundado la ciudad de los Reyes, la actual Lima, allí había construido palacios, casas al estilo europeo. Era la sede de todo su gobierno. Vivía en concubinato con Inés Guaylas Yupanqui, descendiente de los emperadores incas, quien le había dado dos hijos y, luego habrá de tener un tercer hijo con Angelina Yupanqui, la hermana de esta. Replicaba, lo que le había sucedido con su propio padre y madre. Su trágica vida, habrá de finalizar el 26 de julio de 1541, atravesado por las armas de los soldados de Diego de Almagro, los que vengaron aquella muerte. Junto a él, murió Diego de Alcántara, su medio hermano por parte de madre.

En cuanto al segundo modelo que deseo desarrollar, me habré de apoyar en la película brasileña: Macunaima (1969) dirigida por Pedro de Andrade, basada en la novela de Mario de Andrade (1928). Muestra plásticamente las vicisitudes de haber nacido negro. Es feo, no aceptado y condenado desde su origen traumático al sufrimiento, dado que es abandonado por su propia madre, por no cumplir con los cánones europeos que mesuran la belleza y el ideal de un humano perfecto. Ser blanco, de ojos azules, tener dinero y esquilmar a los obreros. Macunaima, decide abandonar su tierra, deja su comunidad y va a realizar su propia odisea, para encontrarse con su ansiada felicidad en una supuesta tierra prometida. En camino hacia las grandes urbes del territorio brasileño, se baña en las aguas que surgen de un hormiguero y se convierte en rubio, apolíneo y deseado por las mujeres. Luego de deambular por varias ciudades y convivir con las minorías desclasadas, regresa a su entorno cultural y físico en la foresta. Así, comprueba que vivía y era más feliz asumiendo su propia condición de negro. La negritud, le ofrece una identidad, que contiene su genealogía ancestral y su propio ser en el mundo. Así adquiere coherencia su existencia.

Ambos modelos, simbolizan y dan cuenta de lo que hoy vengo a desarrollar sobre imperio-imperialismo, mayorías de minorías, desde un vértice fundamentalmente psicoanalítico, en diálogo con otras disciplinas como son el arte, la literatura, la filosofía y la antropología, entre otros saberes.

Sobre una pregunta sobre la tierra y su evolución. Ch. Darwin nos ofreció una nueva herramienta para entender la vida en el actual territorio americano, cuando nos trasmitió su ilusión: *"Cuando podamos estar*

seguros de que todos los individuos de una misma especie y todas las especies muy afines de la mayor parte de los géneros han descendido, en un período no muy remoto, de un antepasado, y han emigrado desde un solo lugar de origen, y cuando conozcamos mejor los muchos medios de migración, entonces, mediante la luz que actualmente proyecta y que continuará proyectando la geología sobre cambios antiguos de climas y de nivel de la Tierra, podremos, seguramente, seguir de un modo admirable las antiguas migraciones de los habitantes de todo el mundo" (Ch. Darwin.1859-1979. Pág. 666).

Sobre la pregunta de los originarios de América y los recién llegados. La noche previa a la batalla de Little Big Horn dónde habría de perder la vida frente al jefe Sioux y su confederación, dado que estos defendían la tierra de sus ancestros, se desarrolla el siguiente diálogo entre Custer y Butler, uno de sus oficiales, quien era de origen inglés y al que le quería aquel salvar la vida. Dado que aquel presentía que iban a morir todos en la acometida, lo quiere enviar al fuerte con una carta que acaba de escribir y dónde defendía a los aborígenes porque sabía que estos tenían razón:

• Butler: ¿Me mandó a llamar, señor?.

• Custer: Si, Butler. Quiero que lleve esta carta al Fuerte Lincoln esta noche.

• Butler: ¿Yo?. ¿Esta noche?.

• Custer: Esta noche, es importante.

• Butler: Debe serlo, si debe enviar a su asistente de cartero en un momento como este. ¿Por qué quiere que regrese con ella?.

• Custer: Bueno, primero que nada es un inglés no estadounidense.

• Butler: ¿No estadounidense?. ¿Qué se creen Uds. los yanquis?. Los únicos estadounidenses de verdad están al otro lado de la colina con plumas en el pelo.

• Custer: Quizá tenga razón. Ellos son 6000 y nosotros somos menos de 600. El regimiento está siendo sacrificado, Butler. No me gustaría ver a un extranjero morir así.

• Butler: Gracias por pensar así. Pero le recuerdo, señor soy miembro del comedor de la 7ma. Caballería de EE:UU. (…)

• Custer: (Emocionado por lo que acaba de escuchar, este oficial va a morir junto a él). Gracias, Butler. (Walsh, Raoul (1941).

Alcances teóricos y prácticos.

Este profundo diálogo, da cuenta de lo que estamos tratando de expresar. Como el sujeto humano, avanza sobre otros humanos, muchas veces para defender sus mezquinos intereses, los cuales no están fundados en el bien común. En la historia de toda la Humanidad, se debate lo que S. Freud (1920) lo denominó la dualidad entre la pulsión de vida y pulsión de muerte, la primera lucha por la integración y la continuidad de la existencia, la segunda por la destrucción de la vida de los otros y del sujeto mismo. Es una vertiente que es en parte biológica y en parte mental, si logramos darnos cuenta, lucharemos contra estas producciones tanáticas y buscaremos la integración con lo diferente, dentro de nosotros mismos y en el encuentro con un semejante, con la vida en general, tanto en la versión inmaterial, rocas, ríos, especies animales, etc., como con el ecosistema en universal. Al final, nos espera la muerte, pero podemos haber construido y luchado por el encadenamiento de la vida en el futuro.

Además S. Freud (1905), tempranamente le otorgó un importante valor al factor educacional, porque había señalado que servía para levantar inhibiciones en los sujetos, así podrían ser plausibles de conciencia, mociones pulsionales que atentan contra sí mismo y el entramado social. Gilles Deleuze (2014), ha dicho sobre la educación: *"…el saber es cuestión de archivos (…) de lo visible de cada época"* (G. Deleuze. 214 P172). Unido a lo dicho por Freud, podemos decir que el archivo, tiene que ver con la mente de cada sujeto humano y con su funcionamiento en lo social. Dónde los hechos epocales, vividos, quedan grabados en el saber individual y colectivo.

Pensemos en F. Pizarro, que por condición de clase era analfabeto, pero había sido educado por el poder reinante, para devenir un conquistador desde una perspectiva imperialista, para esquilmar el oro y la plata de los pueblos originarios de América. En palabras de M. Foucault (M. Foucault. 2001), esta era *su inquietud de sí*. Su padre biológico, pertenecía a la alta burguesía y poder dentro del entramado del reino de España. Otro tanto ocurrió con Macunaima, había sido educado para desear lo que provenía de otros valores culturales a los de su pueblo. Las inhibiciones psicopáticas que acrecentó Pizarro, fueron para negar sus orígenes, mientras que Macunaima se dio cuenta que estaba traicionando su educación ancestral.

S. Freud (1927 y 1930), señala que *"en todos los seres humanos están presentes unas tendencias destructivas, vale decir, antisociales y anticulturales, y que gran número de personas poseen suficiente fuerza para determinar su conducta en la sociedad humana"* (S. Freud. 1927 P.7). Este doble vínculo, en todos los sujetos humano, es un punto de debate. Percibir y hacer consciente, que nos habitan mociones destructivas y, por otro lado, que debemos elegir entre ese odio tanático o sublimarlas, para que florezca el amor, la vida. Pizarro sucumbe a su propia destructividad y, su drama originario; ahora lo transportó a este nuevo continente. Aquí asesinó simbólicamente a su padre, desplazado en la persona de Atahualpa y a toda su familia. Pizarro había impulsado a todos sus hermanos, a venir al territorio americano y, aquí materializó su venganza inconsciente, de la que no pudo sustraerse. Otra cuestión hubiese ocurrido, sí cuando niño hubiese sido reconocido por su padre, hubiese podido tramitar *"por identificación a esa autoridad inatacable, que ahora deviene superyó y entra en posesión de toda la agresión que, como hijo, uno habría ejercido contra ella"* (S. Freud. 1929-1930. P. 125). Para ello expresa Freud, que el sujeto humano, para vivir en sociedad debería incorporar y convivir un sentimiento ligado al malestar, que es inherente a la vida humana y, por amor a sus semejantes y a sí mismo, la compensaría para *"dominar la perturbación de la convivencia que proviene de la humana pulsión de agresión y autoaniquilamiento"* (S. Freud. 1929-1930 P. 140)

S. Ferenczi (1908), inspirado en S. Freud, había centrado su pensamiento en la importancia de la educación, porque pensaba que *"una educación defectuosa no es solo fuente de defectos sino también de enfermedades"* (S. Ferenczi 1908 P.53). Centra su saber en los sentimientos ligados al lugar del nacimiento, pueden ser peligrosos por los efectos de tipo fanático que se pueden desarrollar, porque *"el santo y seña del patriotismo encubre con toda claridad intereses egoístas"* (S. Ferenczi 1908 P.57). Sabemos los efectos que las ideas fanáticas ligadas al nazismo, produjeron en Europa y en el mundo. Nuestro pensador (S. Ferenczi. 1913) le concedió una importancia supina a la vida de todo ser humano, desde su vida uterina (acuática), su pasaje a la vida fuera del útero materno, dónde giró a vivir en un mundo aeróbico. Este humano, debe laborar intensamente con el principio de placer y el principio de realidad.

El primero le brinda un vivir en su propio mundo narcisisticamente, sin tener en cuenta al Otro semejante. El principio de realidad, le brindará la posibilidad de relacionarse con un otro diferenciado, cuestión que necesariamente implica un malestar por tener que postergar sus necesidades más egoístas para poder convivir en comunidad.

Sandor Ferenczi (1924), señala *"que el ser humano haya sobrevivido al peligro implicado por el nacimiento y la alegría de haber hallado la posibilidad de existir en el exterior del cuerpo materno, permanecen en la memoria para siempre"* (S. Ferenczi 1924 P.339). No podemos dejar de prestarle esta definición ligada a F. Pizarro y Macunaima. Además, había propuesto que su método analítico es el *bioanálisis*, dado que los humanos procedemos filogenéticamente de toda la vida material e inmaterial procedente del universo todo. Cuestión que confluye en la ontogenia, la cuál será original en su marca y entramado desde la vida uterina hasta la necesidad de nacer y la imperiosa *"inquietud de si"* de encontrarse con un otro diferenciado. En la medida que avanzaba su indagación sobre la vida humana, el genial analista húngaro le brindó una importancia central al factor traumático. Este estaba centrado desde la gestación hasta los primeros años de vida, como cuestión central. Dice que el inicio de la vida intra y extrauterina es central como fue su desarrollo, cuando ha existido una *"precocidad del trauma"* (S. Ferenczi 1929 P.89), ligado a experiencias tempranas de rechazo por la madre o el padre, imprimen a este infant una cualidad de traumatismo temprano, que con un análisis profundo podrá ser reparado. Cuando los adultos someten al niño, física o emocionalmente a sus propios impulsos egoístas y tanáticos, el niño para sobrevivir de esta situación traumática, se identifica con el agresor y replica estas conductas en la vida cotidiana y *"La consecuencia no puede ser otra que la confusión de lenguas"* (S. Ferenczi. 1932 P.146). Actúa el trauma temprano y lo congela en su vida afectiva, como algo que no existió y tener una vida ligada al sadomasoquismo tanto consigo mismo como con el entorno familiar y social, *"es el terrorismo del sufrimiento"* (S. Ferenczi. 1932 P.149). El terror germina tempranamente en el infant que ha padecido este trauma temprano y, el miedo ligado al terror, se apodera de su psiquismo.

Jo Gondar (2021), ha desarrollado esta idea, fundamentando como una experiencia traumática, se puede transformar en un miedo

permanente que adviene terror. Es un observable en la vida comunitaria y, en aquellas formas como líderes con características psicopáticas ejercen su poder, sembrando el miedo y el terror en la población. Para nuestra autora podemos enfrentar la angustia que produce el miedo, dado que este es inherente a la condición humana. No ocurre lo mismo con el terror, *"que podemos hacer es intentar deshacerlo, vaciarlo. Hannah Arendt decía que el terror en los regímenes totalitarios era el resultado de la atomización de la sociedad; los individuos aislados, sin pertenencia y entregados a sí mismos perdían su capacidad de actuar y de pensar"* (J. Gondar. 2021 P. 88). Esto que denuncia J. Gondar, es lo que sucedió con la llegada de Pizarro a Cajamarca y como influyó terror en esta comunidad. Pero una vez sobrepuestos, intentaron por una maloca, levantada de toda la población, enfrentar a este omnímodo imperialismo que había llegado a sus tierras y que los llenó de terror. Cuestión que continúa en nuestros días, dónde observamos como los pueblos originarios de toda América Latina, hacen flamear sus banderas y el orgullo de ser indígenas.

Luis Macás (2005), lo ha destacado recientemente, cuando ha dicho *"Es necesaria la recuperación de nuestro pensamiento propio"* (L. Macás. 2005 P.41) y para ello dice que es necesario reconstruir el pasado para construir un futuro. Es decir, dejar de vivir aterrorizados frente al poder imperial y fundar el imperio de nuestros propios saberes ancestrales. Este proceso se va construyendo desde las minorías de los pueblos originarios que van valorando cada vez más, sus culturas milenarias y se hacen escuchar desde Alaska a Tierra del Fuego, a pesar de la globalización capitalista y la desinformación que intentan permanentemente instalar y acallar, desde las cadenas de noticias que intentan imponer las multinacionales ligadas a los valores imperiales vigentes.

He señalado hace un tiempo (O. A. Elvira. 2016), como en la institución psicoanalítica se dirimen las cuestiones del poder y liderazgos. Estos pueden provenir de determinadas áreas como Europa o América del Norte, dónde con un rasgo imperialista, pueden ejercer la supremacía de determinadas teorías psicoanalíticas sobre la manera de entender el funcionamiento humano. Estas teorías, en general, están basadas en sólidas ideas que provienen desde la filosofía griega, alemana, francesa e inglesa, entre otras. Las cuales son bajadas como saberes últimos a los psicoanalistas

que las ejecuten, sin el tamiz, de una puesta interrogativa, para auscultar sus procedencias, las ideologías que subyacen en estos trabajos científicos. Últimamente, se percibe desde el pensamiento de los trabajos psicoanalíticos latinoamericanos, una puesta en valor aquellas viejas creencias y apreciando los aportes desde este tercer mundo, que contiene pensadores de suma cuantía. Por ello, subrayé *"Una dimensión elaborativa conducirá a la transformación y vitalidad de la institución, la que convive con fenómenos patológicos de narcisismos recalcitrantes que no aceptan al que piensa diferente o trae un pensamiento nuevo"* (O. A. Elvira. 2016 P207).

Antonio Negri y Michael Hardt (2002), desde el surgimiento de la globalización, han repensado el paradigma de los humanos, cuando construyen imperio y lo han diferenciado de imperialismo. Definen, cómo surge. *"El imperio no nace por propia voluntad, antes bien, es convocado a nacer y se construye sobre la base de su capacidad para resolver conflictos"* (M. Hardt y A. Negri. 2002 P.31). Es decir, que la idea de imperio, está profundamente asentada y solidificada en los sujetos humanos que llevan adelante una forma de vivir y que su tarea iniciática es obtener la mayor cantidad de consensos entre sus habitantes para ejercer un poder. Mientras que el imperialismo, a priori, se basa en someter al diferente. Oprime pueblos y formas culturales de vivir, para ejercer un sometimiento por medio del poder de las armas y del capital para comprar adláteres. Son las minorías, las que habrán de tejer una trama, para luchar contra ese poder omnímodo y, vía una revolución en las ideas, instalar una forma más equitativa y humana, ligada a la horizontalidad y no a la verticalidad del poder absoluto del clásico imperialista.

Este encuentro, me ha conducido a poder enunciar en el título de esta ponencia, como los sujetos humanos construimos dentro de cada uno de nosotros mismos; un imperio, el cual se alimentan tempranamente de sensaciones, las que luego se pueden convertir en pensamientos, tanto individuales como colectivos. Construimos vínculos intra, inter y transubjetivos. Además, de disponer en potencia, la posibilidad de incorporar nuevos pensamientos, los que coexisten en el mundo cultural que habitamos. Para ello, se requiere de ser valientes y soberanos, para animarnos a dialogar con aquellas cuestiones que acuden a cuestionar nuestros propios saberes adquiridos, los cuales pueden tornarse en

repeticiones automáticas de premisas que se nos han trasmitido. Es nuestra tarea, individual y colectiva, poner en jaque a ciertas proposiciones con las cuales nos hemos alimentado, para en un creativo acto antropofágico, asumamos con otros congéneres, poder pensar que en nuestra América, yace un continente muy rico de saberes ancestrales y, que no nos suceda lo mismo que le ocurrió a Colón, murió sin saber que estaba en un nuevo territorio-continente. Nosotros los pensadores americanos, en conjunción constante (Bion), debemos alimentar la utopía, basada en una ética de ser actores de un imperialismo de saberes que, valorando a todos nuestros alimentos recibidos, sobre todo de Europa y, pongamos en valor, una nueva forma de pensarnos y pensar nuestro ser histórico, dónde a lo instituido agreguemos lo instituyente de nuestros saberes profundamente americanos, a la luz de los desarrollos científicos alcanzados en este tiempo que nos toca vivir.

Este nuestro continente, requiere de sostener encuentros y/o desencuentros entre humanos, los que fundan y cincelan espacios entre mayorías de minorías silenciosas, las que cuando se apoderan de sus potenciales saberes y poderes, surgen las revoluciones que se tornan en un acontecimiento, porque aquello acallado, se torna estruendo y surgen nuevas formas de vivir en sociedad.

Muchas gracias. Obrigado.

Bibliografía

Arciniega, Rosa (1936). Pizarro. Conquistador del Perú. Editorial Cenit. Madrid. 1936.

César, Julio (2007). Guerra Civil. Biblioteca Gredos. Barcelona. España. 2007.

Darwin, Charles (1859-1979). El origen de las especies. Editorial Bruguera. Barcelona. 1979.

de Andrade, Pedro (1969). Macunaima. Film basado en la novela de Mario de Andrade (1928). Producción Di Film. Filmes do Serró. Grupo Filmes. Cóndor filmes. Brasil. 1969.

de Andrade, Mario (1928). Macunaima. San Pablo. 1928.

Deleuze, Gilles (2014). El poder. Curso sobre Foucault. Tomo II. Editorial Cactus. Serie Clases. Buenos Aires. 2021.

Elliot, John H. (1972-2015). El Viejo Mundo y el Nuevo (1492-1650). Alianza editorial. Madrid. 2015.

Elvira, Oscar Alfredo (2016). Liderazgo y poder en la institución psicoanalítica. Ediciones Biebel. Buenos Aires. 2016.

Ferenczi, Sandor (1908). Psicoanálisis y Pedagogía. Obra completa. Tomo I. Editorial Espasa Calpe. Madrid. 1981.

Ferenczi, Sandor (1913). El desarrollo del sentido de realidad y sus estadios. Obra completa. Tomo II. Editorial Espasa Calpe. Madrid. 1981.

Ferenczi, Sandor (1924). Thalassa, ensayo sobre la teoría de la genitalidad. Obra completa. Tomo III. Editorial Espasa Calpe. Madrid. 1981.

Ferenczi, Sandor (1929). El niño mal recibido y su impulso de muerte. Obra completa. Tomo IV. Editorial Espasa Calpe. Madrid. 1984.

Ferenczi, Sandor (1932). Confusión de lengua entre los adultos y el niño. Obra completa. Tomo IV. Editorial Espasa Calpe. Madrid. 1984.

Freud, Sigmund (1905). Tres ensayos de teoría sexual. Obra completa. Tomo VII. Amorrortu editores. Buenos Aires. 1987.

Foucault, Michel (2001). La hermenéutica del sujeto. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires. Argentina. 2014.

Freud, Sigmund (1927). El porvenir de una ilusión. Obra completa. Tomo XXI. Amorrortu editores. Buenos Aires. 1988.

Freud, Sigmund (1929-1930). El malestar en la cultura. Obra completa. Tomo XXI. Amorrortu editores. Buenos Aires. 1988.

Hardt, Michael y Negri, Antonio (2002). Imperio. Paidós. Buenos Aires. 2002.

Gondar, Jo (2021). Enfrentar el miedo, deshacer el terror. En: Sandor Ferenczi. Lo instituido y lo instituyente. Compilador Oscar Alfredo Elvira. Vergara ediciones. Buenos Aires. 2021.

Macas, Luis (2005). La necesidad política de una reconstrucción epistémica de los saberes ancestrales. En: Pueblos indígenas, estado y democracia. Pablo Dávalos (compilador). Clacso libros. Buenos Aires. Argentina. 2005.

Rozitchner, León (1972). Freud y los límites del individualismo burgués. Siglo XXI editores. México. 1979 segunda edición corregida.

Walsh, Raoul (1941). Murieron con las botas puestas. Editada por DVD videos. En la colección Grandes Clásicos del lejano oeste (nro. 14). 2007. Turner Entertaiment Co. Y Warner Bros. Buenos Aires.

Utopias e a produção do comum

Luiz Fuganti[*]

Resumo

O artigo problematiza a ideia de utopia, fazendo a distinção entre o que seria utopia passiva e utopia ativa, assim como a dicotomia entre comum e singular. O autor desfaz os principais equívocos acerca do que é ideal e do que é comum, e evidencia nossa cumplicidade na captura de nosso desejo e no sequestro do comum pelo estado.

Palavras-chave: Utopia; Comum; Público; Privado.

Utopias and the production of the common

Abstract

The article tackles the idea of utopia, making the distinction between passive utopia and active utopia, as well as the dichotomy between common and singular. The author rectifies the main misconceptions about what is ideal and what is common and highlights our complicity in the capture of our desire and kidnap of the common by the state.

Keywords: Utopia; Common; Public; Private.

Utopías y producción de lo común

Resumen

El artículo problematiza la idea de utopía, haciendo la distinción entre lo que sería la utopía pasiva y la utopía activa; así como la dicotomía entre

[*] Filósofo, pensador nômade da filosofia da diferença e clínico. É idealizador da Escola Nômade de Filosofia, – um movimento nômade de pensamento e práticas de criação de si, atuando na implementação de movimentos éticos e estéticos em arte e cultura. É também autor do livro *Saúde, Desejo e Pensamento*, considerada uma das maiores referências e melhores introduções ao pensamento nômade e à filosofia da diferença. Como pensador da saúde, um dos focos principais de sua atuação é problematizar uma instrumentalização para a prática da esquizoanálise, desconstruindo noções e práticas presentes em um tipo de clínica que enquadra a vida em formas de assujeitamento.

común y singular. El autor deshace los principales malentendidos sobre lo ideal y lo común, y evidencia nuestra complicidad en la captura de nuestro deseo y en el secuestro de lo común por parte del Estado.

Palabras clave: Utopía; Común; Público; Privado.

Utopias e a produção do comum

O tema do comum não só é necessário, como urgente à atual condição das formações sociais humanas, e envolve necessariamente uma potência singularizante que, por sua vez, culmina em um modo de vida ativo que cria as próprias condições de existência. Em outras palavras, esse modo de vida a que devemos aspirar cria seus tempos próprios, sem se adequar a tempos homogêneos e, sobretudo, cria os próprios lugares, os próprios *topos* que nos fazem repensar a ideia de utopia. Isso porque a utopia envolve um conceito negativo de não-lugar a partir da idealização das condições de existência e, invariavelmente, por mais que sonhemos bonito, acaba mal. E acaba mal justamente porque começamos mal, uma vez que, sempre que idealizamos, este é um mau começo. O ideal em si mesmo não é problema. O ideal é uma ficção. Podemos brincar com ideais, podemos brincar com as ficções. O mais grave é o uso que fazemos deles e, principalmente, o nosso desejo de ideal, quando o ideal supõe um plano fora da existência.

A questão da utopia envolve o desenvolvimento de um pensamento que nos levaria a uma outra visão, a uma utopia ativa, que não estaria condicionada a uma esperança nociva, à vontade vazia de um mundo melhor, ou mesmo a uma paixão triste, como diria Spinoza (Spinoza, 2009). A esperança, assim como o medo, envolve dúvida ou incerteza sobre o futuro. A esperança é a expressão da dúvida em relação ao bem que pode advir, enquanto o medo é a expressão da dúvida em relação ao mal que pode advir. E, onde há dúvida, não há pensamento; onde não há pensamento, há, necessariamente, vulnerabilidade ou submissão a forças que nos determinam de fora. Com qualquer um desses sentimentos, estamos sujeitos a flutuações, isto é, perdemos a direção principal, que é a da tomada de nossas vidas em nossas próprias mãos, a direção de uma afirmação singularizante da nossa existência, ao mesmo tempo em que investimos em uma produção do comum.

Para entendermos melhor seria necessário, antes de tudo, distinguir o que é comum e o que é singular. Estamos sempre envoltos na dicotomia entre o público e o privado (sobretudo quando confundimos o comum com a esfera pública e o singular com a esfera privada).

O público é, na verdade, a captura do comum. Melhor dizendo, é o *sequestro* do comum. Vemos muitos teóricos, pensadores e militantes fazendo essa confusão ao adotarem políticas públicas, estatais, como se elas fossem isentas dos interesses privados e, portanto, portadoras de um bem comum. Em realidade, o privado é uma invenção do público. Não haveria privado sem o estado. E o estado é sempre um estado de não-relação, que emerge quando certas forças deixam de se interessar por relações transversais e diretas de sociabilidade, e forma-se então um centro de soberania. É esse centro de soberania que sequestra o que é comum.

O comum não é o ideal

É importante também termos claro o que o comum *não* é. O comum não é o ideal. Como dito acima, a forma do ideal supõe um plano fora da natureza. O ideal quer-se exterior e superior a todo existente. O existencial, por sua vez, sofreria, em relação ao ideal, de uma falta de perfeição. Em outras palavras, o existencial seria sempre o que é imperfeito em relação ao ideal, e o ideal, consequentemente, seria o modelo da perfeição. E, em um plano de natureza, a perfeição está sempre ausente, como já era notório para Sócrates, Platão, Aristóteles, e muitos outros pensadores da transcendência: metafísicos, religiosos, místicos, filósofos, teólogos e moralistas que adotam essa orientação de que haveria um plano ideal de referência.

Além disso, o ideal tem uma eminência – ele se pretende superior à existência. E, exatamente por isso, ele é uma falsa afirmação, a afirmação da realidade de um outro plano que, por efeito, desqualifica este plano de existência como sendo inferior. Sob esse ponto de vista, o ideal seria bom, seria o bem, o verdadeiro e o belo, como afirmava Platão, pois estaria acima das particularidades existenciais das paixões e de tudo o que está no devir, no tempo, no movimento (Platão, 2019). Estaria acima da mudança, seria aquilo que jamais deixaria de ser, e por isso perfeito.

O que mudaria seria o que estivesse no devir, por isso o devir seria um princípio de corrupção do ser, um princípio de corrupção do que já está acabado e perfeito. O ideal, portanto, pressupõe uma realidade acabada, e tudo o que está na mudança seria inferior a esse ser permanente.

Esse ideal teria então como valor o fato de estar acima de todo o interesse particular. Por isso se confunde o ideal com o comum. Nós, no entanto, não somos filhos do ideal, considerando-se que ele é uma ficção. O ideal se pretende superior e transcendente, quando, na verdade, é imanente - afinal, tudo pertence ao mesmo plano de realidade, inclusive o ideal, que nada mais é do que uma visão míope da existência, a visão de uma vida separada do que pode, tornada impotente. Essa vida então busca uma fuga de seu estado de impotência, uma compensação e uma salvação, interpretando as dores e o sofrimento como signos de imperfeição. Em outras palavras, como a realidade é interpretada como imperfeita, deve-se fugir dela, e o caminho desta fuga para o ideal tem como consequência o aperfeiçoamento do mundo.

Todo aquele que busca um mundo melhor é necessariamente um moralista, pois acredita que há um dever-ser na existência, mais do que uma potência de acontecer. Esse dever-ser se engajaria nesse ideal de verdade, de bem, de belo, e formataria uma condição humana no corpo, no pensamento e no desejo, formando assim, como diria Platão, uma imagem-ícone a partir da pura forma ou identidade ideal. Como se devêssemos desenvolver uma relação de identidade e semelhança com essa forma ideal.

E todo aquele que tem vontade de ideal necessariamente sofre de uma queda de potência. Essa pessoa está com a vida separada do que pode, pois não frui nem apreende o acontecimento enquanto ele acontece. Está necessariamente colada a algo que aconteceu a ela e a reduziu a esse estado afetivo, o qual toma o lugar de toda a integralidade de uma potência de acontecer. Para resumir, essa potência de acontecer está reduzida a um acontecido. Esse acontecido forma um buraco, e é esse buraco (uma falta) que vai desejar o ideal ou que vai desejar uma compensação. A busca por compensações, salvamentos ou fugas é o que está por trás de nossa vontade de ideal.

E de onde vem todo ideal? O ideal é uma ideia, mas toda idealidade vem do acontecimento. É possível, inclusive, sonhar com um acontecimento ideal, o que não se confunde com um ideal que daria forma ao acontecimento.

Quando criticamos o ideal, estamos criticando a forma da verdade. Nietzsche, em uma obra de sua juventude chamada *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, diz que poderíamos criar uma fábula com a seguinte narrativa: num planeta ínfimo e muito distante, na periferia da galáxia, em um momento infeliz do tempo cósmico, um animalzinho insignificante inventou a verdade (Nietzsche, 2007). E esse teria sido o instante mais mentiroso da história universal. A verdade é uma mentira para prolongar um modo de vida fraco, é sempre uma muleta para os impotentes. O acontecimento é sempre diferencial e, quando se tenta acoplá-lo a uma verdade, ele é esmagado. O horizonte da potência de acontecer, quando ligado a uma forma, reduz a potência a esta forma. Com isso, perde-se a fonte de criação da própria realidade. Assim, surge a crença de que todas as coisas estão dadas e prontas, derivadas de um plano ideal acabado por um poder transcendente – ou seja, não sobraria espaço para nenhuma criação. A realidade, no entanto, está sempre se autoproduzindo. A realidade existe na superfície do acontecimento, e não na forma de uma verdade.

Mas o que seria então um acontecimento ideal? Encontrar o esplendor de sua potencial necessidade. Se os acontecimentos não nos são favoráveis, podemos ao menos nos colocar à altura do acaso. "Torna-te digno do que te acontece", seja o pior ou o melhor. O que é ser digno? É estar à altura do acontecimento. É reunir ou criar forças para extrair de qualquer acontecimento o seu sentido ativo - sem acusar, ofender, julgar ou se sentir julgado. Este seria um ideal no e do acontecimento. O ser ativo, afirmativo, criador de realidade, seria também um ideal, mas não uma forma de verdade, e esta é a diferença.

O comum não e o universal

O comum também não pode ser o universal, pois o universal, ainda que não seja transcendente, sobrevoa a natureza. O universal pretende formar uma espécie de sobrenatureza dentro da natureza, uma natureza racional dentro da natureza animal ou física. E esse elemento racional incorporaria e submeteria as partes pois, teoricamente, toda parcialidade estaria dentro de uma universalidade. Segundo esse pensamento, o parcial seria uma redução da realidade, enquanto o universal seria sua

totalização. E, por realizar essa totalização, teria o atributo de comum, um ser comum em relação a todas as partes que ele subsume. Isto, de novo, é uma ficção. Todo universal é uma generalidade inspirada na generalidade dos nomes e da linguagem. O nome "árvore" é um universal para todas as espécies de árvores, por exemplo.

A lei também se pretende um universal, no sentido de que diz o que se pode ou não se pode fazer. E possui a contraface de uma sanção, ou seja, se transgredimos aquilo que a lei proíbe, recebemos alguma punição. A lei, assim como o ideal, assim como o universal, tem a natureza de uma forma. No entanto, uma lei não diz o que devemos fazer, ela diz o que *não podemos fazer*. A norma, por sua vez, é uma interiorização da lei, uma interiorização do estado. A norma não diz o que não podemos fazer, ela nos diz o que *devemos* fazer, como uma espécie de micropolítica dos comportamentos. Kant, através de seu imperativo categórico, estabelece o sujeito do desejo e sua razão prática (Kant, 2015). O imperativo categórico de Kant implica uma pura forma de dever-ser do desejo. Esse desejo legítimo e superior pode se tornar legislador quando se torna desinteressado das partes. Ou seja, tratar-se-ia de um desejar de modo desinteressado, uma pura-forma de dever-ser universal, que com isso (e por isso) conquistaria a legitimidade de legislar.

Ora, na prática, isso significa que a lei (o estado) se interioriza em nós e se solda ao desejo. E, quando a lei se solda ao desejo, ele se torna sujeito - um sujeito prático. E, sem esse sujeito prático, não haveria o sujeito especulativo, nem mesmo o indivíduo. O sujeito prático e moral é a condição do juízo para Kant, e também do sujeito especulativo de conhecimento. Em outras palavras, o sujeito prático é aquele que introjeta uma pura forma de dever-ser universal, que por sua vez faz coincidir o governo dos outros com o governo de si. Este seria um ideal de democracia, por exemplo, ou um *ideal de comum*.

Com isso, há um processo de interiorização da forma. Apesar da forma não ser o comum, ela mostra todos os aspectos do que se pretende ser o comum – quando se pretende que o comum seja uma forma de verdade. A forma de verdade é a grande ficção humana. É o que impede o humano de acessar imediatamente o que é comum. Por quê? Porque o comum é aquilo que não tem forma. O comum *não pode* ter forma.

E, afinal, o que é o comum?

O comum é um ser, antes de tudo, mas um ser que não necessariamente tem uma forma. Afinal, se ele é um ser comum a toda e qualquer diferença, existente ou não existente, ele não pode ter a forma de nenhuma delas. Ele não pode se conformar a nenhuma delas. O comum é um princípio de afirmação das diferenças.

Não há diferença real que não implique uma afirmação direta e imediata de um ser comum – que é ao mesmo tempo comum à sua essência e à sua existência. O comum é a única voz, o único sentido para toda e qualquer diferença. Quando se diz que o ser é unívoco, isso quer dizer que ele tem uma única voz, um único e mesmo sentido para toda e qualquer diferença. E qual é esse sentido? É a afirmação da diferença. A afirmação da diferença é o horizonte da diferença, é a condição para a diferença se efetuar. Não há efetuação de diferença sem um horizonte afirmativo. E o comum é o começo da afirmação da diferença, é seu princípio afirmativo. Levar a diferença até o seu termo é torná-la existente.

O comum é um ser de passagem. Todo existente só existe na passagem. É como se houvesse um portal para cada existência, mas, no fundo, o portal é o mesmo para todas as existências. E esse portal é uma zona de passagem, é a dimensão do tempo que faz passar todo o presente. Bergson diria que isso é um aspecto da essência do tempo: há algo que faz passar todo o presente (Bergson,2010). E ele diz mais: o tempo também é aquilo que faz conservar todo o passado. O passado não é o que foi, o passado é. Aqui temos um duplo aspecto da essência do tempo. A essência do tempo como duração.

O comum é um ser que não tem forma, mas que afirma a passagem. Não há existente que não esteja atravessado pelo movimento, que não esteja atravessado pelo tempo, que não esteja em devir, já que é impossível existir fora do devir. Não cessamos de estar em mudança ou variação. A única constante em nós é a variação contínua. Portanto, a própria variável, que supostamente derivaria da constante e seria inferior a ela, é também derivada da variação contínua. Se há uma substância do real, é a própria mudança, é o próprio devir. Heráclito estava certo: tudo é devir (Heráclito, 1996). O ser é sempre um ser que se diz do devir, e não o

contrário. Não é o devir que se diz do ser; é o ser que se diz do devir. Mas esse ser é um ser de passagem, é um ser que faz passar todo o presente. É o próprio princípio do acontecimento.

Se esse ser de passagem é o princípio do acontecimento, e se ele é uma afirmação de tudo o que difere, o acontecimento também é afirmação. O acontecimento e o ser de passagem são uma coisa só e, portanto, acontecer é afirmar. A afirmação começa não no sujeito, não no Eu, não num deus, não numa realidade transcendente, não numa substância ou num substrato; ela começa no acontecimento. Com isso, não há existente que não esteja imediatamente acoplado ao comum, a essa zona de passagem.

A utopia ativa

Os estoicos gregos, assim como Heráclito e outros pré-socráticos, diziam que tudo o que existe no espaço é corpo, e tudo o que existe no tempo é presente. No entanto, também há realidades sem existência concreta - como, por exemplo, o passado e o futuro. O tempo aiônico não existe, mas é real. O vazio não existe, mas é real. Segundo os estoicos, o lugar é um efeito incorporal do corpo no vazio, o *topos*. Esse lugar ou *topos* só é um limite como efeito, pois é exterior, flutuante, depende de um corpo que se mistura com outros corpos e que leva sua essência vital, a sua potência, até onde ela pode. O efeito disso se chama *lugar*, na medida que se relaciona com o vazio; e se chama *acontecimento*, na medida que se relaciona com o tempo.

Nós não temos, portanto, um lugar a ocupar, já que o lugar é sempre um efeito. Em outras palavras, não ocupamos um lugar dado, nós *inventamos* o lugar. Da mesma maneira, não usamos um tempo que está dado de modo homogêneo, nós *produzimos* o tempo. Nós fabricamos tempo e fabricamos lugar. Com isso, já se tem uma ideia do que seria utopia ativa - que não tem nada a ver com a utopia sonhadora de "Ah, um dia o mundo será melhor".

Spinoza diz que tudo o que existe é natureza naturada (Spinoza, 2009). No entanto, não existiria natureza naturada sem uma natureza naturante que a produz. A natureza naturante é causa e a natureza naturada é efeito, mas, enquanto efeito, é também efetuadora da causa, efetuadora da natureza naturante. E vice-versa, ou seja, não existe

natureza naturante sem o efeito produzido, sem a natureza naturada; e não existe natureza naturada sem causa, sem natureza naturante. Logo, há uma pressuposição recíproca de causa e efeito: a causa é imanente ao efeito, o efeito é imanente à causa. Nada fora, nada transcendente. Tudo é imanente a este mesmo plano de realidade, e mesmo a transcendência é explicada por esse plano de realidade, uma vez que a transcendência é uma ficção, assim como a origem e a finalidade.

No Livro I da Ética, Spinoza diz que há três ilusões de consciência: a ilusão de finalidade, a ilusão de origem e a ilusão de transcendência, ou seja, a causa final, a causa primeira e a causa transcendente são ficções. Segundo Spinoza, no plano da natureza naturada, tudo é modo. E modo, por sua vez, é a modificação da natureza naturante, que é a própria potência absoluta. A realidade é feita dessa potência absoluta que se autoproduz e produz a todas as coisas. Uma potência absoluta é constituída por infinitos atributos ou potências. Tomemos como exemplo o atributo extensão e o atributo pensamento. O atributo extensão é o ser de todo e qualquer corpo. Não há corpo, não há movimento sem o atributo extensão, é o ser comum de todos os corpos. O atributo pensamento, por sua vez, é o ser comum de todas as ideias. Esses atributos constituem e são o ato da própria potência que seria essa natureza naturante, e que faz com que ela se diferencie, portanto, ela é uma multiplicidade em si mesma. E, através de cada atributo que a multiplica, ela tem uma potência infinita de se modificar segundo aquele atributo. A maneira corporal ou a maneira do movimento tem uma potência infinita de modificação. A maneira das ideias tem uma potência infinita de modificação. E tudo é produzido em ato.

Nós somos modos desses atributos. O nosso corpo é um modo do atributo extensão. A nossa mente é um modo do atributo pensamento. Nós somos uma potência em ato, um grau de potência, um modo que se atualiza necessariamente a cada ato, pois não há potência sem ato. A potência não é uma possibilidade, é uma realidade. Se fosse uma possibilidade, precisaria de uma causa exterior para se efetuar. Não, ela tem uma causa imanente. Ela tem já um mínimo de ato que a efetua necessariamente.

Todos nós, toda e qualquer realidade, toda e qualquer diferença é uma potência em ato. Portanto, o ato já é o princípio afirmativo da diferença, já é o princípio diferenciador da diferença. E o ato começa no comum,

na zona de passagem. À medida que o ato se atribui, e que esse comum se atribui à diferença, esse ato se singulariza. Então há uma produção de singularidade à medida que a diferença se acopla diretamente ao comum, sem a mediação das representações.

Uma representação sempre vem de um acontecido - do corpo, da mente ou dos afetos. Um acontecido que toma o lugar da potência de acontecer e se torna o princípio de mediação. E essa mediação se intromete, impede que nos relacionemos imediatamente com o comum e que nos relacionemos imediatamente com o singular. Através das mediações, portanto, nós ficamos separados do comum e do singular. E são essas mediações que inventam as ficções do público e do privado, as ficções do individual e do coletivo, as ficções do universal e do particular, as ficções do subjetivo e do objetivo. São realidades que existem, mas apenas em um nível raso. Podemos brincar com elas, sem que as tomemos como última palavra quanto ao que é o comum e o que é o singular.

À medida que compreendemos o comum, e esse comum se atribui, o apreendemos como afirmação diferenciante de cada potência. O comum necessariamente se torna uma fábrica de singularidades. A própria singularização ou diferenciação da potência, à medida que se autoproduz, ao mesmo tempo produz e amplia o comum. Isto é também dizer que a singularidade comuniza e o comum singulariza. Com isso, se dissolve a falsa contradição entre o comum e o singular, e consequentemente caem por terra as oposições representadas de indivíduo e coletivo, particular e universal, público e privado.

Se chegarmos a esse nível, não precisamos de estado, não precisamos de moral, não precisamos de metafísica. Isso seria uma utopia?

Ao desejo nada falta

Spinoza diz que a potência, ao se efetuar através do ato, pode adquirir três qualidades. O ato pode ser uma paixão triste ou uma paixão alegre, e pode também ser uma ação. O ato necessariamente é paixão ou ação, mas a paixão pode ser triste ou alegre. A paixão triste nos separa do que podemos e nos impede de acessar o que podemos, diminuindo a nossa capacidade de existir. A paixão alegre aumenta a nossa capacidade de

existir e, apesar de nos manter ainda separado do que podemos, é uma condição para nos ligar ao que podemos. Há, portanto, uma diferença de natureza entre os dois tipos de paixão.

Já na ação estamos necessariamente ligados ao que podemos. A partir da nossa própria potência, geramos uma modificação, uma determinação intrínseca que faz com que inventemos uma maneira de existir da qual extraímos força, não importa o que nos aconteça, de bom ou de ruim. A partir da nossa própria força, da força que nos faz existir, inventamos uma maneira tal que, na verdade, é uma linha de devir e não uma forma final do ser. É uma linha de acontecimentos que necessariamente bebem direto do comum, uma afirmação que diferencia a nossa potência, ou seja, que faz com que nos modifiquemos. E essa modificação, por sua vez, faz aumentar a nossa potência de existir. Isso é uma ação.

Um afeto ativo não é determinado de fora. E, se não é determinado de fora, tampouco é parcializado por uma força ou encapsulado em um estado afetivo, ou seja, não está limitado à experiência vivida. Mantém-se ligado à potência de acontecer e, assim, não é coagido por nenhuma forma exterior. Seu desejo não segue ou idealiza forma alguma. O essencial não é uma forma de verdade, mas uma zona de passagem. E zona de passagem é aquela que deseja antes do nosso desejo, ela já está ali, esperando que aconteçamos. É uma zona que necessariamente faz com que nossa diferença seja afirmada.

O que é a diferença? É a potência virtual, portanto, não atual. É a potência que não existe - é real, mas não existe, pois é virtual. Essa diferença necessariamente se diferencia dela mesma na existência. E, ao se diferenciar na existência, gera uma realidade nova, um valor. Gera algo que pode afetar e ser afetado independentemente de quem o gerou. Esta é a fonte da autonomia. Esta é a fonte real da sustentabilidade.

Não temos de idealizar nada, buscar verdades, ideias, o bem, o modelo. O que precisamos é fazer com que nosso horizonte seja a zona de passagem, a esteira por onde passam os movimentos do nosso corpo, pensamento e desejo. Esse passar, esse devir, essa variação contínua da nossa potência preenche a nossa capacidade de existir com intensidades ou variações inéditas. E isso faz com que nós incorporemos força, produzamos força e aumentemos a nossa potência de acontecer.

O problema do comum sequestrado por uma forma é que ele coloca a forma no lugar do acontecimento. Isso em si é sintoma de uma potência que se esburacou e perdeu a superfície, perdeu sua zona de passagem. É como um cavaleiro que, ao tentar montar em um cavalo sem sela, cai ao chão. Nós caímos da altura da nossa potência de acontecer e ficamos reduzidos a um acontecido em nós, isto é, desejamos a partir da queda. E quando fazemos isso, desejamos de modo intencional. Esse modo intencional nos faz desejar objetos. Com isso, ao desejo falta um objeto, seja material, seja ideal. Esse desejo é constituído na falta. Isso é uma fraude.

Ao desejo, na verdade, não falta nada, porque o desejo começa não no buraco ou na falta, naquilo que ele não tem, mas em sua própria potência. É a presença da potência em acontecimento que deseja em nós. Esse desejo então seria intensivo, e não mais o desejo intencional. É o desejo intensivo que é a linha de diferenciação da potência, que põe a potência em acontecimento. E a potência em acontecimento é criadora de realidade e criadora das próprias condições de existência. Ela cria o seu *topos*, ela cria o seu tempo, ela cria os seus elementos, ela cria as intensidades que a preenchem. A potência ou o desejo criam a própria substância que vai preenchê-los.

Ao desejo nada falta, mas isso depende da invenção de uma maneira de viver. O modo de vida é a fonte de autonomia. Muitos movimentos progressistas buscam sempre uma organização, como se a organização fosse a fonte da resistência, em vez de se concentrarem em um plano de composição que é mais profundo do que a organização. Não que a organização não seja necessária, mas é secundária e - principalmente - insuficiente. É preciso atingir um plano de composição, de relação direta, de maneiras de existir que não invistam em formas de verdade, em formas de tutela, em formas de dependência da esfera pública, por exemplo; mas que invadam o que se pretende público, que se apropriem do estado e o coloquem a serviço da vida, até que ele se torne desnecessário. Podemos chamar a isso de ideal, mas ao menos é um ideal na imanência; é uma utopia, mas uma utopia ativa. Podemos fazer isso aqui e agora, e não ficar sonhando com o futuro da revolução.

Interventores da realidade

O comum é inapropriável, e é apenas por ficção que nos apropriamos dele. Assim como Nietzsche diz, nós só julgamos por ficção (Nietzsche, 2007). A vida é aquilo que não pode ser julgado. O julgamento pressupõe a elevação de um ponto de vista que se torna totalizante, que se pretende único e superior a todos os outros, e que envolveria a todos os outros. É a ficção do uno e do todo. No entanto, se o comum é inapropriável, por que perdemos a relação direta com ele? Por que inventamos um estado que sequestra o comum? Eis o problema da condição humana.

A condição humana de miséria e de impotência não é um mal em si, ou causada por uma *matrix* que estaria fora e se apropriaria do humano. Se tudo vem de um plano de imanência, de uma realidade única imanente, toda dor tem também um sentido alegre. Além disso, como diz Spinoza, é impossível que algo nos afete se não tiver algo em comum conosco (Spinoza, 2009). Ou seja, um bem só nos afeta porque tem algo de comum conosco, e também está submetido ao comum. Mas, se um mal nos afeta, pasmem, também é porque tem algo de comum conosco e também está submetido ao comum. O bem e o mal são derivados. Primeiro vem o comum.

O bem é sempre um efeito de um bom encontro, e o mal é sempre um efeito de um mau encontro. Com isso, estabelecemos que o que há são bons encontros e maus encontros. Mas o que é um mau encontro e um bom encontro? Um mau encontro é um modo que decompõe as ligações entre as forças que nos constituem, diminuindo nossa capacidade de sentir, agir e pensar, isto é, reduzindo nossa força de existir. O bem nasce de um bom encontro, e aumenta nossa potência, se compõe com as nossas forças, com as velocidades e tempos que as constituem, aumentando nossa capacidade de sentir, agir e pensar, aumentando a realidade e o modo de apreender essa realidade. Então, na verdade, o bem é o efeito de um aumento de potência que nos preenche de alegria, enquanto o mal é o efeito de uma diminuição de potência que nos preenche de tristeza.

Mas, à medida em que nós existimos de uma certa maneira, podemos criar essa mesma maneira na relação com os outros e com o mundo, de um modo tal que aquilo que nos acontece pode ser combustível de criação

de realidade – seja bom ou ruim. Pode acontecer que nos acomodemos após um bom encontro e percamos força. E, mesmo os maus encontros, que diminuem nossa potência, podem ser tomados como provocações, podemos extrair forças deles.

Com isso, podemos dizer que o mal, a tristeza, a dor, o tudo o que neles há de negativo são interventores da realidade. Fazem parte da realidade, assim como quando temos febre: se não delirássemos, não tomaríamos uma atitude. Se não tivéssemos uma dor, não tomaríamos uma atitude. Então, há sempre um aspecto extremamente necessário e perfeito da dor. A dor e o sofrimento fazem parte da perfeição.

A dor, contudo, deve ser transformada em parto: trazer à existência uma realidade que ultrapassa qualquer dor, uma vida nova. Desse ponto de vista, o estado é um mal que acontece aos humanos quando eles se separam do que podem, quando, nessa separação conjunta do que podem, criam um conjunto desejante e um conjunto de crenças. Então o estado nada mais é do que o efeito de uma rede de desejos e crenças. Foucault dizia que o estado nem sequer existe (Foucault, 1979). O que é o estado, afinal de contas? Somos nós. O que é o capitalismo? Somos nós. Nós somos cúmplices, pois desejamos de maneira a dar sustentação a isso.

O estado, assim como o capital, é um preposto, isto é, depende de uma rede de afetos. Obviamente, essas formações de soberania se abatem sobre os indivíduos e fabricam a subjetividade miserável, as vidas separadas do que podem - através das famílias, das escolas, dos sistemas jurídicos, dos sistemas políticos, das instituições. Sempre há uma guerra total e permanente sobre as nossas forças ativas e sobre as nossas intensidades. A nossa intensidade e força ativa não são legitimadas, exceto quando viram funções de outra coisa. Esses centros de soberania colaboram para nos roubar, para nos submeter.

Mas onde, em que lugar, em que tempo, em que momento nós nos tornamos cúmplices, nós permitimos que isso aconteça? A vida e a morte são modos da potência, que é algo mais profundo ainda do que a própria vida. E, quando uma vida está separada do que pode, impotente, essa vida vai fazer de tudo para se empoderar, e então quererá impor o seu poder. Nisso, entra em cena o estado de não relação - que pode ser desde o macroestado, um poder material, soberano, um centro

de poder com palácios e leis, poderes espirituais ou igrejas -, que faz de nós identidades isoladas, com as quais não conseguimos mais nos relacionar, exceto por mediação.

O estado nada mais é do que uma mediação, uma falsa relação por ser apenas uma representação da relação. Temos, atualmente, a axiomática do dinheiro-mercadoria, uma axiomática generalizada que substitui tudo. Tudo se torna substituível, tudo se torna equivalente. E, se há equivalente e substituto para tudo, então acaba-se a singularidade. Temos, no máximo, subjetividades, mas não singularidades. E toda subjetividade é assujeitada, é um modo de assujeitar o desejo. As singularidades encobertas são nossa potência de acontecer, linhas de vida que fazem com que inventemos a própria vida em ato, que fazem com que produzamos eternidade na existência.

Estamos duplamente separados do que podemos. Primeiro, porque caímos e levamos muito a sério as nossas dores e os nossos prazeres. Através de nossas dores, nos fazemos de vítimas e buscamos justiça, vamos acusar alguém. Tentamos encontrar a causa imaginária para nossas impotências. Nunca nos vemos como cúmplices, apenas como vítimas. Ao mesmo tempo, sentimos que temos direito aos nossos prazeres, àquilo que acreditamos trazer alegria para nossas vidas, e queremos manter aquilo no lugar. Assim o amor, por exemplo, é sempre uma vontade de apropriação. Não é o amor ativo, é sempre um amor passional que quer se apropriar dos corpos e das mentes. O modo humano de amar é miserável. O que se chama de amor na verdade é uma vontade de poder.

E há uma dupla captura que nos acompanha. Começa pelo mau uso do que nos acontece. Nós usamos mal o mal que nos acontece, e usamos mal o bem que nos acontece. Quando usamos a dor de modo vitimista e justiceiro, este é um duplo mau uso. Da mesma forma, quando usamos o bem que nos acontece de forma complacente e empoderadora, como um prazer-descarga, que nos descarrega e distensiona, em vez de nos intensificar, eis o primeiro dos seus maus usos. Em seguida, aprofundamos essa separação, porque então vamos buscar, nessa vida, nesse mau jeito, um empoderamento, uma forma de manter e multiplicar as compensações exteriores. E, com isso, nosso desejo se torna intencional e uma falsa natureza em nós, que deseja a partir de uma falta.

Como não ser cúmplice?

É necessário, urgente, e possível deixarmos de ser cúmplices. Basta pararmos de apontar o dedo para fora - inclusive para o bem -, e nos focarmos na maneira de viver. É como um passo atrás em relação aos objetos materiais ou ideais, antes do bem e do mal, para assim voltarmos para a zona de passagem, para o modo de vida.

A maneira de viver é a causa real do bem e do mal que nos acontece. É onde nós somos cúmplices. Isso porque a maneira de viver depende da nossa potência ou impotência. Impotência na medida que somos determinados de fora e uma maneira de viver nos é imposta. E potência na medida em que podemos reagir - não ressentir. O ressentimento é uma intoxicação, uma não digestão, um ruminar eterno. Reagir é processar, é fazer do mau encontro combustível de criação de uma nova maneira de viver. É se ligar aos movimentos intensivos e não meramente aos movimentos extensos; se ligar aos tempos de acontecimento que duram, e não meramente aos tempos cronológicos; encontrar e cultivar os sentidos de oportunidade, e não meramente achar que algo tem de acontecer no momento "certo", ideal.

O sentido mais oportuno é perceber que as coisas não são de qualquer maneira em qualquer momento e em qualquer lugar. É uma suavidade, uma maneira de encontrar. Nós, humanos, só trombamos, nós não encontramos. O encontro é essencial, temos que aprender, como diria Vinícius, a arte do encontro, embora haja tanto desencontro pela vida.

Encontrar, nesse caso, o desejo do outro no seu tempo próprio. Encontrar o próprio desejo no seu tempo próprio. Afirmar os tempos próprios. A única violência é aquela que impede o tempo próprio de durar, porque esmaga a força que nasce da duração do tempo próprio. É a experimentação que singulariza. Deixamos de ser cúmplices quando focamos na maneira de acontecer que depende de nós. Quando assumimos a responsabilidade, aproveitamos nossas dores e nossos prazeres, e extraímos intensidade tanto de um quanto do outro. No fundo, o que queremos é intensidade, não prazer. Queremos potência de criar, e não a felicidade fictícia de um lago tranquilo onde não seríamos perturbados pelos acontecimentos.

É fundamental assumirmos a responsabilidade ética (e não moral) de ligar a nossa vida ao que ela pode. E a nossa vida pode se elevar à mais alta potência de acontecer quando deixarmos de valorizar demais os acontecidos em nós, quando deixarmos de ficar presos ao que nos aconteceu e quando deixarmos de idealizar o que vai (ou pode) ser. Quando dermos menos importância às dores e nos ligarmos mais à potência plástica da vida de variar. Nós podemos mudar, nos dinamizar, nos deslocar rapidamente em vez de chorar o leite derramado. Isso é fundamental.

Referências

Bergson, H. (2010). *A evolução criadora*. Trad. Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Unesp.

Bergson, H. (1999). *Matéria e memória*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes.

Foucault, M. (1979). *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal.

Heráclito. (1996). *Pré-socráticos*. São Paulo: Nova Cultural. (Coleção os pensadores)

Kant, I. (2015). *Crítica da razão pura*. Trad. Fernando Costa Matos. Rio de Janeiro: Vozes.

Nietzsche, F. (2007). *Sobre verdade e mentira*. Trad. Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra.

Platão. (2019). *A república*. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro

Spinoza, B de. (2009). *Ética.* Trad. Tomaz Tadeu. São Paulo: Autêntica.