



**VOLUME 44**

**ANA PAULA FIGUEIREDO LOUZADA  
ALEXSANDRO RODRIGUES  
JÉSIO ZAMBONI  
(org.)**



# **Processos instituintes e a produção do pesquisar**



Esta obra foi selecionada para integrar a “Coleção Pesquisa Ufes”, a partir de Chamada Pública feita pela Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação (PRPPG) da Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes) aos programas de pós-graduação da universidade.

A seleção teve por base pareceres que consideraram critérios de inovação, relevância e impacto.

O financiamento da Coleção foi viabilizado por meio do Programa de Apoio à Pós-Graduação (Proap) da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) e de recursos do Tesouro Nacional.



**Universidade Federal  
do Espírito Santo**



**Editora Universitária – Edufes**

Filiada à Associação Brasileira  
das Editoras Universitárias (Abeu)

Av. Fernando Ferrari, 514  
Campus de Goiabeiras  
Vitória – ES · Brasil  
CEP 29075-910

+55 (27) 4009-7852  
edufes@ufes.br  
www.edufes.ufes.br

**Reitor**

Paulo Sergio de Paula Vargas

**Vice-reitor**

Roney Pignaton da Silva

**Pró-reitor de Pesquisa e Pós-Graduação**

Valdemar Lacerda Júnior

**Chefe de Gabinete**

Aureo Banhos dos Santos

**Diretor da Edufes**

Wilberth Salgueiro

**Conselho Editorial**

Ananias Francisco Dias Junior, Eliana Zandonade,  
Eneida Maria Souza Mendonça, Fabrícia Benda  
de Oliveira, Fátima Maria Silva, Gleice Pereira,  
Graziela Baptista Vidaurre, José André Lourenço,  
Marcelo Eduardo Vieira Segatto, Margarete Sacht  
Góes, Rogério Borges de Oliveira, Rosana Suemi  
Tokumaru, Sandra Soares Della Fonte

**Secretaria do Conselho Editorial**

Douglas Salomão

**Administrativo**

Josias Bravim, Washington Romão dos Santos

**Seção de Edição e Revisão de Textos**

Fernanda Scopel, George Vianna,  
Jussara Rodrigues, Roberta Estefânia Soares

**Seção de Design**

Ana Elisa Poubel, Juliana Braga,  
Samira Bolonha Gomes, Willi Piske Jr.

**Seção de Livraria e Comercialização**

Adriani Raimondi, Ana Paula de Souza Rubim,  
Dominique Piazzarollo, Marcos de Alarcão,  
Maria Augusta Postinghel



Este trabalho atende às determinações do Repositório Institucional do Sistema Integrado de Bibliotecas da Ufes e está licenciado sob a Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional.

Para ver uma cópia desta licença, visite <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.

**Diretor da Graúna Digital**

Thiago Moulin

**Supervisão**

Laura Bombonato

**Seção de edição e revisão de textos**

Carla Mello | Natália Mendes | José Ramos  
Manuella Marquetti | Stephanie Lima

**Seção de design**

Carla Mello | Bruno Ferreira Nascimento

**Projeto gráfico**

Edufes

**Diagramação e capa**

Bruno Ferreira Nascimento

**Revisão de texto**

Fotografia da capa por  
Janine Joles em  
<https://unsplash.com/>.

Esta obra foi composta com  
a família tipográfica Crimson Text.

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)  
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

P963      Processos institucionais e a produção do pesquisar [recurso eletrônico] / Ana Paula Figueiredo Louzada, Alessandro Rodrigues, Jéσιο Zamboni (organizadores). - Dados eletrônicos. - Vitória, ES : EDUFES, 2023. 405 p. ; 21 cm. - (Coleção Pesquisa Ufes ; 44)

Inclui bibliografia.  
ISBN: 978-85-7772-540-3  
Modo de acesso: <https://repositorio.ufes.br/handle/10/774>

1. Psicologia institucional. 2. Pesquisa. 3. Psicologia.  
I. Louzada, Ana Paula Figueiredo. II. Rodrigues, Alessandro.  
III. Zamboni, Jéσιο. IV. Série.

CDU: 159.9

Elaborado por Ana Paula de Souza Rubim – CRB-6 ES-000998/O

**ANA PAULA FIGUEIREDO LOUZADA  
ALEXSANDRO RODRIGUES  
JÉSIO ZAMBONI  
(org.)**

# **Processos instituintes e a produção do pesquisar**

 **EDUFES**

Vitória, 2023

# *Prefácio*

*Ana Paula Figueiredo Louzada*

Recolher instrumentos, assim consideramos a feitura do livro que aqui se abre.

Como nos gestos profissionais antigos, vindos de fundos de oficinas, de cozinhas de assoalhos, de construções inacabadas em cimentos e poeiras, de chãos ao redor de máquinas de costuras salpicados de retalhos e linhas, nos ritmos das suspensões sempre provisórias das labutas, estes gestos recolhem os instrumentos impregnados pelos usos – talvez misturados em um pouco de graxa, em restos de alimentos, quiçá com pingos de tintas ou de óleos de máquinas. Gestos precisos recolhem os instrumentos espalhados e fazem com que estes se disponham em um novo plano para novos usos; assim considero este livro.

Avisamos logo: este livro é sujo. Tem a rudeza de uma atividade exercida, tem corrosões, percursos, cabos gastos, só não têm ferrugens, posto que movimento. Tem o peso de uma caixa de apetrechos imprescindíveis para aquelas(es) que desejam operar este gesto

humano de colocar-se em relação a objetos, perscrutar relações, produzir outras disposições e artesanias com aquilo que se apresenta.

De fato, neste livro tem atos. Atos de escritas, de histórias, de conceitos, de modos de operar com esses conceitos-histórias-escritas no tempo presente. E, como em um novo arranjo, foram recolhidos, em uma inusitada composição de sentidos.

Alegra-nos a leitura de *Processos instituintes e a produção do pesquisar* exatamente por trazer esta dimensão da atividade da pesquisa como aquilo que se dá no exato inacabamento processual do presente. É com este tempo que é o nosso, que tateamos modos de produção de saber, de instrumentos de pensar o presente, de intervir naquilo que nos constitui, visando estéticas outras, modulações outras.

Os capítulos aqui dispostos versam com a produção de visagens institucionalistas que interrogam as práticas, constituindo ferramentas para uma pesquisa que pouco se interessa pelos largos caminhos já postos. Interessa-nos, muito mais, insistir nos atalhos, nos restos, nas marcas, na persistência do que somos, do que portamos, lançando-nos em intercessões dos saberes, em composições de mundos.

Seja pelas infâncias, pelas bichas, pelas clínicas do trabalho, ou pelas práticas educativas, ensinamos burilar os conceitos, inquietar os arranjos. Você, leitora/leitor, poderá atentar-se que na oficina-cozinha-construção-costura que aqui se apresenta à sua leitura (obreira), a multiplicidade é a direção da escolha dos instrumentos: são muitos, andam juntos, se conectam, diríamos mesmo que são ordinários e comuns; arrisco-me a dizer quaisquer, dado que inventados. Prato e garfo são instrumentos de sons, por que não?

Ousamos, pela própria perspectiva dos processos instituintes, pesquisar com, pesquisar intervindo, pesquisar historicizando, pesquisar na audácia de nos atentarmos àquilo que nos acontece, a transversalizar. Ousamos ainda afirmar que há muitos outros deslocamentos por se fazer, diríamos mesmo que estão em *via de*, que estão emergentes, desenhando-se na necessária prática de repensar

os saberes e as centralidades que ainda nos convêm e que, por conveniência, podem convir a poucos.

Não à toa, ao tomar este livro como um modo de recolher instrumentos de pesquisa, de pensamento, de vida, as palavras vão impregnando-se de corporiedades e nos convocando a acordar de apaziguamentos e mortificações. É tempo de sujar, de dispor, de compor no exato da contramão dos pensamentos únicos, das certezas, das assepsias.

Há em nós registros destes gestos de recolher corporificados por tantas(os), em oficinas, cozinhas, construções, costuras, escolas, puteiros, unidades de saúde, centros de referências, ônibus, e, e, e nas pesquisas. No Brasil, ainda há muito a se fazer para que esta dimensão da pesquisa como ato do vivo perca o ar de encastelada e a concretezude de privilégios. Este livro traz esta dimensão da pesquisa como ato implicado, como um ato político. Convida-nos. Disponha-se!

# Sumário

**Afundamentos conceituais: intervenções, instrumentos, situações,  
problemas que dispensam apresentação..... 15**

*Alexsandro Rodrigues*

*Ana Paula Figueiredo Louzada*

*Jésio Zamboni*

**Notas antipanoptistas sobre o paradigma institucionalista ..... 22**

*Heliana de Barros Conde Rodrigues*

Introdução ..... 22

Desnaturalizar via Instituição?..... 27

Transversalizar, implicar ..... 34

O macro, o micro e os perigos ..... 38

Considerações finais: a ficção contra a mühlmanização..... 51

Referências ..... 56

**Transversalidade e Esquizoanálise ..... 62**

*Eduardo Simonini*

*Roberta Carvalho Romagnoli*

Referências ..... 79

**Imagens do outro na Filosofia: o desafio da diferença ..... 82**

*Silvio Gallo*

Um novo começo..... 82

Duas imagens ..... 83

Um mosaico: imagens do outro na história da Filosofia..... 85

Aristóteles e os bárbaros..... 86

Montaigne e o exótico ..... 87

Voltaire e os outros civilizados ..... 89

Sartre e o outro como “inferno” .....	92
Uma não imagem: o outro como diferença radical .....	98
Referências .....	107

**Psicanálise e Esquizoanálise em cena: Ato 1 – Masoquismo .....** 109

*Ariana Lucero*

*Nelson Lucero*

*Yan Menezes Oliveira*

Deleuze e o masoquismo .....	112
O masoquismo na psicanálise .....	116
O masoquismo na esquizoanálise .....	122
Considerações finais .....	126
Referências .....	128

**Da semiótica capitalista à estética esquizopolítica: Guattari e o lugar da invenção de si mesmo na microrrevolução do desejo .....** 131

*Alexandre Filordi de Carvalho*

Questões iniciais .....	132
Máquina capitalista e homogênesse estética: a modelização subjéctiva em questão.....	134
Estética esquizopolítica: o lugar da invenção de si mesmo na microrrevolução do desejo .....	145
Considerações finais: acelerar a estética esquizopolítica.....	151
Referências .....	154

**Descolonizando a psicologia: notas para uma Psicologia Preta .....** 157

*Lucas Motta Veiga*

Introdução .....	157
A saúde mental de vidas negras importa.....	161
Como curar a negritude dos efeitos do racismo?.....	165

A colonização e seus desdobramentos.....	166
Considerações finais .....	168
Referências .....	168

**Quatro cadelas mirando a Psicologia: cartografias impertinentes.** 171

*Fernando Silva Teixeira-Filho*

*Nuno Santos Carneiro*

*Fernando Pocahy*

*Wiliam Siqueira Peres*

Latir e morder é preciso.....	172
Mirada 1: Desejos proibidos e a máquina da confessaria sexual: a biopolítica capitalística e a profusão de ressentimentos na cama(clínica) psi .....	176
A história “sem história” da Psicologia .....	176
A Lei cisheteronormativa, o binarismo, a identidade e a clínica .....	181
A desconstrução “queer” da “clínica psicológica” .....	183
Por uma clínica da experiência para além dos (direitos) humanos.....	187
Mirada 2: (Psi-)hagiografando a “família” e (se) descansando com os desejos abrigados no lençol (cishetero-homo-normo-)matrimonial.....	191
Mirada 3: O cálculo binário da dor, a sombra da culpa e o eletrocérebro-geni(t)al .....	201
Mirada 4: Transconversações queer e outras cartografias do desejo .....	209
Referências .....	223

**Guy Hocquenghem: uma bicha** ..... 231

*Jésio Zamboni*

*Maria Elizabeth Barros de Barros*

Uma bicha .....	231
Bicha bando.....	235
Tribunal arco-íris: um bafo.....	241
Bicha ácida.....	244
Referências .....	249

**Da pesquisa-ação à pesquisa-intervenção: deslocamentos da análise de implicação** ..... 252

*Simone Mainieri Paulon*

*Roberta Romagnoli*

Introdução .....	253
A Ação Voltada para Conscientização.....	255
A intervenção em busca de acontecimentos .....	260
Implicar-se para conhecer.....	268
Referências .....	276

**Clínica da atividade em uma via deleuziana: por uma psicologia do trabalho** ..... 280

*Maria Elizabeth Barros de Barros*

*Ana Paula F. Louzada*

Provocações a um exercício de pensamento .....	280
A psicologia do trabalho: práticas adaptativas? .....	283
Clínica-política: trabalho e subjetividade.....	284
Dimensões da atividade: planos molar e molecular.....	289
Gêneros e estilizações.....	296
Autoconfrontação cruzada como metodologia de análise na Clínica da Atividade: cartografias das dimensões não-evidentes da atividade.....	300
Clínica da Atividade pela via deleuziana: potência analítica.....	305
Referências .....	307

**Pesquisa como Acontecimento: Exercícios de EscreverCOM**..... 310

*Gilead Marchezi Tavares*

*Rayanne Suim Francisco*

O desafio de pensar outras Políticas de Pesquisa em Psicologia.....	311
Diretrizes do pesquisarCOM como política de pesquisa.....	313
Exercício 1: a vivência institucional e o diário de campo .....	315

Exercício 2: a análise de implicação e o diário de campo .....	318
Para concluir, por uma política de pesquisa na qual caiba uma escrita de si .....	322
Referências .....	324

**Crianças em pesquisas que se arriscam, riscam e dão passagem a  
abordagens metodológicas brincantes .....** 326

*Alexsandro Rodrigues*

*Pablo Cardozo Rocon*

*Steferson Zanoni Roseiro*

*Victor Antenor Ferrari Nodari*

Escritas, histórias, cruzamentos e vidas: imanência .....	332
Criancérias rebeldes em pesquisas com os cotidianos.....	336
A brincadeira com a pesquisa não termina: recomeça .....	342
Referências .....	346

**Experiências instituintes na educação pública? Alguns porquês  
dessa busca.....** 349

*Célia Linhares*

O sonho acabou? Inércias e esperanças do pensamento impensado .....	350
A escola pública e a democracia se expandem. A que preço?.....	352
O homem, lobo e deus do próprio homem .....	358
Pesquisar experiências instituintes. Investigar na contramão? .....	362
Mesmo com avanços, os abismos sociais, educacionais e escolares se deslocam, se camuflam, se metamorfoseiam.....	366
Recomeçar é preciso .....	367
Resumindo desafios e enigmas que ameaçam as experiências instituintes nas escolas públicas.....	370
Experiências instituintes nas escolas públicas e formação docente.....	371
Referências .....	376

**Cidades e políticas públicas** ..... 379

*Ana Lúcia Coelho Heckert*

*Maria Elizabeth Barros de Barros*

*Silvia Vasconcelos Carvalho*

Intervenções fabricando outras paisagens na cidade ..... 383

Entre políticas de governo e políticas públicas: pensando as cidades ..... 392

Os acontecimentos de junho de 2013 e as indagações que fazem ressoar: o  
que não tem começo nem nunca terá..... 398

Referências ..... 402

# *Afundamentos conceituais: intervenções, instrumentos, situações, problemas que dispensam apresentação*

*Alexsandro Rodrigues*

*Ana Paula Figueiredo Louzada*

*Jésio Zamboni*

**Heliana de Barros Conde Rodrigues**, em “*Notas antipanoptistas sobre o paradigma institucionalista*” oferece para este livro uma conversa boa, feita de práticas inconformadas que nos ajudam a melhor compreender a história do movimento de Análise Institucional no Rio de Janeiro. O artigo apresenta um conjunto de notas exploratórias de caráter político-conceitual, mediante as quais se contrastam as vertentes Socioanalistas e Esquizoanalítica quanto ao paradigma em apreço. Para tanto abordam-se, entre outros, os conceitos de instituição, intervenção, transversalidade,

*implicação, demanda e encomenda. Destacando-lhe as notas distintivas e relacionando-as à temática da virtual contribuição do institucionalismo para uma formação de agentes de saúde mental marcada pela ontologia histórica do presente, busca configurar o paradigma da Análise Institucional em termos que se afastem de qualquer seguidismo ou salvacionismo ingênuo, aproximando-o, outrossim, de uma reflexão crítica dos intelectuais.*

**Eduardo Simonini e Roberta Carvalho Romagnoli**, em *“Transversalidade e Esquizoanálise”*, nos oferecem bela discussão sobre o conceito de transversalidade na obra de Félix Guattari (e seus desdobramentos na Esquizoanálise) e a apropriação dessa noção feita pelo sociólogo René Lourau (e seus desdobramentos na Análise Institucional ou Socioanálise). Desta maneira, os atores primeiramente apresentam a transversalidade como Guattari a compreendeu em suas teorizações iniciais sobre grupos, para depois estender as discussões a 1) como este conceito se associa à Esquizoanálise, quando da valorização das tramas que promovem a invenção de inéditas estéticas existenciais; e 2) como a transversalidade se associa à Análise Institucional ou Socioanálise, quando do desvelamento do inconsciente institucional. Os autores concluem que, apesar dos usos diferentes que os referidos autores realizam do conceito de transversalidade, ambos sustentam que tal conceito comunga com a perspectiva de se pensar a realidade como produção política, múltipla e plural, abrindo sujeitos e grupos a novos tipos de crises, críticas e possibilidades.

**Silvio Gallo**, em *“Imagens do outro na Filosofia: o desafio da diferença”*, delicadamente faz saber que o artigo tem por objetivo problematizar a tematização do outro pela Filosofia. Dialogando com imagens do cinema e da televisão, procura identificar quais as imagens ou os conceitos do outro, produzidos na história da Filosofia. De forma esquemática, apresenta as imagens do outro como bárbaro (Aristóteles); exótico (Montaigne); civilizado (Voltaire); e inferno (Sartre), para, ao final, ensaiar uma “não imagem” do outro como diferença radical, proposta pela filosofia da diferença de Deleuze.

**Alexandre Filordi de Carvalho**, em *“Da semiótica capitalista à estética esquizopolítica: Guattari e o lugar da invenção de si mesmo*

*na microrrevolução do desejo”, levando em consideração o pensamento de Guattari (1985a, 1985b, 2002, 2004, 2011, 2015, 2016), em maior grau, e o de Deleuze e de Guattari em Capitalismo e Esquizofrenia I (2010), em menor grau, diz que o artigo tem por objetivo investigar o lugar da semiótica capitalista na produção de componentes estéticos cuja consequência marcante é a produção de modelização de subjetividade aderente à própria demanda capitalista. Tal diagnóstico, conforme diz o autor, suscita uma investigação acerca de se pensar na direção contrária de tal modelização. Como será visto, a esquizofrenia, nesse sentido, será tomada como marca exterior ao limite capitalista, ou seja, como um corte nos signos condicionantes dos territórios existenciais da máquina capitalista. Em virtude disso, o texto se propõe a pensar uma dimensão estética voltada para a afirmação de uma esquizopolítica da existência como lugar da invenção de si mesmo. A partir de tal estética esquizopolítica, presume-se ser possível não apenas colocar em questão as modelizações subjetivas eivadas de experiências estéticas vulgares, como é próprio da contemporaneidade.*

**Lucas Motta Veiga** em **“Descolonizando a psicologia: notas para uma Psicologia Preta”** oferece uma bela discussão que busca demonstrar e também problematizar a fragilidade da formação em psicologia no Brasil e os impactos do racismo nas subjetividades negras. A aposta do artigo é a favor de uma Psicologia Preta e, para isso, apresenta epistemologias pretas do campo da saúde mental historicamente apagadas nos currículos das graduações. O autor resgata trabalhos de intelectuais negros e negras que apontam como as subjetividades negras podem ser cuidadas em sua singularidade. Segundo o autor o cuidado da saúde mental da população negra brasileira não pode se dar sem um resgate epistemológico das produções negras sobre o tema, e que a dimensão de aquilombamento que é instaurada na clínica quando do atendimento de pacientes negros por psicólogos negros é fundamental na promoção de saúde mental da população negra.

**William Siqueira Peres, Fernando Altair Pocahy, Nuno Santos Carneiro e Fernando Silva Teixeira-Filho**, em **“Quatro cadelas mirando a Psicologia: cartografias impertinentes”**, juntas, buscam seguir rastro às cartografias em (dis) cursos nefastos da

maiusculizada Psicologia. Com/ posições dos desejos e desejos binários de binárias normas, para depois (dis)torcer as camas, a “família”, a clínica, a pesquisa, a geni(t)alidade. Escrita profana. Microrrebelião epistemológica que o cu (pro)mete, porque no começo era e é (também) o cu. Um escrever torcido e trans-latido entre quatro cadelas mirando a Psicologia. As cadelas que, latindo, escrevem este artigo, buscam (D)enunciar aqui o ménage que psis, numa história sem história, intentam em seus leitos vazios manchados da(s) Verdade(s) moderna(s). Por uma psicologia menor, manifesto esquizo-queer-analítico dos desejos-prazeres-sentidos na/ da transcontemporaneidade lusófona. No lugar de uma conclusão, os autores, ou as cadelas, propõem a provocação de que só uma psicologia-em-devir-acadellado possa construir visibilizações do invisibilizado humano. Ou os latidos que acreditamos promissores para que se retire a Psicologia da sua traidora e traída contenção das multitudes.

**Jésio Zamboni e Maria Elizabeth Barros de Barros**, em “**Guy Hocquenghem: uma bicha**”, diz que *Guy Hocquenghem é essa bicha louca e ácida que nos provoca a pensar hoje os meios de luta que as bichas têm construído para si pela vida afora. Jésio faz saber que Hocquenghem constrói um plano de análise ética da bicha militante que rompe com a mera contestação ao mundo exterior considerado repressivo. É crucial tratá-lo como uma bicha de bando, figura de complexos jogos de forças coletivas que se deslocam e variam pelas conflitivas em meio aos movimentos sociais entre os homossexuais, dentre as quais destacam-se as relativas à Frente Homossexual de Ação Revolucionária, nicho onde a crítica de Guy se concretiza. Discute-se que a potência da sua crítica, em síntese por enunciados rápidos e rasteiros e curtos e grossos, procede por uma análise situada como construção de problemas em paradoxos a viver como bichas.*

**Simone Mainieri Paulon** em “**Da pesquisa-ação à pesquisa-intervenção: deslocamentos da análise de implicação**”, vai dizer que seu artigo retoma brevemente as condições históricas que permitiram a emergência de abordagens metodológicas que problematizam a relação entre pesquisador e ato de pesquisar. A autora propõe uma comparação entre as finalidades da pesquisa-ação e da pesquisa-intervenção. Sustentando-se em contribuições

teóricas do movimento institucionalista e da filosofia da diferença, aponta a noção de análise de implicação como conceito-chave que permite nuançar as abordagens em debate. Consoante ao pensamento de Lourau, defende a ideia de que a consideração do conjunto de condições que circunscrevem o ato de pesquisar é o que confere estatuto de cientificidade ao trabalho de pesquisa.

**Ana Paula Louzada e Maria Elizabeth Barros de Barros**, em **“Clínica da atividade em uma via deleuziana: por uma psicologia do trabalho”**, afirmam que o texto busca apresentar a construção de um caminho conceitual-metodológico para suas investigações em análise do trabalho. Buscando alianças potentes, as autoras ousam fazer conexões entre os instrumentos da Clínica da Atividade para pensar o real do trabalho e as ferramentas analíticas formuladas por Gilles Deleuze, pois acreditam que seus postulados se atravessam e ajudam a pensar a questão da atividade e da subjetividade no trabalho numa direção em que não basta protestar, mas afirmar seu movimento. Essa aliança auxilia na criação de estratégias de afirmação da potência do trabalho como capacidade da vida em diferir, em produzir o novo, em criar sujeitos e mundos. Nesse artigo, as autoras buscam afirmar uma Psicologia do Trabalho que, construída na interlocução com a Clínica da Atividade, permite cartografar os processos de trabalho; construir novos sentidos; o que não significa descrever-catalogar, mas intervir-transformar. Intervenções que tenham como princípio ético-político o estudo da atividade visando à sua transformação, o que envolve mobilização subjetiva. Proposta de uma clínica como um fazer político/coletivo.

**Gilead Marchezi Tavares e Rayanne Suim Francisco**, em **“Pesquisa como acontecimento: exercícios de escreverCOM”**, dizem que o desafio do artigo é pensar outras políticas de pesquisa em Psicologia que incluam um pesquisar em rede, uma colaboração e comprometimento em pesquisa, uma composição de arranjos inéditos/intensivos/afetivos que possibilitem novas modalidades de experiência de si e do mundo. Por isso, perscrutam uma política de pesquisa entendida como um pesquisarCOM, que favoreça acontecimentos. Lançando mão de duas experiências em pesquisa, buscam compartilhá-las pensando-as como exercícios de constituição do pesquisarCOM, que são, ainda, práticas de uma escrita científica outra:

uma escrita que compõe o campo de pesquisa e discute um instrumental de investigação que acompanha processos e seus múltiplos e difusos efeitos, que é sempre local e situado e que é elaborado/pensado em redes. Os exercícios de escrita são apresentados como experiências de pesquisas guiadas pela vivência institucional e pela análise de implicação.

**Alexsandro Rodrigues, Pablo Cardozo Rocon, Steferson Zanoni Roseiro e Victor Antenor Ferrari Nodari**, em **“Crianças em pesquisas que se arriscam, riscam e dão passagem a abordagens metodológicas brincantes”**, dizem que *encontrar-se com uma criança – real, imaginária, fictícia, fabulada, memória ou tudo isso – é sempre dar-se a um turbilhão de palavras, afetos e afecções de horas antigas e das que nos envolvem no aqui-agora. É se colocar em movimentos brincantes por meio de cenas, imagens, memórias, ficções, fabulações, histórias, discursos e narrativas por onde a vida – que não deveria precisar de autorização para o existir – transborda. Encontrar-se com uma criança é da ordem do tempo, da fragilidade e da criação de forças, de conversas, de bagunças e brincadeiras, e é exatamente isso o que nos faz ocupar essa escrita arisca. Com os limites de nossas apostas e intenções, com as frágeis metodologias de pesquisas e nossas formas de fazer, tecer e problematizar a produção que qualificamos por conhecimento, junto às (contra)metodologias desenvolvidas nos cotidianos, a multiplicidade e a complexidade dos saberes tecidos e (des)tecidos no plano de imanência da vida nos faz olhar de novo para o que supúnhamos já saber e conhecer. Os estudos e pesquisas com os cotidianos nos ajudam a compreender o que temos de mais íntimo, ou seja, nossas vidas, nossas existências e experiências. E, a nosso ver, nada nos lembra mais da multiplicidade da força da vida que nossos encontros com a vida criancieira que se esgueira em nossas existências. Se há um método que se afirma demasiado científico e que busca as grandes premiações e o reconhecimento universal (GAZETA DO POVO, 2017), há, decerto, outras abordagens e aproximações com outros tipos de interesses e de usos. Essas seriam, talvez, (contra) metodologias tal qual Foucault (2010) anunciava em seu curso Em defesa da sociedade como um conjunto de saberes sujeitados que, de repente, veem-se lado a lado e são então capazes de fazer insurreição.*

**Célia Linhares**, em *“Experiências instituintes na educação pública? Alguns porquês dessa busca”*, partindo de uma expressão de Bourdieu, que ressalta o “pensamento impensado” para a produção de categorias com que delimitamos nosso pensar, propõe discutir a educação escolar pública através de movimentos poucos percebidos e, portanto, menos ainda valorados: as experiências instituintes nela realizadas. Nesse sentido, pesquisamos essas experiências, confrontando não só inércias, estratificações instituídas e esforços de permanência e concentração de privilégios, mas outros empenhos que tendem a alterar, diferir e criar uma outra escola, em articulação com uma outra sociedade, também mais justa, mais amorosa, mais incluyente e mais plural, superando e ultrapassando aquelas formas de dominação e manipulação político-pedagógicas.

**Ana Lúcia Coelho Heckert, Maria Elizabeth Barros de Barros e Sílvia Vasconcelos Carvalho** em *“Cidades e políticas públicas”*, dizem que o artigo apresenta o tema da cidade no contemporâneo e objetiva discutir e analisar a importância da produção de políticas públicas e, portanto, implicadas com a participação social na elaboração, execução e monitoramento dos espaços urbanos. O artigo afirma a diferença entre as políticas públicas e as políticas de governo voltadas para conter as insatisfações e tensões urbanas e destaca questões e problemas urbanos emergentes na atualidade, tais como a violência, a superpopulação e a escassez de moradias, insistindo no direito à cidade, na produção coletiva de modos de vida e no questionamento dos modos de governamentalização da vida que estão na cena urbana.

Com estes amigos e amigas, provocadores de aprofundamentos conceituais: intervenções, instrumentos, situações, problemas que dispensam apresentação, lhe fazemos convite para a leitura de *Processos instituintes e a produção do pesquisar* como encontro e possibilidade afetiva para outras e, sempre outras, conversas.

# *Notas antipanoptistas sobre o paradigma institucionalista<sup>1</sup>*

*Heliana de Barros Conde Rodrigues<sup>2</sup>*

## INTRODUÇÃO

A partir dos últimos anos da década de 1970, o que alguns autores (COIMBRA, 1995; RODRIGUES, 2002) denominam “segunda

---

1 Versão revista e atualizada do artigo “Notas sobre o paradigma institucionalista. Preâmbulo político-conceitual às aventuras históricas de socios e esquizos no Rio de Janeiro”, publicado em CASSOLI, T. (org.). **Percursos**: formação em Psicologia. Bauru, SP: Canal 6, 2014. p. 141-172.

2 Professora associada do Departamento de Psicologia Social e Institucional/ Instituto de Psicologia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).

geração de argentinos<sup>3</sup> começa a introduzir de forma sistemática, no Rio de Janeiro, o paradigma do *institucionalismo*. Embora certos profissionais das áreas de saúde, saúde mental e educação, bem como professores e estudantes universitários do campo das ciências sociais e/ou humanas<sup>4</sup> já conhecessem, desde os anos 1960, trabalhos europeus nessa perspectiva, a difusão mais acentuada em meio *psi* desencadeia-se a partir da realização, em 1978, do I Simpósio Internacional de Psicanálise, Grupos e Instituições.

O evento reuniu, no Rio de Janeiro, mais de mil pessoas para assistir a conferências e mesas redondas que contaram com a participação, entre outros, de Felix Guattari, Erving Goffman, Robert Castel e Franco Basaglia, alguns deles em primeira visita ao Brasil. Além de redundar em outros efeitos multiplicadores, o simpósio lança publicamente o Instituto Brasileiro de Psicanálise, Grupos e Instituições (IBRAPSI), organização que se propunha a uma formação de massa para psicanalistas e socioanalistas (ou analistas institucionais)<sup>5</sup>. Tal formação definia-se sob a égide de uma Psicanálise submetida à crítica político-epistemológica que, em articulação interdisciplinar com outras ciências humanas, construísse uma prática predominantemente grupalista, em aliança com o maior número possível de setores populares (FIGUEIREDO, 1984).

---

3 A segunda geração (exilada após o golpe de 1976 e ligada ao Grupo Plataforma, rompido com a Associação Psicanalítica Argentina, versão local da International Psychoanalytical Association – IPA) acolhe, ao lado do preventivismo da Psicologia Institucional de José Bleger, tendências críticas às formas de controle psiquiatrizante incorporadas por tal perspectiva, de tipo organizacional-comunitário. Para tanto, lança mão do Materialismo Histórico, da Análise Institucional e do referencial desinstitucionalizante da Psiquiatria Democrática Italiana.

4 Destacam-se, nesse aspecto, no Rio de Janeiro, o psicanalista Chaim S. Katz e o professor de comunicação Marco Aurélio Luz.

5 Sobre a trajetória do IBRAPSI, ver Moraes (1994) e, recentemente, Coutinho (2019).

Minha inserção em investigações e intervenções, visando a explorar os efeitos do paradigma institucionalista, data dessa época. Sob a coordenação de Osvaldo Saidón, desenvolvemos no IBRAPSI, no período 1980-1983, duas pesquisas sobre as práticas grupais<sup>6</sup>. A primeira analisou, mediante revisão bibliográfica e estudo de campo, as principais tendências formativas dos grupálistas do Rio de Janeiro (Psicanálise, Psicodrama, Grupos de encontro, Gestalt-terapia e Análise Transacional). Uma de suas principais conclusões foi o assinalamento do caráter corporativo-privatizante de todas elas, efetivamente desinteressadas – por mais que seus discursos eventualmente dissessem o oposto – de ações/análises pertinentes ao campo público da atenção em saúde mental. A partir desse quadro, a segunda investigação voltou-se à crítica teórico-política do referencial funcionalista então hegemonicamente aplicado à análise dos grupos, bem como ao desenvolvimento de alguns trabalhos grupais coordenados pela equipe de pesquisadores. Na forma de pesquisa-intervenção, esses trabalhos estavam baseados em um referencial institucionalista, enfatizando aspectos como a autogestão e a autoanálise coletiva.

É perceptível o quanto os resultados dessas investigações ainda se articulam com o cenário atual. Forjadas em campos alheios ao domínio exclusivamente *psi*<sup>7</sup> – político, sociológico, pedagógico, psicossociológico –, as teorias institucionalistas prosseguem pouco difundidas nos âmbitos da saúde e da saúde mental, o que tem obstruído, em

---

6 Essas pesquisas foram intituladas, respectivamente, “As formações dos coordenadores de grupo como possível alternativa às demandas na área de saúde mental” e “Proposta teórico-técnica para uma psicoterapia de grupo alternativa na área de saúde mental”. A primeira foi editada sob a forma de livro (SAIDÓN, 1983).

7 Neste caso, singularizam-se as contribuições de Felix Guattari, associadas à saúde mental pela via das ações na Clínica de La Borde. No entanto, ele jamais desvinculou tais ações das desenvolvidas nos campos pedagógico, artístico, urbano, político, ecológico etc.

parte, suas virtuais contribuições para os processos de desinstitucionalização sanitária e/ou psiquiátrica.<sup>8</sup>

A partir de 1984, possuindo uma apreensão ainda difusa desse panorama<sup>9</sup>, prossegui realizando, em aliança com outros pesquisadores, trabalhos teóricos e de intervenção sob perspectiva institucionalista (RODRIGUES; SOUZA, 1991; RODRIGUES; LEITÃO; BARROS, 1992). Em função de tais referências, que remetem ao que poderíamos denominar *Socioanálise* (Lourau, Lapassade) e *Esquizoanálise* (Deleuze-Guattari), sou dita, juntamente a alguns companheiros, *institucionalista* ou *analista institucional*. Anos atrás, numa defesa de tese em São Paulo<sup>10</sup>, disseram-nos mesmo – apelidando-nos “os cariocas” – “ingênuos seguidores”, que veriam na Análise Institucional a solução para toda a *má consciência psi*.

Sendo assim, percebi a necessidade de explorar a história do institucionalismo, tanto em seu panorama europeu como no Brasil. A investigação do contexto francês foi propiciada pelo desenvolvimento de minha dissertação de mestrado (RODRIGUES, 1993), na qual, mediante uma genealogia de discursos, práticas e subjetivações, caracterizei a emergência e as transformações do paradigma, especificando as configurações por ele assumidas do pós-guerra da década de 1980<sup>11</sup>. Pretendia finalizar esse trabalho com uma compa-

---

8 Observe-se que, na França, é patente a aproximação entre Análise Institucional e Psiquiatria Democrática (LOURAU, 1981; BASAGLIA; BASAGLIA ONGARO, 1977), destacando-se, neste vínculo, a noção de “intelectual implicado” (LOURAU, 2004). No sudeste brasileiro, vale dar destaque, presentemente, a trabalhos que vinculam a Análise Institucional à Saúde Coletiva, como se pode ver em L’Abbate et al. (2013).

9 Para uma apreciação mais tardia e provavelmente mais bem fundamentada, ver Rodrigues (2013).

10 A tese em questão é a de Cecília Coimbra, defendida no Instituto de Psicologia da USP e posteriormente publicada como livro (COIMBRA, 1995).

11 A dissertação foi publicada, com poucas alterações, pela Editora Lamparina (RODRIGUES, 2020).

ração conclusiva entre Socioanálise e Esquizoanálise, contribuindo, deste modo, para a solução de alguns impasses político-epistemológicos com que se defrontam os institucionalistas brasileiros, visto que buscam ferramentas conceituais, simultaneamente, em autores com referenciais filosóficos bastante contrastantes.

O trabalho historiográfico, no entanto, nos leva a deixar de *inventar Histórias* (com maiúsculas) – aquelas que têm a coerência unificadora por base –, fazendo com que nos deixemos conduzir pelas ilimitadas *invenções da história*.<sup>12</sup> Pois tampouco o caminho dos franceses exhibe, a não ser à custa de golpes de força, a presumida pureza que por vezes atribuímos a percursos dialéticos (Socioanálise) ou fundados na filosofia das diferenças, multiplicidades, positivities (Esquizoanálise). Em acréscimo, uma pitada de análise estratégica dos discursos, buscando menos o que *significam* do que aquilo que *fazem* ver ou fazer, nos pôs diante de uma consideração de René Lourau que, embora ocasional, nem por isso deixou de ser um guia decisivo. Referindo-se à edição de sua tese de estado (*A análise institucional*), datada de 1969, comentou ele anos mais tarde:

Sob o pretexto de teorização, de generalização, de ordenamento conceitual, escrevi um livro frio sobre um assunto abrasador. Teorizar não é criar, pouco a pouco, este dispositivo panóptico do qual Foucault mostrou a importância? Ver sem ser visto, controlar sem parecer fazê-lo, vigiar, punir, estes são implicitamente os objetivos da teoria [...] (LOURAU, 2014, p. 313)

Consequentemente, retomo no presente artigo as conclusões de minha dissertação de mestrado, atualizando-as e procurando, em especial, torná-las *antipanoptistas*. Apresento-as na qualidade de *notas exploratórias*, visando a que propiciem, ao leitor interessado no

---

12 A inspiração para a fórmula (*inventar Histórias* versus *invenções da história*) está em Althusser (1992).

institucionalismo, mais uma cartografia dos problemas do que uma vigilância epistemológico-política sobre o paradigma de nosso interesse.

## DESNATURALIZAR VIA INSTITUIÇÃO?

Ao ministrar, na Universidade, uma disciplina sobre Análise Institucional, adoto uma fórmula simples (simplista?): o institucionalismo se resume ao pensamento de que “nada é natural, tudo é sócio-historicamente instituído”. Não dá muito certo: entre o *instituído* entendido como produto (contingente, embora resistente) de reiterados atos de instituir e o *instituído* tomado como um real normativo já dado e transcendente, passeiam olhares confusos de alunos... E eu que pensava estar simplificando o conceito de instituição!

É comum ler em autores como Foucault e Deleuze, por exemplo: o *socius* não é compreensível mediante as instituições, pois estas são meras formas de fixar o que realmente importa – as forças, as práticas, as relações. No livro que dedica a Foucault, Deleuze o expressa de modo nítido:

Os fatores de integração, agentes de estratificação, constituem instituições: o Estado – mas também a Família, a Religião, a Produção, o Mercado, a própria Arte, a Moral [...]. As instituições não são fontes ou essências, e não têm essência ou interioridade. São práticas, mecanismos operatórios que não explicam o poder, já que supõem as relações e se contentam em “fixá-las” sob uma função reprodutora e não produtora. Não existe Estado, apenas uma estatização, e o mesmo é válido para os outros casos. (DELEUZE, 1988, p. 83)

Também Foucault, tantas vezes dito um teórico das instituições, é enfático a respeito:

[...] não creio [...] que a noção de instituição seja muito satisfatória. Parece-me que ela encerra certo número de perigos porque, a partir do momento em que se fala de instituições, fala-se,

no fundo, ao mesmo tempo de indivíduos e de coletividade, o indivíduo, a coletividade e as regras que as regem já estão dadas e, por conseguinte, pode-se precipitar aí todos os discursos psicológicos ou sociológicos. A instituição neutraliza as relações de força ou só as faz atuar no espaço que ela define. [...] Em outras palavras, aquilo com que se tem de lidar, antes de lidar com as instituições, são as relações de força nessas disposições táticas que perpassam as instituições. (FOUCAULT, 2006, p. 19-20)

Embora institucionalista, concordo com as afirmações de Deleuze e Foucault. Mas me vejo obrigada a reconhecer a presença, em tal debate, de alguns mal-entendidos insistentes: ao usar o termo *instituição*, estarão os envolvidos pensando em instituição-ação ou em instituição-transcendência?

Movida pela indagação, elaboro alguns esquemas de intenção exploratória.

**MODELO  
SOCIOANALÍTICO  
(Filosofia dialética)**

**Caminho da separação-totalização processual**

Instituição escola	Separação entre os que sabem e os que aprendem
Instituição psiquiatria	Separação entre normais e doentes mentais
Instituição infância	Separação entre maduros e imaturos
Instituição família	Separação entre público e privado
. . .	. . .
Instituição Estado	Separação entre dirigentes e executantes

Segundo a perspectiva socioanalítica, é dividindo e separando que se produz a instituição<sup>13</sup>, que tem por modelo o Estado<sup>14</sup>. Sendo

---

13 Para uma exploração do conceito, insistindo na diferença entre instituição e organização (ou estabelecimento), ver Rodrigues e Souza (1991).

14 Compreende-se, deste modo, a ênfase socioanalítica na autogestão dos grupos e coletivos.

assim, a fim de pensá-la para além dessas divisões já naturalizadas, é necessário retomar seus diferentes *momentos*, instaurando uma totalização dialético-processual, figurada no quadro abaixo.

Momento da universalidade	O instituído	A ideologia, os sistemas de normas, os valores transcendentais. Aqui, A é A.
Momento da particularidade	O instituinte	Conjunto de determinações materiais e sociais que negam o primeiro momento. Aqui, A é "algo"; logo, não-A.
Momento da singularidade	A institucionalização	Formas organizacionais, jurídicas ou não, que negam (conservando) o segundo momento. Aqui, há união-tensão entre A e não-A.

Neste sentido, evoquemos um parágrafo de Castoriadis, autor de grande influência sobre os socioanalistas:

A sociedade instituída não se opõe à sociedade instituinte como um produto morto a uma atividade que o originou [...]. A auto-alteração perpétua da sociedade é seu próprio ser, que se manifesta pela colocação de formas-figuras relativamente fixas e estáveis e pela explosão dessas formas-figuras que só pode ser, sempre, posição-criação de outras formas-figuras. (CASTORIADIS, 1986, p. 416)

Por sua parte, Lourau enfatiza sempre o *processo* de institucionalização, pois nenhum dos momentos deve ser isolado, sob pena de reducionismo ou desvio teórico-político. Ao lado de Lapassade, associa o isolamento do primeiro momento à *sociologia idealista* e ao *marxismo doutrinário*; o do segundo, ao *economicismo* e ao *subjetivismo*; e o do terceiro, finalmente, à *sociologia das organizações* e às ideologias da *racionalização organizacional* em geral (LAPASSADE; LOURAU, 1972, p. 46).

É perceptível o quanto a tradição hegeliano-marxista impregna o modelo socioanalítico, embora, recusando ortodoxias, se procure

preservar-lhe a abertura e o caráter dinâmico. Quanto a isso, evocamos uma vez mais Castoriadis, que assim caracteriza a *dialética*:

[...] deve eliminar o fechamento e a totalização, rejeitar o sistema completo do mundo [...], afastar a ilusão racionalista, aceitar com seriedade a idéia de que existe o infinito e o indefinido, admitir [...] que toda determinação racional deixa um resíduo não determinado e não racional, que o resíduo é tão essencial quanto o que foi analisado, que necessidade e contingência estão continuamente imbricadas uma na outra [...] (CASTORIADIS, 1986, p. 70-71)

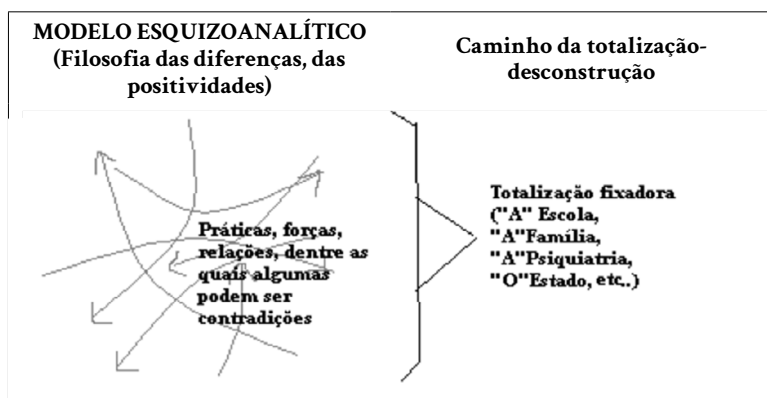
Apesar de tantas ressalvas, restam dificuldades. Acompanhando a história dos socioanalistas franceses, pode-se apreciar, por exemplo, as tensões surgidas em Vincennes<sup>15</sup> no momento em que o maniqueísmo *bom* (o instituinte) versus *mau* (o instituído) deixou de ser compartilhado por todos. Resumindo os debates então ocorridos, digamos que a atitude de Lapassade<sup>16</sup>, aderindo à Reforma Universitária, nos faz levantar a seguinte pergunta: pode o instituinte ser uma

---

15 A partir de 1969, os socioanalistas sediaram-se na Universidade de Vincennes. Posteriormente, sob muitos protestos, o campus foi transferido para Saint Dennis, onde se encontra até hoje como Universidade de Paris VIII. A maioria dos socioanalistas está alocada no Departamento de Ciências da Educação.

16 Na segunda metade da década de 1970, a vertente socioanalítica fragmenta-se em correntes rivais: o “campo Lourau” e o “campo Lapassade”. Este último apreende o momento então vivido como análogo ao das primeiras experiências (psicoterapia institucional, pedagogia institucional) em análise institucional: não há encomenda *externa* de intervenção, mas faz-se necessário pôr em análise as contradições do estabelecimento do qual se é parte (análise *interna*). O modo de ação então proposto provoca gritantes conflitos: de acordo com as normas governamentais, Vincennes deve adequar-se ao estatuto comum às demais universidades e Lapassade assume o projeto de criação da carreira de Administração Econômica e Social dentro dos novos moldes. Para detalhes da polêmica, ver Lourau (1978a) e Lapassade (1982).

prática “de direita”? Ou, em termos menos brutais: para que algo seja dito instituinte, deve ser instituinte de quê? Aparentemente, o apelo às *contradições* e ao *trabalho do negativo* não garante o conceito socioanalítico de instituição contra apropriações mais, ou menos oportunistas. Principalmente, talvez, porque a tríade dialética instituído/instituinte/institucionalização arrisca-se a redundar em uma espécie de filosofia da história, na qual a contradição instituinte-instituído teria, por inelutável destino, de desaguar em novo instituído, fazendo de todo ato incendiário o prenúncio de uma futura sede de Corpo de Bombeiros. Vejamos, por conseguinte, se o modelo esquizoanalítico consegue escapar a tais vicissitudes.



Para Deleuze e Guattari, conforme esquematizado, só há práticas ou *exercícios* – múltiplos, em princípio não totalizados e sem localização definida. *Institucional*, portanto, é a totalização que reifica e fixa, sob a forma de opacas superfícies de registro/consumo, a policromia heterogenética do *socius*. Por totalização, aqui, não se entende algo incompatível com individualização: a individualidade-totalidade – seja ela Sujeito, Estado, Grupo, Organização – é, inclusive, a codificação-territorialização prioritária do registro antiprodutivo<sup>17</sup>. Nesta

17 Pode-se consultar Foucault (1983b) para uma apreciação do poder exercido pelo Estado como totalizante e individualizante, simultaneamente.

linha, como alternativa ao problemático conceito de instituição e sua dialética instituinte-instituído, os esquizoanalistas preferem o inconsciente maquínico – fluxos e cortes passíveis de ilimitadas conexões produtivo-desejantes – e seus modos de agenciamento – códigos e territórios mais, ou menos limitadores e fixadores.

Tomadas desta maneira, as coisas parecem simples: concluiríamos rapidamente que, presos à *dialética hegeliana*, os socioanalistas tenderiam a fazer da instituição um novo “um”, um novo “absoluto”, enquanto os esquizoanalistas, atentos à burla representacional-identitária, sabiamente deixariam de lado o conceito. Não é raro, entretanto, encontrar na pena de Lourau as instituições entendidas como forças transformadas em formas, como se pode apreciar no seguinte fragmento, extraído do livro *L'État Inconscient*: “A instituição possui o poder de fixar em normas as relações livres, vivas, [...] tais como se constituem tanto na vida cotidiana mais íntima como nos movimentos sociais espontâneos” (LOURAU, 1978b, p. 136). Tampouco é infrequente descobrir, no mesmo autor, a expressão “em sentido ativo” adicionada ao termo instituição, conforme se constata em um artigo que aborda a situação da Psicanálise na divisão do trabalho:

Como qualquer instituição, no sentido ativo do termo (no sentido de fundação, de origem), delimita-se [com a Psicanálise] um tempo e um espaço (aqui, a vida interior). Produzem-se formas de trabalho, que afetam o corpo, sem realmente o tocarem. Trata-se sem medicar, ajuda-se sem curar. Põe-se entre parênteses a ação social, os “delírios” da ação e a raiva das lutas políticas. Antes de tudo, institui-se um sistema de referência que diz muito com aquilo que exclui [...] (LOURAU, 1976, p. 145)

Para retomar uma antiga expressão de Merleau-Ponty, Socioanálise e Esquizoanálise incluem-se no “marxismo ocidental” na qualidade de análises críticas do capitalismo. Com isso, alguns de seus respectivos conceitos eventualmente convergem, por mais que os

referenciais filosóficos de base sejam distintos (ou mesmo adversários). Talvez um filósofo profissional se horrorize com esta afirmação, mas preferimos acatar as agradáveis surpresas *inventadas pela* história.

Não tornemos as coisas fáceis demais, contudo: as diferenças entre socioanalistas e esquizoanalistas quanto ao conceito de instituição articulam-se a outras notas distintivas, em especial à ética (ou modo de ação) dos intelectuais, que procuramos figurar no quadro a seguir.

Socioanálise	Ações mais totalizadas e sedentárias (intervensões externas e/ou análises internas de organizações e estabelecimentos)	Intelectual implicado (atravessado por relações com as instituições)
Esquizoanálise	Ações mais fragmentárias e nômades (redes, federações, autonomias)	Intelectual conector (permeabiliza grupos e instituições visando ao incremento do coeficiente de transversalidade)

Os *momentos* socioanalíticos do conceito de instituição são uma tentativa de incluir tanto o suposto *universalismo* de estruturas como o presumido *particularismo* das ações numa tríade dialética que se totaliza, em processo, pela via da atividade em grupos, organizações ou estabelecimentos *singulares* (base material da instituição). Estes últimos configuram o *campo de intervenção* da Socioanálise, que não se deve confundir com seu *campo de análise*: intervém-se em instituições (no sentido vulgar do termo, ou seja, em grupos, organizações e/ou estabelecimentos) *como* instituições (intelectuais que põem suas implicações em análise). O objetivo é trazer à luz a união-tensão instituinte-instituído, característica de *todas* as instituições (no sentido ativo do termo).

Já no referencial esquizoanalítico, as formas unificantes – grupos, estabelecimentos, organizações – são consideradas simples “pontas” (ou “extremos”) visíveis, as quais “representamos” ou meramente “reagimos”, por mais que se as tente dialetizar processualmente. Assim como a instituição é vista, neste caso, como totalidade que se deve desconstruir a fim de teorizar e agir “pelo meio”<sup>18</sup>, também os modos de ação/intervenção são mais fluidos, menos modelizados e, sobretudo, menos *parolistes* (ou seja, tagarelas). Criando dispositivos de enunciação, não se aspira exatamente, como na Socioanálise, a instaurar situações coletivas para um “tudo dizer” – favorecedoras da emergência do *pretense espontaneísmo do instituinte* como trabalho do negativo –, mas à produção de planos de consistência, por mais que mínimos, capazes de acolher níveis crescentes de *non-sense*; melhor dizendo, planos de expressão para o *acaso dos devires*.

## TRANSVERSALIZAR, IMPLICAR

O conceito de *transversalidade* foi originalmente proposto por Guattari, num esforço de superação<sup>19</sup> das dimensões exclusivamente horizontal e vertical levadas em conta pelos psicoterapeutas institucionais de inclinação grupalista. Numa referência bastante conhecida, ele associa o coeficiente de transversalidade de uma situação ao grau de abertura das viseiras de cavalos colocados em um campo fechado (GUATTARI, 1981). A imagem nada tem de metafórica: aponta efetivamente a viseiras e corpos, a choques e desvios.

Quando apropriado pelos socioanalistas, o conceito tomou lugar num *edifício sociológico*, passando a designar “a presença das funções mais diversas no interior de instituições aparentemente tão opostas

---

18 Acerca da estratégia deleuziana de “começar pelo meio”, ver Veyne (1982).

19 As referências dialéticas, perceptíveis no termo “superação”, não estão ausentes do discurso de Guattari. Lembremos a influência de Sartre sobre as primeiras formulações guattarianas acerca dos grupos.

quanto são um organismo desportivo, uma Igreja, uma empresa, um sistema de ensino” (LOURAU, 1975, p. 15). Vale notar que o termo instituição, neste fragmento, é usado em sentido vulgar, isto é, como sinônimo de organização ou estabelecimento. Fala-se, pois, neste caso, de diferentes instâncias – econômica, jurídico-política, ideológica – *atravessando* instituições que se autoalegam “funcionais” quanto a apenas uma delas. Uma escola, porém, produz capital; um organismo desportivo, submissão; uma empresa, formação, e assim por diante. Paralelamente, em outras formulações socioanalíticas, diz-se que são as instituições (em sentido conceitual) que *nos atravessam*: nossas percepções, afetos e pensamentos estão marcados pelas relações com as instituições escola, igreja, psiquiatria, casamento, família, infância, medicina, trabalho assalariado, mercado capitalista, Estado etc.

Embora essas ressonâncias político-sociológicas, típicas dos socioanalistas, não sejam alheias ao esquizoanalista Guattari – lembremos que o conceito de transversalidade foi proposto, ainda nos anos 1960, como “tentativa de análise do centralismo democrático” (GUATTARI, 1976b, p. 232) –, as concepções *socio* e *esquizo* de transversalidade costumam derivar em funcionamentos distintos. Ousamos dizer que, em Guattari, o prefixo *trans* conduz a uma nova forma de entender a existência, liberada dos constrangimentos disciplinares que estratificam o pensamento. Por *disciplina*, aqui, entendemos os *mapas* preestabelecidos do conhecimento: regiões psicanálise, sociologia, psicossociologia, linguística, etnologia etc. Guattari não aspira somente a multiplicar os aportes (ou instâncias) que se deve levar em conta na análise de situações, mas a produzir uma *trans-versão*: a imanentização produtivo-desejante levada a termo em *O Anti-Édipo* é disso o melhor exemplo. Não se trata de condensar, articular ou reduzir um ao outro, em qualquer direção que seja, o sócio-histórico e o subjetivo, mas de fazê-los maquinar juntos, mediante uma concepção até então impensada (ou considerada impensável).

Já os socioanalistas têm mais dificuldade para livrar-se de uma pesada herança psicossociológica, quicá freudo-marxista: as dicotomias psíquico e social, subjetivo e objetivo, ideologia e economia, desejo e história os assediam por todos os lados.<sup>20</sup> Seu enfoque, às vezes dito *multirreferencial*, deriva de implicações histórico-profissionais carregadas de obstáculos político-epistemológicos. É claro que a dialética pode tentar fazer destes obstáculos um instrumento, levando-os a trabalhar “com a ausência de uma disciplina no seio da outra” (LOURAU, 1975 *apud* BAREMBLITT, 1990, p. 110) e a combater, via tal *negatividade*, os monopólios de legitimidades científicos e/ou profissionais. Para fazê-lo, no entanto, se há de ser extremamente cuidadoso no manejo dos conceitos<sup>21</sup>. Caso contrário, o transversal (e, com ele, o transdisciplinar) resultam em mera proliferação de elementos, sem efetivas quedas de muros disciplinares<sup>22</sup>.

Uma boa oportunidade para discutir essa questão reside no tema da *dobra*: será a implicação, como eventualmente sugerem alguns socioanalistas, uma dobra sobre *si mesmo*, entendida como ênfase no vivido, íntimo, interno, subjetivo? Ou, como propõe Deleuze (1988) bricolado a Foucault, a dobra é dobra da linha *do fora* – região do informe das forças –, linha esta sempre mutante e que a cada momento delimita, sem naturalizações-substancializações prévias, um certo *dentro* (o subjetivo como inflexão do fora)? No primeiro caso, mantém-se alguma reverência às versões instituídas do real. No segundo, reluzem a transversalização e a transdisciplina – a *transversão*, em suma.

---

20 Para uma abordagem deste problema que busca novas soluções através dos conceitos de *transdução* e *campos de interferência*, consultar Lourau (1996, 1997).

21 Como exemplo deste cuidado, ver Lourau (1993, p. 97-108).

22 Numa referência brincalhona a certos clichês, passíveis de condensar na frase “somos atravessados pelas instituições”, apelidei-os “efeito São Sebastião” – lembrando a imagem do corpo do santo (mantido integralmente, como limite do “interno”), crivado de flechas vindas “do exterior”.

Outro desdobramento temático nos sugere assinalar a inexistência do conceito de implicação na caixa de ferramentas esquizoanalítica. O respeito, por mais que questionador, às multi-porém-referencialidades do saber (e do real assim sabido) obriga os socioanalistas a uma análise bastante tagarela de suas relações com as instituições. Deleuze e Guattari, por seu lado, trabalham com um desejo-produção sempre agenciado, entendido como um *funcionamento* que é linha de fuga conceitual frente às alternativas universalistas da estrutura formal significante (psicanálise lacaniana, por exemplo) e da natureza substancial energética (como ocorre na perspectiva reichiana)<sup>23</sup>. Estão, assim, livres para descrever *funcionamentos-sempre-entre*, em lugar de se verem forçados a *falar e falar* das eventuais relações – tipificadas como libidinais, históricas e profissionais (BARBIER, 1985) – entre extremos antecipadamente dados (“o” sujeito e “as” instituições). Um tal imanentismo permanece quase inatingível para os socioanalistas porque restam pré-concebidas (e pré-realizadas) instâncias sociais e formas institucionais, com as quais o *implicacionismo* se vê instado a vincular, representacionalmente, o subjetivo.

Neste ponto, é possível que o leitor pense: a paixão pela filosofia da diferença leva o presente artigo ao repúdio de toda dialética. Engana-se, porém: a preocupação não está em apontar *erros*, mas em hipotetizar *riscos*. Reconhece-se que o referencial socioanalítico dispõe de ferramentas extremamente potentes para transgredir as versões hegemônicas da cidade (cidadela?) científica: a indeterminação afirmada de todo conhecimento – tema tomado à física moderna e às reflexões dos contrametodólogos (Feyerabend e outros) – e a teoria lefebvrea dos *momentos* são bons indicadores disso. Quanto a esta última, Hess e Savoye consideram, inclusive, que possa facilitar a emergência de uma definição *positiva* de transversalidade, alegando que Guattari define tal conceito unicamente pelo que ele *não é* (nem horizontalidade nem verticalidade).

---

23 Devemos esta ideia a Pelbart (1993b, p. 120).

Um momento é por definição a negação de outros momentos. Mas, ao mesmo tempo, estes existem. Eles funcionam na estruturação do sujeito. Constituem sua transversalidade [...], são o negativo da pertença institucional comum. Abrir o campo, interessar-se por outra coisa que não o “aqui e agora” é dar-se a possibilidade de uma ampliação do “coeficiente de transversalidade” (Guattari), o que acarreta uma capacidade [...] para sair da objetivação. (HESS; SAVOYE, 1993, p. 49)

A teoria dos *momentos* de Henri Lefebvre foi formulada em *La somme et le reste*, originalmente publicado em 1959. Para precisar o sentido do termo *momento*, lança-se mão, nesse livro, de uma análise da temporalidade: a duração é concebida em espirais, como uma corrente em turbilhão e redemoinhos. Os *momentos* afastam-se, assim, do sentido hegeliano – etapas da história, passagens do inferior ao superior – e do psicológico – operações da subjetividade – para surgir como “modos de comunicação específicos, comunicáveis e comunicantes [...]: modalidades de presença, [como] [...] o momento da contemplação, o momento do amor, o momento do jogo ou aquele do repouso, da poesia ou da arte” (LEFEBVRE, 1989, p. 234). Possuindo cada momento a propriedade de poder engajar a consciência a ponto de torná-la prisioneira de uma substancialidade absoluta, o ato livre aparece como capacidade de desprender-se, de mudar de momento e, talvez, de criar os próprios momentos.

Invenção de momentos: criação de tempos, espaços, versões diferentes do mundo e do dizer. O leitor talvez retruque: não é à toa que Henri Lefebvre gostava tanto de Nietzsche... Acolhemos, prazerosamente, o acaso.

## O MACRO, O MICRO E OS PERIGOS

Em uma das últimas entrevistas que concedeu, rebatendo a acusação de *niilismo* dirigida aos efeitos de sua genealogia, disse Michel

Foucault (1983a, p. 231-232): “Minha ideia não é que tudo seja mau, e sim que tudo é perigoso, o que não é exatamente a mesma coisa. Se tudo é perigoso, então temos sempre algo a fazer [...]”.

Compartilhamos essa posição foucaultiana. Nossa aliança com o institucionalismo decorre do fato de tanto socioanálise quanto esquizoanálise apreenderem o lugar do intelectual como *aposta ética*, e não enquanto fatalidade, geralmente infeliz. Cada uma das vertentes, entretanto, comporta perigos particulares.

Os socioanalistas, conforme assinalamos, tendem a alguma afirmação *macro* do *socius* – instâncias sociais, formas institucionais – e, nesse sentido, privilegiam reflexões sobre a *reprodução*. Não que afirmem qualquer “homeometria social”<sup>24</sup>, em que as partes (espécies de células) seriam réplicas do todo (pensado qual um organismo): uma acurada abordagem da dialética centro-periferia os protege não só de tal perspectiva reflexa como da consequente divisão simplista, cara ao marxismo doutrinário, entre lutas políticas primárias e secundárias. Segundo a socioanálise, o poder institucional é sempre exercido no cotidiano, visto que o suposto *centro* político só existe, na qualidade de força permanente (presente-ausente), na dita *periferia*. Daí decorre, aliás, a ideia de *intelectual implicado*: se algum Estado (presumido “centro”) se reproduz e há de ser combatido, só o poderá ser mediante a investigação da presença do Estado Inconsciente nos atos falhos de nossos modos (ditos “periféricos”) de dizer, fazer e ser (LOURAU, 1977, 1978b).

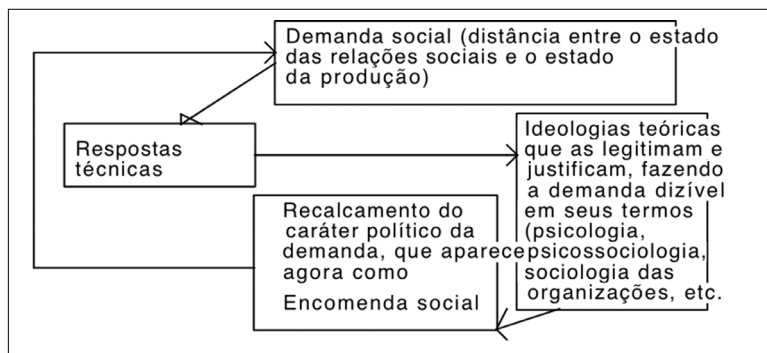
Nessa linha de abordagem, têm especial realce as análises da relação entre os especialistas em ciências humanas e o par encomenda/demanda. Trata-se de uma problemática importante, e vamos focalizá-la partindo de uma antiga formulação, presente em *A análise institucional* (LOURAU, 1975), que, por sua vez, apoia-se nas contribuições de Thomas Herbert<sup>25</sup> (1972). Este último define a demanda

---

24 A expressão é tomada a Balibar (1989, p. 54-57).

25 Pseudônimo utilizado por Michel Pêcheux, marxista de tendência althusseriana, em artigos publicados nos *Cahiers pour l'analyse* na década de 1960.

social como algo que se configura fora da prática técnica, visto que consiste na distância existente, a cada momento, entre o estado das relações sociais e o estado da produção. A fim de evitar o choque decisivo (situação revolucionária), as relações sociais seriam objeto de permanentes modificações, com vistas a relações-produto compatíveis com a *reprodução* da estrutura social. E é assim que emerge a encomenda social: recalca-se o caráter político da demanda – as contradições sociais, em suma –, o que a torna formulável em termos técnicos, ou seja, como uma “disfunção” que exigiria a intervenção de especialistas, legitimados por meio de ideologias teóricas (as “ciências positivas” do social, psíquico, grupal, cultural etc.). O raciocínio de Herbert (1972), retomado por Lourau (1975), pode ser assim figurado:



O modelo não deixa de ser interessante: a encomenda, além de aparecer como socialmente produzida, retroage sobre a demanda – o que era *contradição social* passa a ser experienciado pelos agentes na qualidade de *carência*, de disfunção solucionável, ao menos em princípio, pelos *experts* de determinada disciplina (ou interdisciplina). Apesar disso, no entanto, algo se preserva na qualidade de última *instância*, situada fora das práticas cotidianas. Esse “algo” – pensado, digamos, como demanda *primeira* ou *contradição determinante* – remete à infraestrutura econômica, que é reproduzida ao longo de

todo o processo. Esta espécie de *social fora das práticas* é justamente o que deve ser desvelado – interpretado, analisado – pelo intelectual crítico. Sendo assim, quando, em certas formulações socioanalíticas, liga-se a demanda ao “latente”, “implícito” ou “oculto”, parece ser esta a concepção em vigor.<sup>26</sup>

E ela porta um perigo: no conceito de demanda empregado, o *social* é pensado como *causa* da demanda, ao passo que nossos modos de ação, na qualidade de especialistas ou intelectuais *orgânicos* do capitalismo, meramente o *reproduziriam* na forma de encomenda ou encargo<sup>27</sup>. Caso, alternativamente, nos posicionemos como intelectuais *engajados*, o máximo que nos cabe é revelar/desvelar o caráter político da demanda, que já estaria predefinido. Ao longo de todo o processo, porém, dificilmente nos perceberemos como intelectuais *implicados*<sup>28</sup>, visto que tal apreensão só pode ocorrer quando visualizamos o social como *imane*nte às práticas, e não como causa (por mais que causa última) de tais práticas. Para um intelectual efetivamente *implicado*, as práticas produzem-inventam a própria demanda, que deixa, conseqüentemente, de ser alguma coisa a *interpretar*, tornando-se algo a *engendrar*. Neste modo de pensar-agir, passamos a nos apreender como situados sempre *entre* – instaurando algo, construindo algo –, nunca antes – como sujeitos transcendentais, em recuo

---

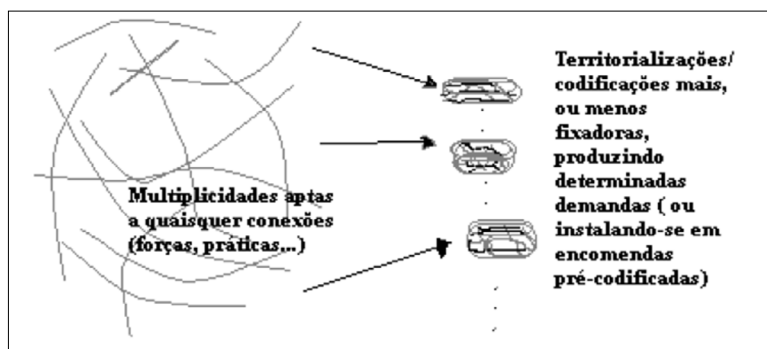
26 Observe-se, a respeito, a estrutura da seguinte formulação: “A análise da demanda compreende a encomenda oficial do ‘staff cliente’ (responsável pela organização), a demanda implícita defasada em relação à encomenda ou escondida por trás dela, e a demanda do “grupo cliente” composto pelos membros e usuários da organização” (LAPASSADE; LOURAU, 1972, p. 170).

27 O conceito de encargo é análogo ao de encomenda: trata-se de uma espécie de encomenda virtual e razoavelmente permanente, apoiada na produção de uma legitimação teórico-técnica.

28 Uma tipologia dos modos de ação dos intelectuais, classificando-os em *orgânicos*, *engajados* e *implicados*, pode ser vista em Lourau (1981). É interessante compará-la com a diferenciação foucaultiana entre intelectuais *universais* e *específicos* (FOUCAULT, 1979, p. 10-11).

– nem *depois* – meramente respondendo, reproduzindo ou, inclusive, denunciando.

Vale frisar que por mais que essa perspectiva *produtivista* não seja totalmente estranha aos socioanalistas<sup>29</sup>, muitas vezes surge, entre eles, numa mescla ambígua com a anterior, *reprodutivista*. Buscando desviar-nos dos riscos que tal atitude carrega, sugerimos o esquema seguinte:



Com vistas ao desenvolvimento conceitual desta linha de pensamento-intervenção, formulamos, a seguir, algumas definições que procuram escapar ao modelo interpretativo-desimplicador. *Encomenda*: modo como é feito o pedido de ação, mais, ou menos oficialmente, a alguém, e que é, por sua vez, inseparável da oferta e/ou encargo social; ou seja, da produção histórica de legitimação para exercer determinada função na divisão sociotécnica do trabalho (ex.: pedido de intervenção a um socioanalista, de formação em grupo a um psicossociólogo, de terapia a um psicanalista etc.). *Demanda*:

---

29 Veja-se, por exemplo, a seguinte formulação: "Um grupo de responsáveis que encomenda uma sessão de formação ou qualquer outra mercadoria relacional não tem os mesmos interesses, as mesmas estratégias, do que a base [...] Não se trata aqui de um nível profundo oposto a um nível manifesto, mas de dois campos em luta" (LOURAU, 1979, p. 30).

virtuais devires ou linhas de fuga quanto ao domínio da encomenda ou encargo, somente a ele redutíveis por intermédio de violências reais e/ou simbólicas fundadas em mandatos sociais não analisados ou mesmo assumidos organicamente (ex.: surgimento de análises políticas e/ou históricas por parte de pacientes em psicoterapia; emergência de análises das implicações com o dinheiro, o tempo, o saber etc. por parte de trabalhadores sociais). *Campo de intervenção*: território existencial definido, a princípio, pela encomenda ou encargo. *Campo de análise*: território existencial virtualmente aberto aos devires mediante a análise das implicações (ou por meio da cartografia/genealogia do presente). *Coefficiente de transversalidade*: índice de abertura a tais devires presente em determinado agenciamento (ou dispositivo) de enunciação e ação (ex.: presença de linhas de fuga em um dispositivo grupal que inclui certo modo de ação-análise por parte do coordenador ou terapeuta).

Essas definições muito se devem a conjugações entre os referenciais socioanalítico e esquizoanalítico, a despeito das “monstruosidades” que uma vigilância epistemológica nelas possa identificar. Pretendem, primordialmente, convidar a modos de intervenção singulares *a partir de* um presente histórico no qual agentes específicos atuam como especialistas em produção de subjetividade, conforme nos aponta Guattari:

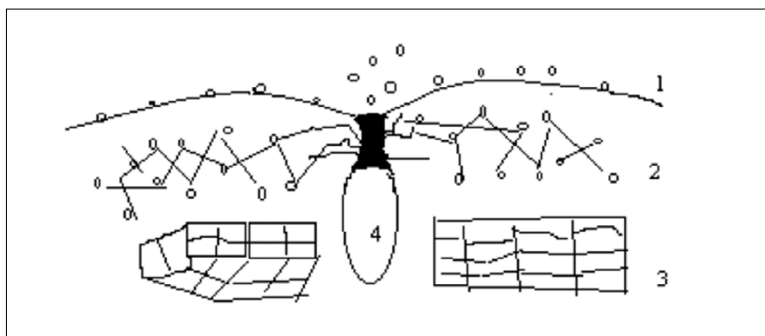
Embarcamos nesse processo [...] e não há mais volta. Mas, por isso mesmo, devemos interpelar todos aqueles que ocupam uma posição de ensino nas ciências sociais e psicológicas, ou no campo do trabalho social – todos aqueles, enfim, cuja profissão consiste em se interessar pelo discurso do outro. Eles se encontram numa encruzilhada política e micropolítica fundamental. Ou vão fazer o jogo dessa reprodução de modelos que não nos permitem criar saídas para os processos de singularização, ou, ao contrário, vão estar trabalhando para o funcionamento desses processos na

medida de suas possibilidades e dos agenciamentos que consigam pôr a funcionar. (GUATTARI; ROLNIK, 1986, p. 29)

Não havendo, neste âmbito, qualquer neutralidade ou objetividade, torna-se convidativo adicionar duas possíveis fórmulas para pensar a questão da demanda. O contraste é sugerido pelo título de um artigo, produtor instantâneo de desnaturalização: “Psicanalistas e pais de santo – coisas de demanda” (AUGRAS, 1986, p. 92-100). O termo *demanda*, aqui, induz diferentes efeitos de sentido. O primeiro está solidamente instalado nas aproximações/distinções entre solicitação, desejo, procura, escuta, atendimento. Pode ser apelidado *demanda-pedido*, porque pressupõe sujeitos (ou grupos) faltantes (carentes) que se dirigem (e se *devem* dirigir), num equacionamento neutralizado e objetivado, àqueles que seriam os únicos a corresponder a suas expectativas – os psicanalistas, no caso do artigo mencionado, porém é viável ampliar a gama de tais *especialistas em carência* a psicossociólogos, sociólogos das organizações, trabalhadores sociais etc. Já o segundo sentido, viabilizado pela evocação dos pais de santo, sugere contenda, batalha, litígio, disputa. Fiel ao português clássico, como ressalta Augras (1986), a umbanda usa a palavra *demanda* como sinônimo de conflito. Falemos, pois, de *demanda-guerra*. Diferentemente do conforto associado ao primeiro efeito de sentido, não se está mais em uma dimensão macrorreativa, mas em uma dimensão micro, de engendramento de realidades. Neste caso, materialidades puras e simples, aptas a quaisquer conexões, assumirão a forma resultante dos confrontos entre estratégias e táticas num campo de batalha: cartografias mutantes, as da demanda-guerra, em contraste com a disciplinada modelização dos corpos da demanda-pedido; cartografias da mobilidade virtual para artistas da vida, em contraste com os mapas previamente traçados dos especialistas em mortificação; direção a ser tomada, talvez, na encruzilhada sugerida por Guattari por aqueles que, por mais que não o consigam integralmente, tentam “mandar subir” aproximadamente dois séculos de encargo histórico

colado no corpo, nas expressões, no olhar e... na cabeça, que insiste em inclinar-se (inclinicar-se?) para uma escuta – sem reciprocidade – que se autoproclama nobre, necessária e desalienadora. Seria isso, talvez, uma análise – em ato – de implicações?

Um leitor imaginário volta a provocar-me: “Lá vem você, outra vez, com sua salvadora filosofia da diferença...”. Volto a contestá-lo: também aí, tudo é muito perigoso. Surpreendi-me, por exemplo, lendo em textos de um autor que inspirou diversas ideias deste artigo, algumas coisas que me preocuparam. No livro *Da clausura do fora ao fora da clausura*, Pelbart (1989) explora consequências do tema do *pensamento do fora*. Desenvolvendo a síntese gráfica que Deleuze ficciona na qualidade de “estrutura do mundo” para Foucault, distingue três planos e uma invaginação: (1) plano do Fora, região das singularidades selvagens, não ligadas, jogo do acaso temporal abstrato; (2) plano de Poder, zona dos diagramas das forças, que só se atualiza nos estratos do enunciado e da visibilidade; (3) plano do Saber, sob as duas formas irredutíveis da Luz (visível) e da Linguagem (dizível); e (4) invaginação subjetiva, curvatura da linha do Fora, bolsão incrustado nos estratos do saber, abaixo da zona de turbulência (PELBART, 1989).



Baseado neste modelo, Pelbart discorre sobre a relação entre o pensamento e o Fora, lembrando que, para Deleuze-Foucault, *pensar* implica a desobstrução do gargalo da zona de subjetivação, abrindo-a

em direção à região das singularidades selvagens. Até aí o acompanhamos prazerosamente. Pouco adiante, no entanto, emerge uma surpresa:

Se antes descrevemos a subjetividade como uma crispação do Fora, podemos dizer agora, em contrapartida, que a loucura é sua dis-tensão. A dobradura se des-dobra, abrindo-se, e forças anteriormente re-torcidas na zona de subjetivação se dis-torcem. Do mesmo modo, o afeto de si por si (afeto no sentido spinoziano) se re-vira, des-afetando-se, e o sujeito que antes curvava a força (sujeito da força) torna-se, agora, louco, sujeito à força. Não à dos outros – embora isso também aconteça, na forma jurídica, policial, manicomial ou familiar –, mas a todas as forças circundantes, que a partir daí o atravessam segundo o turbilhão do Fora, os diagramas de Poder e os estratos de saber. (PELBART, 1989, p. 139)

Perguntamos: de que modo o redator dessas linhas sabe em que momento acaba a sujeição às forças “dos outros” e principia a submissão às forças do Fora?; em que instante acaba a clausura histórica e começa a clausura... filosófica? Não nos parece que as belas oposições significantes crispação/dis-tensão, re-torção/dis-torção etc. sejam suficientes para definir, neutralizando-se o autor – perdão, Foucault – nesse processo, uma *loucura* que, a partir de então, desatrelando-se da Psicopatologia Clássica, reatrelar-se-ia, pensamos, a uma nova Psicopatologia, só que agora... filosófica. Para que não nos julguem com apego excessivo a detalhes, examinemos outro fragmento:

[...] quando essa Dobra (que é subjetividade) se escancara e ao mesmo tempo vira um Dentro – aí, na maior das aberturas e no rebatimento dela sobre o menor dos territórios, estamos em plena Loucura. Se antes insistimos sobre o caráter de abertura para entender a loucura como esgarçamento para Fora, contrariamente à subjetividade, onde há um encurvamento do Fora, agora insistiremos sobre o caráter paradoxalmente insular dessa abertura, em que o louco é objeto

confinado a lugares estritos tanto a nível imaginário (para a mãe, a família, a sociedade) como efetivamente (clínicas, hospitais, minoridade jurídica, inimizabilidade, etc...). (PELBART, 1989, p. 170-171)

Se entendemos bem, a insularidade *histórico-genealógica* em que Foucault (1987) situou o louco do Grande Enclausuramento, após o tempo em que vagava a Nau dos Insensatos, tornou-se, via uma *geografia* das forças, por mais que microfísica, simples questão de prudência/imprudência no grau de abertura de um gargalo subjetivante. E a ausência de pensamento que Descartes atribuiu aos loucos virou... confinamento *dentro* do *Fora*.

Nos agradecimentos com que começa o livro que ora comentamos, Pelbart refere-se ao auxílio prestado por profissionais de saúde mental, que lhe teriam permitido perceber “a diferença entre a clausura do Fora e o Fora da clausura” (PELBART, 1989, p. 12). Ardente defensor do movimento antimanicomial e dos processos de desinstitucionalização – do *fora da clausura*, em suma –, ele declara que o fato de atuar junto aos pacientes “como filósofo-estagiário e depois como terapeuta em formação” (PELBART, 1989, p. 16-17) o levaram a admitir a existência de uma clausura outra, a *clausura do Fora*. Distinta da clausura histórica e *transcendente* a esta? – indaga-se mais uma vez.

É difícil acreditar que Pelbart concorde com o que penso que possa decorrer de suas análises. Parece-me mais provável que, momentaneamente ancorado em implicações não analisadas – com o encargo de terapeuta, em especial –, ele tenha inadvertidamente fixado, qual em um mapa geográfico, a linha do Fora. Em consequência, passa a desconhecer (ativamente) que a abertura da zona de subjetivação não é mensurável em termos absolutos: alegados *excessos* só podem ser concebidos em relação a *regimes históricos* de verdade, prática e subjetivação, pois são estes regimes que, a cada tempo e com variável rigidez, traçam a linha que separa Dentro e Fora, senso e contrassenso, liberdade(?) - sanidade e clausura-loucura. Abrir-se ao

acaso das forças jamais é clausura por si só, a não ser que se ignorem os dispositivos em que estamos necessariamente implicados. Quanto a isso, retomamos, em forma de paródia, uma afirmação de Guattari: “É tal tipo de Fora, em tal regime de verdade/poder/subjetivação, o que nos levará a ser (ou não) *prisioneiros* das forças”.<sup>30</sup>

No artigo “Um desejo de asas”, ao abordar o filme *Asas do Desejo* de Wenders, Pelbart novamente tenta distinguir graus razoáveis e excessivos de abertura. O tema, no caso, é o *angelismo*:

[...] nós não acreditamos mais em anjos. Os anjos não existem. Se existem, são infelizes. Se são infelizes, mereciam ser salvos. Em linguagem moderna, diríamos: se sofrem, merecem ser curados. O que significa: merecem ser reconduzidos à condição de mortais, para aí sim poderem constituir um devir-anjo. E alguns de nós, terapeutas de psicóticos, que nos encarregamos desta tarefa insensata de ajudar a encarnar anjos, o que pretendemos com isso? (PELBART, 1993a, p. 21)

Conhecendo o trabalho do autor, seria absurdo, repetimos, atribuir-lhe o intuito de normatizar/normalizar. Mas pelo fato de, tal como ele, embora em sentido distinto, tampouco acreditarmos em anjos, indagamos: quem (= a partir de que implicações institucionais) avalia a diferença entre *ser anjo* e *devir anjo*?; quem diagnostica a infelicidade nos anjos?; esses anjos que supostamente *sofrem tanto*, sofrem tanto assim em relação a que outros anjos?; os anjos de avental branco?; como se sentem os anjos frente a outros, como eles anjos, quando longe destes anjos mortais (mortíferos?) que acham benéfico cortar-lhes um pouco as asas?; sofrerão também e do mesmo modo neste caso?

O importante não é responder a tais perguntas, mas perceber que, quando *não formuladas*, redundam nos perigos da pesquisa (ou

---

30 Parodiamos a seguinte formulação: “É tal tipo de incesto, em tal grupo, o que me levará a morrer de vergonha” (GUATTARI, 1976a, p. 112).

intervenção) *desimplicada*<sup>31</sup>. O modelo de Pelbart é belo. Como em toda ficção teórica, e contrariando o platonismo hegemônico, não nos importa saber se é boa cópia ou simulacro, mas, como ele próprio afirma, “em que sentido funciona e faz funcionar, que efeitos gera e que desdobramentos [...] trava” (PELBART, 1989, p. 159). A nosso ver, funciona talvez *excessivamente bem* e trava muitas perguntas *intempestivas/inquietantes*. Perigosas são, eventualmente, cartografias que *ainda* patologizam, embora com beleza<sup>32</sup>.

Não se trata, contudo, de qualquer obrigatório destino funesto da perspectiva esquizoanalítica. Como contraponto às desventuras (institucionais?) recém-exploradas, passemos a um artigo de Suely Rolnik, que, não obstante igualmente voltado à discussão de uma atividade especializada – a de acompanhante terapêutico (A.T.) –, põe a funcionar uma esquizoanálise-travessia. Novamente está em pauta a noção de *Fora*, mediante a qual é formulada uma distinção entre neurose e psicose:

O neurótico é aquele que tem horror à vertigem provocada pelos efeitos do fora [...], deixando vibrar em seu corpo, de todas as intensidades [...], apenas aquelas que não põem em risco a estabilidade de seu dentro [...]. Já o psicótico [...] encontra-se totalmente vulnerável ao turbilhão do fora [...] e, ao mesmo tempo, impossibilitado de construir modos de existência com base nesses afetos, de fazer dobras. É como se estivesse encarcerado no fora. (ROLNIK, 1997, p. 88)

Uma avaliação apressada levaria a ver no parágrafo transcrito simples reprodução, em linguagem menos hermética, da análise de Pelbart. Porém o texto de Rolnik é construído de forma a seguir as

---

31 *Desimplicada* não significa, evidentemente, *sem* implicações, mas *sem análise* de implicações.

32 Cumprir lembrar, aqui, a advertência de Castel (1978, p. 233) acerca dos efeitos de *O Anti-Édipo*: o risco de a relação *accidental* do livro com a psicanálise tornar-se *prioritária*, recentrando o debate no plano da experiência clínica.

mudanças do olhar de um A.T. imaginário em busca de pistas para sua prática, o que encaminha às preciosas nuances seguintes:

[...] nosso personagem [...] vê [na situação do psicótico] apenas uma impossibilidade e não uma incapacidade: [...] a loucura pouco impede seus acompanhados de construir territórios de existência [...]. O problema do louco é que seus territórios trazem a marca de uma acentuada singularidade, e isso não tem lugar numa sociedade na qual impera uma política de subjetivação neurótica. Para essa política, tudo que se distingue, em maior ou menor grau, do dentro encruado, tomado como padrão universal, tende a ser segregado. (ROLNIK, 1997, p. 89)

A estratégia narrativa da autora propicia revezamentos, passagens, bifurcações: as realidades focalizadas nunca independem do que se faz visível ao personagem A.T., segundo um *modo de produção* do olhar que efetivamente *pendula* entre as identificações instituídas (dobras dominantes) e as singularizações experimentais (desdobramentos desestabilizadores). Sublinha-se, principalmente, a inexistência de limites fixos: não há excessos em si, mas fronteiras sempre móveis entre sanidade e loucura, neurose e psicose, identidade e singularidade. E é justamente esta perspectiva que nos permite sustentar que muito temos a ganhar com uma aproximação à esquizoanálise, desde que a tomemos mais como *intervenção* do que como *interpretação*<sup>33</sup>; mais como *experimentação* do que como *doutrina*; mais como

---

33 No Brasil, a palavra *intervenção* conota uma ingerência, exercida de cima para baixo, na vida de pessoas, grupos e movimentos. A Análise Institucional maneja o termo, ao contrário, pensando no ato de *vir entre* as diferentes instituições, na forma de uma permeabilização que nada tem de transcendência ou hierarquia. Já *interpretação* possui um uso comum a diversos campos de saber - apreensão do sentido, relativização - e outro, bem particular, no âmbito da clínica *psi* - tradução de experiências em significações aprioristicamente dimensionadas.

ética aliada à *processualidade* do que como *modelo* conducente à *verdade*. Na ausência de tais reflexões, nenhuma teoria, por mais sofisticada que seja, resultará em coisa diversa de uma forma *aggiornata* de disciplinamento e/ou controle<sup>34</sup>.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS: A FICÇÃO CONTRA A MÜHLMANIZAÇÃO

Lembrando as aporias da dupla instituinte-instituído já referidas, e prestes a concluir o presente escrito, vejo-me alegremente alcançada por alguns acontecimentos discursivos.

O mais antigo trata de uma tentativa de definição. Authier e Hess (1981, p. 42-45) propuseram denominar *instituintes* as ações que desenvolvem uma *lógica de verdade* (diríamos, melhor, de *veridicção*) quanto ao momento fundador da instituição – seu começo datado, sem fundamento outro que a instituição (em sentido ativo) da própria instituição. *Instituídas*, por outro lado, seriam as práticas portadoras de uma *lógica de falsificação*, ou seja, as que levam a instituição a pensar-se como a-histórica, natural e eterna, repudiando qualquer questionamento associado ao fundamento (que é, efetivamente, apenas *fundação*, contingente e mutável).

Mais recentemente, um artigo de Savoye (1988) convoca: *do passado, façamos a análise*. Retomando o percurso dos socioanalistas desde a década de 1960, ele enfatiza a presença frequente, nesses primeiros tempos, de elaborações históricas – estudos de Lourau sobre o

---

34 Mencionemos, nesse sentido, a expressão *sofrimento psíquico*, muito usada nos serviços associados à Reforma Psiquiátrica. Ela nada mais representa, em geral, do que uma maneira *politicamente correta* de designar a velha *doença mental*. Na ausência de uma análise de implicações por parte dos agentes, *aquele que sofre* o faz quase naturalmente, e não em relação a dispositivos, olhares, discursos, etc. Esta faceta se torna ainda mais evidente quando se fala, por exemplo, em *portador* de sofrimento psíquico.

sindicalismo e o surrealismo, trabalhos de Lourau e Lapassade sobre a Comuna de Paris etc. Essa vertente é abandonada durante muito tempo, priorizando-se, então, a consolidação de um corpo conceitual para a Análise Institucional, mediante uma comparação com disciplinas próximas (sociologia, psicossociologia e psicanálise). A partir do final dos anos 1970, todavia, a ênfase no conceito de implicação traz novamente os estudos históricos ao centro da cena socioanalítica, em trabalhos como *Le gai savoir des sociologues* (Lourau), *Genèse de la sociologie d'intervention* (Savoie), *Les lapsus des intellectuels* (Lourau). Acerca desses estudos, observa Savoie:

Sua originalidade reside principalmente no vínculo que tentam sistematicamente estabelecer com o presente. Com efeito, seu objeto não se limita a uma realidade passada e seu objetivo não é simplesmente estabelecer um novo saber sobre um antigo assunto. Retomam por sua própria conta a ambição dos historiadores: estudar o passado para clarificar o presente. (SAVOYE, 1988, p. 158)

Ressaltando a relevância das abordagens de pensadores como Foucault e Donzelot para essa clarificação, Savoie supõe que a Análise Institucional possa tomar lugar no mesmo processo, sem ter de abandonar, por isso, instrumentos conceituais relevantes, como são os de institucionalização e de implicação. Tratando-se, no caso, de um casamento tardio entre sociologia e história, Savoie acena com as contribuições do método regressivo-progressivo de Henri Lefebvre<sup>35</sup> para tal *démarche*.

---

35 Já Sartre, no início dos anos 1960, identificara no *método regressivo-progressivo* do marxista Henri Lefebvre um conjunto de procedimentos capaz de integrar a sociologia – estrutura – e a história – devir – na perspectiva da dialética materialista. O método consiste em partir daquilo que existe no presente, remetendo às condições de produção de tal atualidade – momento regressivo –, para, em seguida, retomar o processo em sentido contrário, desenvolvendo-o e trazendo à luz o possível e o impossível – momento progressivo (SARTRE, 1980, p. 134).

Tanto a contribuição de Authier e Hess (1981) como a de Savoye (1988) são bons instrumentos para a análise de nosso presente como formadores e interventores. Psicóloga e professora em um curso de formação de agentes *psi*, tendo a pensar como Deleuze (1991, p. 19): não há psicologia – e aqui se inclui também a psicanálise – senão a do padre. Sendo assim, tenho usado a *história do presente* foucaultiana temperando a (ou temperada pela) Análise Institucional em minhas práticas de ensino, clínicas e/ou de intervenção em grupos e organizações. Conto histórias, elaboradas de um certo modo: acontecimentos que instauram regimes de verdade, baixos começos que movem montanhas, lutas que se opõem à mitificação de pequenos segredinhos, banalidades que sustentam (ou ferem) grandes dominações.

Com este procedimento, pratico, junto a aliados – outros professores, alunos, profissionais –, uma autodissolução cotidiana do domínio *psi*, que se opõe ao que denomino *mühlmanização* da formação (e da profissão). Por tal expressão entende-se um certo *efeito*: diferentemente da lei de tipo positivista, reverenciada à maneira da máxima “assim é, assim deverá ser...”, efeitos são, para os socioanalistas, formalizações de fenômenos recorrentes, que se reproduzem somente *em certas condições*. Devem ser reconhecidos não para que se os respeite – “assim deverá ser” –, mas para que se os possa fortalecer ou, bem mais frequentemente, *combater* sobre o terreno (da clínica, intervenção, pesquisa, formação, escritura etc.). Assim, por *mühlmanização* ou *Efeito Muhlman*, designa-se aquilo que Lourau, inspirado no estudo dos movimentos messiânicos, definiu conforme se segue: “processo mediante o qual as forças sociais marginais, minoritárias ou anônimas [...] se corporatizam, são reconhecidas pelo sistema das formas sociais já presentes. O instituído aceita o instituinte quando pode integrá-lo, quer dizer, torná-lo equivalente às formas já existentes” (LOURAU, 1977, p. 18). Neste sentido, a *mühlmanização* da formação *psi* remete a certa temporalidade instituída de estudos na qual a reflexão histórico-crítica deve ser adiada para um sempre-depois da (de)formação teórico-técnica: formam-se psicólogos

através de uma lógica de falsificação de todo enunciado que não seja legitimador do *domínio psi*, prometendo para “dias melhores”, que decerto “não virão”, a oportunidade para desenvolver uma lógica de veridicção, isto é, de historicização contingenciadora de seu presumido objeto natural (de conhecimento e intervenção), bem como de seu suposto sujeito (de saber-e-poder). Às vezes alguns perguntam, à maneira dos intelectuais engajados, *a quem serve este tipo de formação*. Preferimos indagar *a que ela serve, ou como funciona*. Resposta breve: institucionalizando “fábricas de interiores” (BAPTISTA, 1987). Como para certos sacerdotes, a realização da profecia – a de que algum dia transgrediremos nossos limites de *guardiães da ordem* – *não é* deste mundo e *não deve ser* para este mundo.

Aproveitando as inúmeras derivas do termo implicação, contribuindo com as tipologias de modos de vida e em coerência com o estilo deste artigo, sugerimos, em contrapartida à mühlmanização, a figura do intelectual (ou formador) *implicante*: aquele que demanda, de si mesmo e dos demais, a análise – discursiva e em ato – dos vínculos com as instituições em jogo em cada situação ou processo. Tratando-se dos *psi*, este *implicante* não trabalha para glorificar/mitificar as alegadas boas intenções do(a) saber/profissão *psico-lógico(a)* em qualquer de suas vertentes teórico-técnicas. Renuncia, portanto, a superlotar ainda mais as dependências do *inferno pericial*. Sua estratégia é diferente e transversal: nas situações de formação, intervenção ou escritura, mediante a análise dos equipamentos de produção, alia-se à fabricação – em revolta – de *subjetividades em revolta* contra todas as formas de *sobreimplicação* mortífera.<sup>36</sup>

---

36 Por *sobreimplicação*, Lourau designa certa deriva sócio-histórica do conceito de implicação em uma direção simultaneamente *utilitarista* – a *sobreimplicação* é, então, “a ideologia normativa do sobretrabalho” – e *psicologista* – a análise, quando presente, privilegia as relações afetivas com o objeto de estudo (à maneira de uma “relação objeto”), esvaziando os nexos com o encargo social, a teoria, a escritura – as instituições, em suma (LOURAU, 2004, p. 190).

Para (não) concluir, retomamos, autorizando-nos agora a dizê-la apressada, a atribuição, aos “analistas institucionais cariocas”, de um *seguidismo ingênuo* ou mesmo *salvacionista*. Se existe um *institucionalismo carioca*, tem ele poucas utopias. As que porventura tem são *utopias ativas*: certos de que toda espera é representativa – só representamos um futuro quando representados por alguém que alega, ilusionisticamente, conhecê-lo –, temos ensaiado menos a revolução do que a revolta situada, menos a organização hierarquizante do que a ação pontual exemplar, menos a aceitação acrítica de uma *presença* do que a atenção a um *presente* que porta a diferença intempestiva.

Tais ensaios de intelectuais (formadores) implicados (implicantes) põem a funcionar a complexa, delicada e arriscada *caixa de ferramentas* teórico-ético-política do institucionalismo, focalizada neste artigo, escrito que aspira a ser, simplesmente, um *provocador discursivo*. Poderíamos também chamá-lo de *analizador construído*. O leitor deve ter estranhado, inclusive, a ausência, no corpo do texto, de um debate sobre o conceito de *analizador*, que, ao lado dos conceitos de *instituição*, *transversalidade* e *implicação*, compõe a ferramentaria básica da Análise Institucional. Embora não mencionado, lembramos que notas distintivas do conceito estão presentes nas referências feitas a *dispositivo* e *agenciamento*.

Tal alegável ausência, no entanto, em nada nos preocupa ao final destas notas que se querem *antipanoptistas*. Pois, para retomar o que disse Foucault em outras circunstâncias<sup>37</sup>,

[...] não se pretende que essas vozes confusas sejam preferíveis a outras e expressem a verdade última [...] [porém] é por causa dessas vozes que o tempo dos homens não toma a forma de uma evolução, e sim precisamente de uma história. (FOUCAULT, 1994, p. 793-794)

---

37 Foucault se referia à revolta iraniana, em artigo originalmente publicado em *Le Monde*, 11-12/5/1979. A esse respeito, pode-se consultar também Foucault (2019).

## REFERÊNCIAS

ALTHUSSER, L. **O futuro dura muito tempo**. São Paulo: Cia. das Letras, 1992.

AUGRAS, M. Psicanalistas e pais de santo: coisas de demanda. **Arquivos Brasileiros de Psicologia Aplicada**, Rio de Janeiro, v. 38, n. 3, p. 92-100, jul./set. 1986.

AUTHIER, M.; HESS, R. **L'analyse institutionnelle**. Paris: PUF, 1981.

BALIBAR, E. Foucault et Marx: l'enjeu du nominalisme. *In*: ASSOCIATION POUR LE CENTRE MICHEL FOUCAULT (org.). **Michel Foucault philosophe**. Paris: Seuil, 1989. p. 54-76.

BAPTISTA, L. A. S. **Algumas histórias sobre a fábrica de interiores**. 1987. Tese (Doutorado em Psicologia) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1987.

BARBIER, R. **Pesquisa-ação na instituição educativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

BAREMBLITT, G. Apresentação do movimento institucionalista. *In*: LANCETTI, A. (org.). **SaúdeLoucura n.1**. São Paulo: Hucitec, 1990. p. 109-119.

CASTEL, R. **O psicanalismo**. Rio de Janeiro: Graal, 1978.

CASTORIADIS, C. **A instituição imaginária da sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

COIMBRA, C. M. B. **Guardiães da ordem**: uma viagem pelas práticas psi do Brasil do “milagre”. Rio de Janeiro: Oficina do autor, 1995.

COUTINHO, A. R. **Formação em esquizoanálise?** Cartografia da formação clínica do IBRAPSI como produtora de pistas para uma formação transinstitucional. 2019. Tese (Doutorado em Psicologia) – Instituto de Psicologia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2019.

DELEUZE, G. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

DELEUZE, G. Signos e acontecimentos. *In*: ESCOBAR, C. H. (org.). **Dossier Deleuze**. Rio de Janeiro: Hólon, 1991. p. 9-30.

FIGUEIREDO, A. C. **Estratégias de difusão do movimento psicanalítico no Rio de Janeiro 1970-1983**. 1984. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1984.

FOUCAULT, M. **História da Loucura**. São Paulo: Perspectiva, 1987.

FOUCAULT, M. Inutile de se soulever?. *In*: FOUCAULT, M. **Dits et Écrits III**. Paris: Gallimard, 1994. p. 790-794.

FOUCAULT, M. **O enigma da revolta**. São Paulo: n-1, 2019.

FOUCAULT, M. **O poder psiquiátrico**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FOUCAULT, M. On the genealogy of ethics: an overview of work in progress. *In*: DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. **Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics**. Chicago: University of Chicago Press, 1983a. p. 229-252.

FOUCAULT, M. The subject and power. *In*: DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. **Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics**. Chicago: University of Chicago Press, 1983b. p. 208-226.

GUATTARI, F. A transversalidade. *In*: GUATTARI, F. **Revolução molecular**. São Paulo: Brasiliense, 1981. p. 88-105

GUATTARI, F. La causalidad, la subjetividad y la historia. *In*: GUATTARI, F. **Psicoanálisis y transversalidad**. Buenos Aires: Siglo XXI, 1976a. p. 201-241.

GUATTARI, F. Reflexiones para filósofos sobre la Psicoterapia Institucional. *In*: GUATTARI, F. **Psicoanálisis y transversalidad**. Buenos Aires: Siglo XXI, 1976b. p. 108-120.

GUATTARI, F.; ROLNIK, S. **Micropolítica**: cartografias do desejo. Petrópolis: Vozes, 1986.

HERBERT, T. Reflexões sobre a situação teórica das ciências sociais e, especialmente, da psicologia social. **Tempo Brasileiro**, [s.l.], n. 30/31, p. 3-36, jul./dez. 1972.

HESS, R.; SAVOYE, A. **L'analyse institutionnelle**. Paris: PUF, 1993.

LAPASSADE, G. L'analyse institutionnelle de l'établissement. **Les Cahiers de l'Éducation**, [s.l.], n. 1, 1982. p. 87-114.

LAPASSADE, G.; LOURAU, R. **Chaves da sociologia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.

LEFEBVRE, H. **La somme et le reste**. Paris: Méridiens Klincksieck, 1989.

LOURAU, R. **A análise institucional**. Petrópolis: Vozes, 1975.

LOURAU, R. A psicanálise na divisão do trabalho. *In*: ALTHUSER, L. *et al.* **Psicanálise**: factores sócio-políticos. Porto: Rés, 1976. p. 113-145.

LOURAU, R. Análisis institucional y cuestión política. *In*: LOURAU, R. *et al.* **Análisis institucional y socioanálisis**. México: Nueva Imagen, 1977. p. 9-30.

LOURAU, R. Autoréférencialité, monoréférencialité, multiréférencialité et implication. **Pratiques de formation**, [s.l.], n. 25-26, 1993.

LOURAU, R. Implicação e sobreimplicação. *In*: ALTOÉ, S. (org.). **René Lourau: analista institucional em tempo integral**. São Paulo: Hucitec, 2004. p. 186-198.

LOURAU, R. **Implication Transduction**. Paris: Anthropos, 1997.

LOURAU, R. **Interventions socioanalytiques: les analyseurs de l'église**. Paris: Anthropos, 1996.

LOURAU, R. L'analyse institutionnelle en 1978. **Pour**, [s.l.], n. 62-63, nov./dez. 1978a.

LOURAU, R. **L'état inconscient**. Paris: Minuit, 1978b.

LOURAU, R. **Les lapsus des intellectuels**. Paris: Privat, 1981.

LOURAU, R. Posfácio de 1976. *In*: LOURAU, R. **A análise institucional**. Petrópolis: Vozes, 2014.

LOURAU, R. **Sociólogo em tempo inteiro**. Lisboa: Estampa, 1979.

MORAES, L. M. O. **Institucionalismo carioca: uma novela familiar**. 1994. Dissertação (Mestrado em Saúde Coletiva) – Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1994.

PELBART, P. P. **Da clausura do fora ao fora da clausura**. São Paulo: Brasiliense, 1989.

PELBART, P. P. Um desejo de asas. *In*: PÉLBART, P. P. **A nau do tempo rei**. Rio de Janeiro: Imago, 1993a. p. 17-27.

PELBART, P. P. Um direito ao silêncio. *In*: PÉLBART, P. P. **A nau do tempo rei**. Rio de Janeiro: Imago, 1993b. p. 113-127.

RODRIGUES, H. B. C. **As subjetividades em revolta**: institucionalismo francês e novas análises. 1993. Dissertação (Mestrado em Saúde Coletiva) – Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1993.

RODRIGUES, H. B. C. **No rastro dos cavalos do diabo**. Memória e história para uma reinvenção dos percursos do grupalismo-institucionalismo no Brasil. 2002. Tese (Doutorado em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

RODRIGUES, H. B. C. Quatro platôs à guisa de prefácio. *In*: L'ABBATE, S.; MOURÃO, L. C.; PEZZATO, L. M. (org.). **Análise Institucional e saúde coletiva**. São Paulo: Hucitec, 2013. p. 17-30.

RODRIGUES, H. B. C. **As subjetividades em revolta**: institucionalismo francês e novas análises. Rio de Janeiro: Lamparina, 2020.

RODRIGUES, H. B. C.; LEITÃO, M. B. S.; BARROS, R. D. B. (org.). **Grupos e instituições em análise**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1992.

RODRIGUES, H. B. C.; SOUZA, V. L. B. A análise institucional e a profissionalização do psicólogo. *In*: SAIDÓN, O.; KAMKHAGI, V.

R. (org.). **Análise institucional no Brasil**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1991. p. 27-46.

ROLNIK, S. Clínica nômade. *In*: A CASA (org.). **Crise e cidade: Acompanhamento Terapêutico**. São Paulo: Educ, 1997. p. 84-97.

SAIDÓN, O. (coord.). **Práticas grupais**. Rio de Janeiro: Campus, 1983.

SARTRE, J. P. Questão de método. *In*: SARTRE, J. P. **Sartre**. Rio de Janeiro: Abril Cultural, 1980. p. 115-197. (Coleção Os Pensadores).

SAVOYE, A. Du passé, faisons l'analyse. *In*: HESS, R.; SAVOYE, A. (org.). **Perspectives de l'analyse institutionnelle**. Paris: Méridiens Klincksieck, 1988. p. 153-164.

VEYNE, P. Foucault revoluciona a história. *In*: VEYNE, P. **Como se escreve a história**. Brasília: Ed. UnB, 1982. p. 237-285.

# *Transversalidade e Esquizoanálise*<sup>38</sup>

*Eduardo Simonini*<sup>39</sup>

*Roberta Carvalho Romagnoli*<sup>40</sup>

O psicanalista francês Pierre-Félix Guattari apresentou, no I Congresso Internacional de Psicodrama, realizado em 1964 na cidade de Paris, um texto intitulado “A Transversalidade” (GUATTARI, 2004). Até então mais conhecido por suas ações de militância política, por

---

38 Publicado originalmente em **Psicologia em Revista**, Belo Horizonte, v. 24, n. 3, p. 915-929, dez. 2018.

39 Psicólogo, mestre em Psicologia Social pela UERJ, doutor em Educação pela UERJ, professor no departamento de Educação e no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Viçosa/MG.

40 Psicóloga, mestre em Psicologia Social pela UFMG, doutora em Psicologia Clínica pela PUC-SP. Pós-doutora em Análise Institucional pela Universidade Cergy-Pontoise, França. Professora no Programa de Pós-Graduação em Psicologia da PUC-Minas. Pesquisadora do CNPq e da FAPEMIG.

suas discussões no campo da análise institucional<sup>41</sup> e por suas iniciativas em uma clínica psiquiátrica chamada *La Borde*, Guattari sustentou – na apresentação do referido trabalho – que o conceito de transferência, e sua associação com o Complexo de Édipo, era insuficiente para se lidar com a clínica institucional.

Em um aspecto mais geral, a transferência é compreendida como sendo o movimento de transladar algo de um lugar para outro, sendo que, no campo de trabalho da Psicanálise, por transferência se entende o processo de revivência, na cena analítica, de um afeto (geralmente inconsciente) que é deslocado de seu ponto de origem no passado para ser encarnado muitas vezes na figura do analista. Essa transferência, e a consequente interpretação dela, configura-se como o motor do processo de análise psicanalítica. Nesse sentido, Sigmund Freud assume que:

A transferência surge espontaneamente em todas as relações humanas e de igual modo nas que o doente entretém com o médico; é ela, em geral, o verdadeiro veículo da ação terapêutica, agindo tanto mais fortemente quanto menos se pensa em sua existência. A Psicanálise, portanto, não a cria; apenas a desvenda à consciência e dela se apossa a fim de encaminhá-la ao termo desejado (FREUD, 1996a, p. 62).

O processo psicanalítico envolve, entre outros aspectos, a interpretação e a reconstrução no presente da repetição transferencial, favorecendo com que o que antes era vivido de maneira inconsciente seja conscientemente percebido e resignificado. Para Freud,

---

41 De acordo com René Lourau (2004a, p. 49), “o sentido estrito do conceito de instituição é posto em questão, pois já recobre inúmeros níveis de realidade. Em particular: a) instâncias individuais ou coletivas com organização diferenciada; b) códigos escritos ou não escritos, mais ou menos acompanhado de um aparelho jurídico ou organizacional”.

a dinâmica dessa repetição sustenta a sintomatologia neurótica, e “é tarefa do analista tirar constantemente o paciente da ilusão que o ameaça e mostrar-lhe sempre que o que ele toma por uma vida nova e real é um reflexo do passado” (FREUD, 1996b, p. 191). Portanto, pelo caráter repetitivo da dinâmica transferencial, as circunstâncias em torno do Complexo de Édipo tendem a ser constantemente reatualizadas na transferência, já que o analista é muitas vezes colocado pelo paciente no lugar de um dos pais. Para Freud,

Se o paciente coloca o analista no lugar do pai (ou mãe), está também lhe concedendo o poder que o superego exerce sobre o ego, visto que os pais foram, como sabemos, a origem de seu superego. O novo superego dispõe agora de uma oportunidade para uma espécie de pós-educação do neurótico; ele pode corrigir erros pelos quais os pais foram responsáveis ao educá-lo (FREUD, 1996b, p. 190).

Quando Freud se refere ao fato de os pais serem os principais responsáveis pela construção do superego dos filhos, ele alude à dimensão na qual a resolução do Complexo de Édipo está intrinsecamente relacionada a como o indivíduo viverá a experiência da frustração de perder (ou não) sua onipotência no seio da família. Isso se dá porque, numa resolução “sadia” do Édipo, o indivíduo tem frustrada a fantasia de possuir só para si um de seus pais, e essa frustração advém do receio de ser punido em tal desejo; punição esta que se refere a ser submetido, de acordo com a Psicanálise freudiana, à castração de seu órgão sexual (complexo de castração). Esse medo à castração funda o núcleo do superego, o qual é formado pelo primeiro grande “não” social a que uma criança é submetida: a proibição do incesto. Desta maneira, o complexo de castração, ao fundar o núcleo do superego, igualmente funda as condições psíquicas para uma vida em sociedade, uma vez que, para se viver em comunidade, é necessário o reconhecimento da existência de limites; o reconhecimento de

que não se pode tudo e que existe um outro, uma alteridade, um “não eu” diante do qual há a necessidade de negociação de espaços e ações.

Contudo, para Félix Guattari (2004), o movimento de interpretação que o psicanalista faz dessa repetição transferencial muitas vezes surge esvaziado de componentes políticos e sociais, apresentando-se apenas como uma reatualização imaginária de uma circunstância passada: geralmente uma cena familiar de fundamentação edípica. Para além da redução das dinâmicas transferenciais ao teatro familiar, Félix Guattari (2004) insistirá que há impasses sociais e políticos que se fazem singulares no presente – não seguindo o roteiro de uma repetição ritual do passado – e que, no transversalizar um indivíduo, muitas vezes não têm condições de serem resolvidos no consultório de um psicanalista: onde geralmente se pratica a redução da subjetividade ao psiquismo. O psicanalista, se muito centrado em uma mitologia edípica, tende a ignorar e/ou desconsiderar questões outras que tomam forma em circunstâncias completamente exteriores à cena analítica. Para Félix Guattari (2004, p. 72):

As dimensões mais graves das neuroses que os psicanalistas pretendem atingir são, pelo contrário, evitadas por eles, pela boa razão de que eles não se veem diante delas no consultório. Há elementos interpretativos a ser apreendidos nos elos cambiantes da sociedade. [...] É ainda importante não perder de vista, por exemplo, que uma imensa *Spaltung* (cisão) se instaurou recentemente no mundo comunista, o que complicou todas as nossas estruturas de referência: há a paranoia dos chineses, a parafrenia dos albaneses, a perversão dos revisionistas, etc. Para não poucas pessoas na sociedade, isso conta! Se for cego para todas as coisas dessa ordem e pretender que não fazem parte do campo de análise, é impossível o psicanalista ter acesso a certos problemas, não só certos problemas políticos, mas também à axiomática inconsciente que é comum a pessoas que vivem na sociedade real.

É ilustrativo desse contexto o exemplo que Gilles Deleuze, seu parceiro em outras obras<sup>42</sup>, traz, inspirado nas considerações de Guattari, quando apresenta que:

Eis um caso. Uma mulher chega para uma consulta. Ela explica que toma tranquilizantes. Pede um copo com água. Depois fala: “Compreende, tenho uma certa cultura, estudei, gosto muito de ler, e no entanto: neste momento passo meu tempo a chorar. Já não posso suportar o metrô... E choro, mal leio qualquer coisa... Vejo a televisão, vejo as imagens do Vietnã: já não posso suportar...” O médico não responde grande coisa. A mulher prossegue: “Fiz a Resistência<sup>43</sup>... um pouco: fui caixa para as cartas”. O médico pede uma explicação. “Sim, não compreende, doutor? Chegava a um café e perguntava, por exemplo: há qualquer coisa para René? Davam-me uma carta para transmitir...” O médico ouve “René”, desperta: “Por que é que disse René?” É a primeira vez que se interessa por uma questão. Até aqui ela tinha fala de metrô, de Hiroshima, do Vietnã, do efeito que tudo isso lhe provocava no seu corpo, o seu desejo de chorar. Mas o médico pergunta apenas: “Olha, olha, René... o que é que René evoca?” René, alguém que renasceu? o renascimento? A Resistência nada significa para o médico, mas o renascimento entra no esquema universal, o arquétipo: “Você quer renascer”. O médico encontra-se aí: finalmente, o seu circuito. E força-a a falar de seu pai e de sua mãe (DELEUZE, 2006, p. 342).

Toda uma análise da dimensão complexa do social, do político, do econômico e do poder surge fragilizada quando se insiste em priorizar apenas a repetição transferencial do Complexo de Édipo no

---

42 Gilles Deleuze e Félix Guattari escreveram juntos *O anti-Édipo* (1972), *Kafka: por uma literatura menor* (1975), *Mil Platôs* (1980) e *O que é a Filosofia?* (1991).

43 Resistência Francesa.

intuito de explicar a organização do psiquismo e da vida em sociedade. Por sua vez, contra a hegemonia desse modelo edípico – com sua produção de culpa e moralidades como dinâmicas fundantes do social –, Guattari (2004) insistirá na frágil compatibilidade contemporânea entre a função paterna (elemento fundamental no processo de castração no Édipo) e as exigências da sociedade capitalista. Em Guattari, o modelo edípico do pai-rei-deus tendeu a perder sua efetiva função paterna na atualidade<sup>44</sup>, uma vez que, segundo ele, as questões da analítica do poder passam a ser desencarnadas de entidades jurídicas específicas – como o Estado, a Igreja e a Família – da mesma forma que a problemática de um indivíduo em particular não pode ser reduzida a um psiquismo individualizado e deslocado da trama social na qual ele se insere.

No pensar de Félix Guattari, os tempos atuais trazem dinamismos em que o poder se apresenta como uma experiência difusa, rizomática, dispersa em fatores diversos, dependentes de arranjos plurais e tantas vezes transnacionais. Assim, “é preciso distinguir cuidadosamente o poder real do poder manifesto. O problema da relação de forças reais requer análise: todos sabem que o Estado não faz a lei em seus ministérios” (GUATTARI, 2004, p. 112). Da mesma maneira, um indivíduo não se faz apenas em sua biologia, em sua fisiologia, em suas redes neuronais, em sua relação familiar pequeno-burguesa ou nas especificidades de uma luta de classes, mas no transversalizar de diferentes dimensões de subjetivação.

Mesmo, pois, considerando a noção de transferência institucional – na qual tantas vezes se (re)vive a repetição edípica da totêmica figura de autoridade de um pai castrador para dentro das dinâmicas dos grupos de trabalho (sejam em suas dimensões profissionais ou

---

44 A não ser quando reaparece nas regressões mistificadoras presentes na idealização imaginária da figura do “pai-salvador” nos regimes fascistas, ditatoriais, de representação pessoal, dentre outros que enaltecem a figura identitária de um líder como encarnação do poder fálico.

terapêuticas) –, Guattari (2004) propôs a transversalidade como uma ferramenta conceitual no processo de seguir outras tramas que vitalizam grupos. Transversalidade esta que, por sua vez, se oporia tanto à verticalidade grupal (com suas estratificações piramidais e hierárquicas) quanto às dinâmicas horizontalizadas, onde um setor tende a se organizar nas contingências de seu campo situado, no cultivo, por exemplo, de uma “coesão grupal” a propor uma política identitária.

Para além da verticalidade hierarquizante e da horizontalidade niveladora de perspectivas, a transversalidade já remeteria a uma dimensão mais conectiva, colocando em análise estratos diversos e descontínuos a atravessar um determinado sujeito ou grupo. Diante disso, Guattari, em suas primeiras aproximações do tema, considera que a transversalidade tem a ver com o quanto um grupo consegue “observar” seu funcionamento como mais complexo do que mera submissão a uma hierárquica autoridade ou limitado a arranjos horizontalizados de uma estabilidade identitária. Nesse contexto, uma Psicanálise política tenderia a aumentar o coeficiente de transversalidade, ou seja, promover uma maior fluidez institucional, uma vez que atenta ao trabalho inconsciente que se opera em diferentes dimensões de uma dada situação analítica. Este inconsciente, porém, se liberta do Édipo familiar e se lança na trama das instituições, do social, das diversas estéticas de vida, das políticas que fomentam intervenções mundiais. Nesse sentido, François Fourquet (2007) enfatiza que o conceito de transversalidade igualmente se articula com a crença de Guattari na existência de uma subjetividade social mundial detentora de vida e de desejo, e que opera transversalmente aos grandes conjuntos institucionais hierarquizados que pretendem governar o mundo. Segundo François Fourquet (2007), o conceito de transversalidade trouxe a novidade de associar os problemas psiquiátricos aos problemas sociais, políticos, planetários..., uma vez que o poder asilar de um hospital poderia ser assumido como um decalque do próprio modelo hierárquico piramidal da sociedade capitalista moderna.

Desta maneira, na ampliação de uma dimensão transversal, a analítica de um grupo se mostra mais conectada a elementos complexos, históricos, sociais, político-econômicos, estéticos..., favorecendo com que esse mesmo grupo tome posse, de uma forma cada vez mais consistente, de sua própria voz. A esse grupo cuja transversalidade se apresentava ampliada, Félix Guattari (1987) definiu como sendo “grupo sujeito”, em contraposição ao “grupo sujeitado” ou “grupo objeto”, cujas leis de funcionamento lhe vinham de instâncias exteriores. Apostando na dimensão autoprodutora da vida, esse autor insiste no deslocamento do grupo para produzir novas realidades, quando este se torna grupo sujeito, sustentado por movimentos em transversalidade que se caracterizam numa comunicação máxima a se efetuar entre os diferentes níveis e, sobretudo, em diferentes sentidos (GUATTARI, 1987).

O grau de transversalidade de um grupo se refere, portanto, ao “grau de cegueira” de seus membros; sendo que por este termo podemos entender a capacidade e/ou limitação que um grupo possui de compor relações para além dos fatos e significados empiricamente estabelecidos nele e para ele. Isso porque “enquanto se mantêm imobilizadas em si mesmas, as pessoas só podem ver a si mesmas” (GUATTARI, 2004, p. 111), tornando-se, portanto, “cegas” a outros arranjos de sentido que podem vir a ganhar consistência quando da problematização – tantas vezes tensa e caótica e angustiante – das referências então estabelecidas. O que faz com que, em uma análise institucional, o aumento do coeficiente de transversalidade se refira igualmente à ampliação dos agenciamentos desejantes<sup>45</sup>, podendo

---

45 A partir das considerações de Deleuze e Guattari, Luiz Antônio Fuganti (1991, p. 56) apresenta que “o desejo é o próprio agenciamento ou relação. É por isso que você pode afirmar que ao desejo nada falta, seus objetos não são fantasmas e nem tampouco ele os produz. [...] [O desejo] é pleno em si mesmo, pois não existe previamente ao seu objeto, mas nasce simultaneamente com seu duplo objeto. O desejo emerge no meio, é um elemento relacional, uma liga de fluxos. Se ele tem objeto, este é o próprio fluxo. O desejo não se aloja na ‘substância’ de nenhum dos termos ligados por ele”.

este processo evoluir para uma desorganização e/ou para a construção de novos universos de referência.

Portanto, enquanto o conceito de transferência conversa com a neurose em seu aspecto de repetição, o conceito de transversalidade conversa com a psicose em seu aspecto de multiplicação. Se a transferência conduz ao campo de ação da Psicanálise, a transversalidade conduz a um outro campo de problematização, ao da Esquizoanálise. Em uma definição sempre provisória, Guattari propôs a Esquizoanálise não como uma disciplina fechada em si mesma, mas como “a análise da incidência de disposições de enunciação sobre as produções semióticas e subjetivas em um contexto problemático dado” (GUATTARI, 2000, p. 32, tradução nossa). Por disposições de enunciação, o autor considerou os agenciamentos capazes de forjar novas coordenadas no fazer existir de representações e/ou proposições inéditas. Os conceitos de “disposição de subjetivação” ou “disposição de enunciação” surgem em Guattari como substitutos ao conceito de “inconsciente”, por este estar tantas vezes atrelado à perspectiva de um sujeito individualizado. Assim, Guattari procura extrapolar o problema dessa individualização do psiquismo ao compreender os sujeitos e grupos como emergentes em disposições de subjetivação/enunciação que se tramam no interagir de domínios muitas vezes radicalmente heterogêneos. Dessa maneira, “o enfoque esquizoanalítico nunca se limitará a uma interpretação dos ‘dados’; se interessará, de maneira muito mais fundamental [...] pelas disposições que promovem a concatenação dos afetos de sentido e dos afetos pragmáticos” (GUATTARI, 2000, p. 33, tradução nossa). Melhor explicando, na Esquizoanálise:

Se trata de explorar e de retomar produtivas zonas de semiotização que não somente têm a tarefa de se articularem umas com as outras, de por em correspondência plurívocas coleções: 1) de figuras de expressão, 2) de entidades mentais, 3) de objetos referidos (reais ou virtuais), mas também, como suplemento a essas funções clássicas de *representação e denotação*, enganchar uma função de

*existencialização*, característica das pragmáticas ontológicas e que consiste em desdobrar e em concatenar intensamente qualidades existenciais específicas. Basta-me, nessa etapa, assinalar que os índices intensivos, os operadores diagramáticos implicados por essa função existencial, não têm nenhum caráter de universalidade. [...] São mais cristais de singularização, pontos de bifurcação fora das coordenadas dominantes, a partir das quais podem surgir universos de referência mutantes (GUATTARI, 2000, p. 52, grifos nossos, tradução nossa).

A análise da transversalidade, em Guattari, se constitui, portanto, na própria dimensão esquizoanalítica, uma vez que se compromete no seguir as coordenadas de subjetivação e de singularização que transversalizam e ultrapassam um indivíduo ou grupo, na composição de *sentido-ações* a oportunizar outras trajetórias de realidade potencialmente inéditas. Desta forma, se em suas primeiras teorizações, Félix Guattari (2004) sustentava que a transversalidade é o instrumento de ação de um grupo sujeito. No decorrer de sua obra e no movimento de compor a transversalidade com a Esquizoanálise, Guattari abandonou o conceito de “grupo sujeito”, indicando mais a necessidade de se priorizar, no processo de análise-intervenção, as disposições de subjetivação/enunciação emergentes, uma vez que um grupo é apenas um meio em que tais disposições circulam. Segundo ele:

Certa vez eu vim com a ideia de “grupo sujeito” na tentativa de definir modos de intervenção os quais descrevi como micropolíticos. Eu mudei de ideia: não há grupos sujeito, mas agenciamentos de enunciação, de subjetivação, agenciamentos pragmáticos que não coincidem com grupos circunscritos. Esses agenciamentos podem envolver indivíduos, mas também formas de ver o mundo, sistemas emocionais, máquinas conceituais [...], elementos de todos os tipos (GUATTARI, 1996, p. 227-228, tradução nossa).

Se a análise da transversalidade pode também levar em consideração as repetições transferenciais a se fazerem ressoar em diferentes níveis de um processo de produção individual e/ou coletiva, em meio a essas mesmas repetições também avançam composições de subjetivação que singularizam ritmos, movimentos e práticas, enunciando agenciamentos a estranhar constâncias já estereotipadas em seu repetido decalque.

Desta maneira, pensar no movimento da transversalidade na prática esquizoanalítica é considerar que um sujeito (ou grupo) só se compõe no urdir de disposições de subjetivação que ativam enunciações que são efeitos de agenciamentos sempre coletivos. Foi diante de tal orientação de pensamento que, em 1991, quando visitava o Chile, Félix Guattari estabeleceu um diálogo com o poeta Juan Luis Martínez. Este último, durante o conversar, questionou Guattari sobre o uso que este fez do conceito de “eu” em seus trabalhos, ao que ele respondeu, rompendo com qualquer aporte às lógicas individualizantes, que:

[...] não falo de “eu”, mas de territórios existenciais que integram o eu, o corpo, o espaço transicional, o espaço ambiental, a etnia, os ancestrais; há uma aglomeração não discursiva que faz com que alguém se integre à existência através de todo tipo de dimensões, de intensidades [...]. (GUATTARI, 1998, p. 149, tradução nossa)

Há, assim, em Félix Guattari, uma divergência com o postulado moderno da experiência do “eu”: interiorizado, intimidade encarnada e tantas vezes reduzida a uma peculiaridade biológica-hormonal-cerebral. Para ele, o império do eu-indivíduo-interiorizado nos afasta da concepção política e transversal da existência, uma vez que o eu interiorizado (entidade serializada, registrada, modelada) não é sinônimo de subjetividade (dimensão em multiplicidade e agenciamentos). O eu proposto por Guattari – e aqui podemos incluir também “o grupo”, “a sociedade”, “a cultura”, “a estética”, “a sexualidade”, “a

empresa”, “a escola”, “a linguagem”... – emerge como efeito das composições transversais de heterogêneas disposições de subjetivação.

Diferente, portanto, de uma filiação com Descartes, que centralizava a experiência do “eu” no ato de pensar, a perspectiva esquizoanalítica de Guattari nos parece mais aliada a considerações que acompanham lógicas de transversalidade como as que emergem na literatura de Hermann Hesse, quando este anuncia que “na realidade não há nenhum eu, nem mesmo no mais simples não há uma unidade, mas um mundo plural, um pequeno firmamento, um caos de formas, de matizes, de situações, de heranças e possibilidades” (HESSE, 1993, p. 64).

Quando, pois, passamos a acompanhar usos no Brasil do conceito de transversalidade, temos que este começou a ser utilizado a partir da influência daqueles que, envolvidos com movimentos institucionalistas – sobretudo no campo da saúde coletiva e da saúde mental –, embasaram suas produções nos trabalhos esquizoanalíticos de Félix Guattari, mas também na “Análise Institucional” ou “Socioanálise” de René Lourau.

Ao realizar uma análise genealógica do movimento institucionalista no Brasil, Heliana de Barros Conde Rodrigues (1999) situa sua implantação nos últimos anos da década de 1970, especialmente no eixo Rio de Janeiro-São Paulo, tendo uma maior atenção ao campo da saúde mental. Era essa área marcada por uma crescente defesa de práticas grupalistas com articulação interdisciplinar e associadas a setores populares. Igualmente, Solange L’Abbate, Lucia Cardoso Mourão e Luciane Maria Pezzato (2013) destacam a forte influência sobretudo da “Análise Institucional” de René Lourau nas ações de pesquisa e intervenção no campo da saúde coletiva também na década de 1970. Essa influência se deu no contexto do movimento da reforma sanitária, objetivando construir novas formas de articulação entre os diferentes campos de atenção à saúde.

Contudo, as concepções institucionalistas não ficaram restritas à saúde mental ou à saúde coletiva, mas se espalharam no campo

da educação, da assistência social, do trabalho, dentre outras áreas. Nesse contexto, observamos usos distintos do conceito de transversalidade. Por um lado, temos que ele foi utilizado como o fez Félix Guattari (1987), quando insistiu que a ampliação do coeficiente de transversalidade caracterizava a ação do grupo sujeito: sujeito de sua própria gestão. Nesse sentido, apostar na transversalidade era resistir à reprodução cronificada de hierarquizações ou à sua naturalização. O que fazia com que a análise da transversalidade se comprometesse com o tecer questionamentos, em diferentes níveis de enunciação, às relações de poder hegemônicas a fim de se conseguir chegar a um ponto de tensão analítica em que um grupo problematizasse suas próprias referências, interferências, fantasias, motivações e impotências, tornando-se sujeito de sua trajetória.

Essa leitura da transversalidade é usada como recurso epistemológico para se pensar a complexidade da vida, das tramas sociais e de seus consequentes desdobramentos quando do delinear de ferramentas de intervenção-experimentação nos campos da promoção de saúde, da autonomia dos usuários, da desinstitucionalização da loucura, do enfretamento das vulnerabilidades, da violência escolar, dentre outros. Assim, na prática intersetorial em um hospital, a transversalidade seria ampliada, por exemplo, quando médicos, enfermeiros, nutricionistas, técnicos, fisioterapeutas, administradores, psicólogos, funcionários, pacientes... se atrevessem ao desafio de questionar seus locais de naturalizada identidade. Passariam, então, além de problematizar os ritmos normatizadores que os construíram institucionalmente em papéis delimitados (doente-criança; médico-Deus-pai; corpo-objeto; enfermeiro-polícia; dentre outros), a se experienciarem provocados a criar-experimentar dispositivos de ação que promovessem outras disposições de subjetivação favorecedoras do partejar de novos regimes relacionais.

Por sua vez, a transversalidade também foi utilizada a partir das apropriações que o sociólogo René Lourau fez do referido conceito. Segundo ele:

Oriundo das pesquisas psicoterápicas e psicanalíticas de Guattari, este conceito [a transversalidade] foi ampliado por nossa tendência. Designa o que aparece parcialmente na pré-intervenção ou pré-*enquête* que antecede a intervenção e, sobretudo, no próprio decurso da intervenção, a saber: o entrecruzamento de pertencimentos e referências (sociais, econômicas, ideológicas, políticas) do coletivo constituído pelo grupo-cliente e pelo(s) socioanalista(s). [...] A descoberta da transversalidade é descoberta de conflitos, de lutas sociais: ela própria é uma fonte de conflitos, porque lugar das resistências do não dito (LOURAU, 2004c, p. 132-133).

Lourau igualmente entende que a transversalidade diz respeito ao desmonte de hierarquias instituídas em um grupo, uma vez que se estabelece no intercruzamento dos pertencimentos e na ampliação das zonas de conflito. Esse uso prevê ainda que a transversalidade potencializa o processo grupal e permite deslocamentos nas intervenções institucionais, sobretudo porque associa, em um mesmo nível, elementos heterogêneos que podem vir a desnudar o inconsciente institucional, chamado por ele de “não dito”. Este “não dito” que a análise da transversalidade auxilia a desvendar é, para Lourau, produto de uma repressão social a produzir um inconsciente social. Aquilo que se censura é a palavra social e a vontade de mudança, o que faz com que a Socioanálise tenha como referência os trabalhos de denúncia do “não dito” tanto em Karl Marx quanto em Sigmund Freud: o primeiro denuncia a instituição da mais valia capitalista, que fica encoberta pela alienação do trabalhador, e o segundo denuncia as racionalizações que ocultam as forças “silenciosas” do inconsciente (LOURAU, 2004b). Desta maneira, René Lourau (1995, p. 270) considera que “a transversalidade reside no saber e no não-saber do agrupamento a respeito de sua polissegmentaridade. É a condição indispensável para passar do grupo-objeto ao grupo-sujeito”.

Essa abordagem da transversalidade como instrumento de desvendamento do “não dito” institucional favoreceu, por exemplo, com

que Gregório Franklin Baremlitt (1992) oferecesse uma positividade ao conceito de transversalidade, opondo-o ao seu negativo: o conceito de atravessamento. Por atravessamento ele considerará a interpenetração dos elementos a serviço do instituído, da resistência, da reprodução, enquanto, por sua vez, considerará a transversalidade como sendo a interpenetração entre as diferentes forças comprometidas com a novidade, com a inovação e com as rupturas das lógicas estabelecidas; forças estas qualificadas como instituintes.

Nesse contexto, tanto Gregório Franklin Baremlitt (1992) quanto Danielle Guillier (2003) consideram que a transversalidade emerge na Socioanálise de Lourau como um dos principais princípios metodológicos de sua intervenção em organizações. A elucidação dessa transversalidade em uma análise institucional diz respeito ao exame das afiliações dos participantes da intervenção em referência aos muitos grupos, categorias, ideologias e outras peculiaridades de pertencimento que percorrem tanto analistas quanto a organização analisada, e se ligam ao sistema social mais amplo. E como a instituição reproduz as relações sociais dominantes dentro de uma coletividade particular, a análise da transversalidade encontra tanto processos de resistência quanto vetores de subjetivação que podem apontar para o novo.

Porém, mesmo Lourau assumindo a análise da transversalidade como sendo uma etapa numa metodologia de intervenção institucional<sup>46</sup>, a transversalidade foi um conceito pouco teorizado pelo sociólogo, uma vez que substituído pelo de “implicação”. Esta absorve a noção de transversalidade quando coloca em análise as disposições de subjetivação do grupo interventor em ação num contexto específico,

---

46 Intervenção esta que, além da fase da “elucidação da transversalidade”, traz consigo outros tópicos como a “análise da oferta”, a “análise da demanda”, a “autogestão da intervenção”, a “regra de tudo dizer e da livre expressão”, a “análise das implicações do pesquisador-profissional” e a “construção e elucidação dos analisadores”.

revelando o que a instituição deflagra naqueles que nela intervêm, que, por sua vez, são também “eus” plurais, pois efeitos de uma produção sempre coletiva de valores, interesses, expectativas, desejos e crenças. Para Lourau (2004c, p. 133), a “implicação”:

[...] requer a análise do saber conscientemente dissimulado e do não-saber inconsciente próprio de nossas relações com a instituição. [...] Em seguida, a implicação veio a designar também todas as determinações transversais ao estabelecimento onde tem lugar a análise institucional.

Contudo, se, por um lado, René Lourau se apropria do conceito de transversalidade (e de seu desdobramento na “implicação”) para utilizá-lo como método de sua análise-intervenção institucional, a transversalidade não se compõe necessariamente como uma ferramenta de definida metodologia no trabalho esquizoanalítico de Guattari. Este evita criar roteiros específicos na delimitação de um “objeto”, uma vez que:

Nossa preocupação principal consiste em desenvolver um marco conceitual que previna a Esquizoanálise contra qualquer tentação de se abandonar ao ideal de cientificidade que prevalece ordinariamente nos domínios “psi” à maneira de um Superego coletivo. [...] Disto emerge a necessidade de construir inteiramente dispositivos de enunciação analíticos – que não deixam de ter relação com os da criação artística – para voltar a encontrar a eficácia (GUATTARI, 2000, p. 48, 52-53, tradução nossa).

Assim, em Guattari, a transversalidade que se trama à Esquizoanálise comunga mais com as dimensões estéticas da criação-experimentação artística do que com os enquadres de um método ansioso por trazer às luzes da razão uma verdade ocultada (um “não dito” sufocado) em um inconsciente individual ou institucional. O ativar

da transversalidade, em Guattari, não se constitui em um método de pesquisa, mas em uma abertura à experimentação desejante; experimentação esta que não é assumida como “algo” a ser acoçada por uma ação interpretativa, mas como intensidade a ser seguida em arranjos potencialmente singulares. A Esquizoanálise se assume na transversalidade (nessas composições agenciadas em heterogêneses) não para denunciar dimensões inconscientes não ditas, mas para fazer passar uma multiplicidade a abrir caminhos para futuros a serem inventados. O que nos recorda um diálogo estabelecido entre Umberto Eco e Jean-Claude Carrière, em que estes consideram que:

[...] não há nada como o maluco para produzir interpretação. Ou a interpretação para produzir o maluco. Esta é a contribuição dos surrealistas, que trabalhavam para aproximar palavras sem nenhum parentesco, ou relação, para fazer irromper um sentido oculto (ECO; CARRIÈRE, 2010, p. 149).

Na análise institucional de Lourau, a transversalidade vem a ser esse elemento a colocar na vizinhança pluralidades a fim de oportunizar vazão a esse “sentido oculto” a que se referem Umberto Eco e Jean-Claude Carrière (2010), e que René Lourau (2004b) chamou de “não dito” institucional. Já na Esquizoanálise de Guattari, se a transversalidade coloca em proximidade zonas dissonantes em sentido e ausentes de qualquer semiótica anastomose, o ponto-chave não é mais fazer emergir sentidos oculto-reprimidos, mas produzir novos sentidos, inéditas cognições, o que tende a gerar estranhamentos e a aproximar, como já argumentado, a intervenção esquizoanalítica da criação artística.

Entretanto, nos diferentes usos que fizeram, os trabalhos de Guattari e Lourau nos conduzem à perspectiva de que as dimensões em transversalidade jogam inexoravelmente com multiplicidades, pluralidades e com o entendimento de que nenhum “objeto” ou sujeito é expressão neutra, “pura”, não miscigenada. Tudo é trama na transversalização de linhas em diversidade, as quais podem tanto

estabilizar identidades provisórias quanto se acelerar na “caotificação” das referências e trajetórias. O compromisso que se faz é com o seguir, inventar e compor arranjos produtores de realidades que enunciam modos diversos, inéditos e incertos de agir-pensar a potencializar outras maneiras de existir. Estas não têm um roteiro definido e, nutridas em lógicas desejanças a articularem transversalmente heterogeneidades, podem tanto estabilizar inéditas trajetórias de subjetivação quanto fomentar acelerações e/ou paralisias abortivas de horizontes.

## REFERÊNCIAS

BAREMBLITT, G. F. **Compêndio de análise institucional e outras correntes**: teoria e prática. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1992.

DELEUZE, G. **A ilha deserta e outros textos**. São Paulo: Iluminuras, 2006.

ECO, U.; CARRIÈRE, J-C. **Não contem com o fim do livro**. Rio de Janeiro: Record, 2010.

FOURQUET F. Une intuition de Félix Guattari. **Revue du MAUSS**, Paris, v. 29, n. 1, p. 555-568, 2007.

FREUD, S. Cinco Lições de Psicanálise. *In*: FREUD, S. **Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996a. v. XI, p. 25-65.

FREUD, S. Esboço de Psicanálise. **Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996b. v. XXIII, p. 151-229.

FUGANTI, L. A. Saúde, desejo e pensamento. *In*: LANCETTI, A. (org.). **Saúdeloucura 2**. São Paulo: Hucitec, 1991.

GUATTARI, F. **Cartografias esquizoanalíticas**. Buenos Aires: Manantial, 2000.

GUATTARI, F. **El devenir de la subjetividad**. Santiago de Chile: Dolmen, 1998.

GUILLIER, D. L'analyse des implications dans les pratiques socio-analytiques: celles de l'analyste ou/et celles de son client?. **L'Homme et la société**, Paris, v. 147, n. 1, p. 35-53, 2003.

GUATTARI, F. **Psicanálise e transversalidade**: ensaios de análise institucional. Aparecida/SP: Ideias e Letras, 2004.

GUATTARI, F. **Revolução molecular**: pulsações políticas do desejo. São Paulo: Brasiliense, 1987.

GUATTARI, F. **Soft subvertions**. New York: Semiotext(e), 1996.

HESSE, H. **O lobo da estepe**. Rio de Janeiro: Record, 1993.

L'ABBATE, S.; MOURÃO, L. C.; PEZZATO, L. M. A análise institucional e a saúde coletiva no Brasil. São Paulo: Hucitec, 2013.

LOURAU, R. **A análise institucional**. Petrópolis/RJ: Vozes, 1995.

LOURAU, R. O instituído contra o instituinte. *In*: ALTOÉ, S. (org.). **René Lourau**: analista institucional em tempo integral. São Paulo: Hucitec, 2004a. p. 47-65.

LOURAU, R. Objeto e método da Análise Institucional. *In*: ALTOÉ, S. (org.). **René Lourau**: analista institucional em tempo integral. São Paulo: Hucitec, 2004b. p. 66-86.

LOURAU, R. Uma apresentação da Análise Institucional. *In*: ALTOÉ, S. (org.). **René Lourau**: analista institucional em tempo integral. São Paulo: Hucitec, 2004c. p. 128-139.

RODRIGUES, H. B. C. Notas sobre o paradigma institucionalista: preâmbulo político-conceitual às aventuras históricas de “sócios” e “esquizes” no Rio de Janeiro. **Transversões**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 169-199, 1999.

# *Imagens do outro na Filosofia: o desafio da diferença*

*Silvio Gallo*<sup>47</sup>

UM NOVO COMEÇO...

Dias atrás, recebi um convite inusitado de um querido amigo: escolher um texto já publicado e enviá-lo para ser novamente publicado, desta vez em um livro organizado pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia Institucional da Universidade Federal do Espírito Santo. Imediatamente aceitei; convites de amigos são sempre irrecusáveis. Mas, ao começar a procurar nos arquivos, a tarefa que parecia fácil mostrou-se complexa; que texto escolher?

---

47 Professor titular da Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e Pesquisador do CNPq.

O ano de 2020 está atravessando nossas vidas de forma inquietante; lançados no confinamento físico de nossos corpos, estamos sendo chamados a estar na virtualidade das redes o tempo todo. *Lives* de música para todos os gostos, atividades acadêmicas mil discutindo as condições atuais e o que mais aparecer, além de precisarmos atuar para manter nossas atividades educativas *online*, afinal, os estudantes não podem ficar “desocupados”... Neste contexto, pensei valer a pena voltar a pensar a temática da alteridade. Quem é esse outro que nos assombra? Quem são esses outros que agora vemos apenas pela tela de um computador ou de um *smartphone*? A filosofia tem pensado o outro desde a antiguidade; em geral, tem sido pensado no registro da representação. Mas, e se formos arrancados da representação e lançados na crueza do real, como nos fez o SARS-CoV-2 nesses últimos meses? Como pensar o outro no registro da diferença?

Para enfrentar esse problema, lembrei-me deste texto, que originalmente foi preparado para a mesa-redonda “Contribuições para se pensar a Educação: o outro da história e da filosofia”, no V Seminário Internacional As Redes de Conhecimentos e as Tecnologias: os outros como legítimo outro, realizado na Universidade do Estado do Rio de Janeiro, em junho de 2009. Com o título “Imagens do outro na filosofia”, foi publicado logo depois, em 2010, na revista *ETD – Educação Temática Digital*. Fiz pequenas correções e adaptações para esta nova publicação, mais de uma década após ter sido escrito. Espero que este texto possa animar algum debate e nos ajude a enfrentar um mundo ainda mais estranho...

## DUAS IMAGENS

Em uma série da televisão norte-americana,<sup>48</sup> o início da trama dá-se quando um avião cai em uma ilha deserta. Aos poucos, os

---

48 *Lost* é uma série de TV que estreou em 2004, criada por Jeffrey Lieber, J.J. Abrams e Damon Lindelof, produzida por ABC Studios, Bad Robot Productions e Grass Skirt Productions. Teve seis temporadas, tendo sido encerrada em 2010, totalizando 121 episódios.

sobreviventes se dão conta do que aconteceu, em meio aos restos do avião destruído, do fogo e dos cadáveres. Enquanto esperam pelo resgate, vão tentando se organizar para sobreviver naquele local desconhecido e inóspito. Com o passar dos episódios, os personagens vão se delineando e, uma surpresa: aos poucos, vão sendo apresentados sujeitos com nomes sugestivos, como John Locke, Rousseau, David Hume, Jeremy Bentham, Bakunin...

Intrigas pretensamente filosóficas à parte, a imagem que quero destacar com a lembrança dessa série é que, num dado momento, os sobreviventes percebem que não estão sozinhos na ilha. Crianças começam a sumir; um sujeito do qual ninguém se recorda ter visto no avião está entre eles; murmúrios são ouvidos por entre a vegetação. Sem saber de quem se trata, a caracterização é imediata: trata-se dos “outros”, isto é, aqueles que não somos nós. E os outros só podem ser nossos inimigos. Instaure-se a guerra.

Nas cinco primeiras temporadas da série, mantém-se a tensão entre o grupo dos sobreviventes e “os outros”. Nunca se sabe quem são efetivamente os outros, quais são suas intenções, se eles são bons ou maus. Sabe-se, apenas, que eles não podem ser confiáveis. Deixo de lado a sexta e última temporada, visto que o desfecho da série não interessa para o quadro aqui desenhado.

Corte.

Uma nova imagem: em um belo filme de 2004,<sup>49</sup> o diretor M. Night Shyamalan nos apresenta uma outra situação inquietante. A ação se passa numa pequena vila rural norte-americana, aparentemente no final do século XVIII. Essa vila é rodeada por bosques e neles habitam criaturas estranhas e perigosas, que os adultos denominam “aqueles sobre os quais não falamos”. Quando começam a aparecer animais mortos e estranhos sinais pintados nas portas, é um indício de que as criaturas estão invadindo a vila. Os aldeões

---

49 *A Vila (The Village)*, Touchstone Pictures, 2004), roteiro e direção de M. Night Shyamalan.

evitam a cor vermelha, a “cor má”, que atrai “aqueles de quem não falamos” e usam amarelo, a “cor boa”, para espantá-los, para mantê-los a distância.

Descobrimos depois que as criaturas são uma farsa. Os adultos que fundaram a vila para se isolar da violência do mundo não querem que suas crianças atravessem os bosques e conheçam o mundo lá de fora, querem protegê-las a qualquer custo. Por isso inventaram “aqueles sobre os quais não falamos”, como forma de garantir a obediência pelo medo.

Novo corte.

Estas duas imagens, da televisão e do cinema, são emblemáticas de como percebemos o outro, de como nos relacionamos com o outro. Uma primeira reação é a de medo frente ao desconhecido: o outro é aquele que não sou eu e eu nunca posso saber o que ele pensa, o que deseja, como agirá ou como reagirá frente às minhas ações. O outro é aquele em quem não posso confiar; o outro é aquele que me faz perceber que é sempre melhor atacar, evitando ser atacado. Em meu pavor frente ao outro, é melhor matá-lo, eliminá-lo, permanecer num mundo em que exista apenas eu e meus semelhantes, apenas aqueles em quem se possa confiar.

Mas o outro é também uma máscara. O outro é também aquele que me habita, o outro de mim mesmo. O outro é aquele em quem me torno, aquele que se torna eu. O outro é meu próximo, sou eu mesmo. Como, então, conviver com este outro?

A série de televisão e o filme de Shyamalan são emblemáticos de nossa percepção e de nossa relação com os outros.

## UM MOSAICO: IMAGENS DO OUTRO NA HISTÓRIA DA FILOSOFIA

Sendo o outro uma evidência, a Filosofia preocupou-se com ele desde muito cedo. Vários filósofos, ao longo da história, pensaram o outro. Vejamos então algumas imagens do outro que pontuam a história da Filosofia. Quem é este outro? Como foi tematizado?

Uma primeira percepção do outro levou a Filosofia grega a caracterizar os demais povos como bárbaros, incultos, justamente por não dominarem a razão no nível que os próprios gregos o faziam. Na modernidade, vemos uma tentativa de aceitação do outro, nem que seja como figura exótica. Depois, seu reconhecimento como civilizado, como uma outra civilização. No âmbito da filosofia da consciência, o outro foi tratado como representação, sempre uma representação do eu. Uma filosofia da diferença, por fim, pôde fazer o outro emergir como diferença radical, como definidor das possibilidades. Acompanhemos algumas peças deste quebra-cabeças, tentando construir um mosaico de imagens do outro produzidas na história da Filosofia.

### **Aristóteles e os bárbaros**

Para os antigos gregos, todos os outros, os não gregos, eram denominados “bárbaros”. Aristóteles, por exemplo, afirma em sua *Política* que apenas os gregos são aptos para a vida civil, uma vez que reúnem a inteligência e a coragem. Aos povos bárbaros, falta uma ou outra destas virtudes. Acompanhemos sua argumentação:

Cada povo recebeu da natureza certas disposições e a diferença dos caracteres é facilmente reconhecível se observarmos os mais famosos Estados da Grécia e as diversas partes do mundo inteiro. Os povos que habitam as regiões frias, principalmente da Europa, são pessoas corajosas, mas de pouca inteligência e poucos talentos. Vivem melhor em liberdade, pouco civilizados, de resto, e incapazes de governar seus vizinhos.

Os Asiáticos são mais inteligentes e mais próprios para as artes, mas nem um pouco corajosos, e por isso mesmo são sujeitados por quase todos e estão sempre sob o domínio de algum senhor. Situados entre as duas regiões, os gregos também participam de ambas. Em suma maioria, têm espírito e coragem;

consequentemente, conservam sua liberdade, e são muito civilizados. Poderiam mandar no mundo inteiro se formassem um só povo e tivessem um só governo. No entanto, eles têm entre si as mesmas diferenças acima mencionadas, não tendo alguns senão uma das duas qualidades e possuindo os outros a ambas numa justa proporção (ARISTÓTELES, 1991, p. 130).

Vemos, assim, que, para os gregos, os bárbaros não são exatamente uma ameaçada, posto que eles, gregos, são “naturalmente” superiores, o que é confirmado, segundo o filósofo, inclusive por sua posição geográfica, que permite que participem das duas virtudes, a coragem daqueles dos climas mais frios e a inteligência daqueles dos climas mais quentes. Os gregos seriam os melhor “temperados”, que poderiam assim dominar todo o mundo, caso pudessem estar unidos. Os outros, os bárbaros, são aqueles para os quais falta alguma das virtudes possuídas pelos gregos; a uns falta a coragem, a outros, a inteligência.

Caracterizar o outro como bárbaro constitui-se, assim, numa forma de diminuí-lo, de excluí-lo do círculo daqueles que podem ocupar o poder.

### **Montaigne e o exótico**

No século XVI, a expansão marítima europeia trouxe à cena outras culturas, outros povos, outros costumes. Como entendê-los? Como assimilá-los?

Em um de seus *Ensaio*s, intitulado *Dos Canibais*, Montaigne (1984) faz interessantes alusões a esses povos conhecidos com a conquista do continente americano. Destaca seus traços de exotismo em relação à cultura europeia, a demarcar suas diferenças. Mas recusa-se a vê-los como “bárbaros”. Afirma que bárbaros são sempre os outros, na medida em que esse juízo é emitido por alguém, por algum povo.

Como era comum na literatura utópica de sua época, Montaigne diz ter a seu serviço um homem que viajara pelo Novo Mundo e lhe relatara o que vira. O destaque do relato era para a descrição do canibalismo, que o filósofo procura desmascarar como um costume bárbaro, uma vez que o canibalismo era a máxima expressão de aceitação do inimigo, louvando-lhe os méritos.

No mesmo ensaio, o autor comenta o fato de que alguns desses habitantes do Novo Mundo estiveram visitando a Europa e, de seu ponto de vista, estranharam os costumes dos anfitriões.

Três dentre eles (e como lastimo que se tenham deixado tentar pela novidade e trocado seu clima suave pelo nosso!), ignorando quanto lhes custará a tranquilidade e felicidade o conhecimento de nossos costumes corrompidos, e quão rápida será sua perda, que suponho já iniciada, estiveram em Ruão quando ali se encontrava Carlos IX. Entreteve-se o rei com eles, longamente; mostraram-lhes como vivíamos no cotidiano; ofereceram-lhes grandes festas; ensinaram-lhes como era uma cidade grande. Alguém lhes havendo perguntado mais tarde o que pensavam da cidade e o que ela lhes tinha reservado, citaram três coisas. Esqueci a terceira, e o lamento, mas lembro-me das duas outras. Disseram antes de tudo que lhes parecia estranho tão grande número de homens de alta estatura e barba na cara, robustos e armados e que se achavam junto ao rei (provavelmente se referiam aos suíços da guarda) se sujeitassem a obedecer a uma criança e que fora mais natural se escolhessem um deles para o comando. Em segundo lugar observaram que há entre nós gente bem alimentada, gozando as comodidades da vida, enquanto metades de homens emagrecidos, esfaimados, miseráveis, mendigam às portas dos outros (em sua linguagem metafórica a tais infelizes chamam de “metades”); e acham extraordinário que essas metades de homens suportem tanta injustiça sem se revoltarem e incendiarem as casas dos demais. (MONTAIGNE, 1984, p. 105)

Vemos, assim, que Montaigne faz uso dos outros, os canibais habitantes do Novo Mundo, para fazer a crítica dos costumes e situações europeus. Um povo chamado de “bárbaro” estranha que um povo dito “civilizado” seja governado por uma criança, quando tem tantos guerreiros grandes e fortes. Mas, mais do que isto, se espantam com o fato de haver tanta desigualdade: como alguns podem ser homens “inteiros”, quando tantos outros limitam-se a serem “metades” de homens, e como estas metades não se revoltam? Como pode a civilização estar fundada na desigualdade e na exploração dos semelhantes, sendo os “selvagens” que se espantam com isto?

O filósofo conclui seu ensaio sobre os canibais dizendo que chegou a conversar bastante com um deles, que era considerado um rei ou um chefe, apesar dos problemas de tradução que teve com o intérprete. E após relatar essa conversa sobre como o estrangeiro exercia sua liderança, o narrador exclama: “tudo isso é, em verdade, interessante, mas, que diabo, essa gente não usa calças!” (MONTAIGNE, 1984, p. 106).

O que vemos aqui, portanto, é o outro como exótico, como diferente, como curioso. Um outro que nos serve justamente para olharmos para nós mesmos e fazer a crítica de nossa cultura. Se o outro é este que nos faz olhar nossas próprias mazelas, ele, no entanto, também tem as suas. Como pode alguém que me faz ver as injustiças de meu país não usar calças?

## **Voltaire e os outros civilizados**

No século XVIII, vamos encontrar em Voltaire uma nova alusão ao canibalismo. Em seu *Dicionário Filosófico*, escreveu no verbete “Antropófago” que havia conversado com uma pessoa que comia carne humana:

Em 1725 trouxeram-se quatro selvagens do Mississipi a Fontainebleu. Tive a honra de falar-lhes. Havia entre eles uma dama

do país, a quem perguntei se havia comigo gente. Respondeu-me muito singelamente que sim. Fiquei um tanto escandalizado, e ela desculpou-se, dizendo ser preferível comer o inimigo, depois de morto, a deixá-lo servir de pasto às feras; que ademais o vencedor merecia preferência. Nós outros, em batalha, campal ou não, pelo sim e pelo não matamos nossos vizinhos, e pela mais vil recompensa pomos em função o engenho da morte. Aqui é que está o horror. Aqui é que está o crime. Que importa que depois de morto se seja comido por um soldado, por um urubu ou por um cão? (VOLTAIRE, 2004, p. 36).

Vemos em Voltaire a mesma lógica de Montaigne: usar a imagem do outro, de seu exotismo e sua diferença para criticar os costumes e valores europeus. Mas Voltaire foi além de tratar o outro como exótico. Para ele, o outro representava outra civilização. Os outros de Voltaire são os “selvagens” do Novo Mundo, que, como vimos na citação anterior, são portadores de seus próprios valores, mas são também os chineses, civilização bem mais antiga que a europeia. Ao citar esses povos “estranhos” aos europeus, o filósofo esforça-se por mostrar que eles não são “bárbaros” ou “selvagens”, mas portadores de uma outra cultura, de outros valores, tão importantes quanto os europeus; em outras palavras, eles nos fazem ver a existência de outras civilizações.

Escrevendo em seu *Ensaio sobre os Costumes* acerca dos selvagens da América, Voltaire os compara aos selvagens europeus:

Há destes selvagens em toda a Europa. Sobretudo, é preciso convir que os povos do Canadá e os cafres, que nos agrada chamar de selvagens, são infinitamente superiores aos nossos. O huron, o cafre [...] o hotentote têm a arte de fabricar eles próprios tudo o que necessitam e esta arte falta a nossos rústicos. Os povos da América e da África são livres. Nossos selvagens nem mesmo têm a ideia da liberdade. [...] Os pretensos selvagens da América [...]

conhecem a honra, da qual nunca nossos selvagens da Europa ouviram falar. Eles têm uma pátria, eles a amam, a defendem. Eles fazem tratados, lutam com coragem e falam com uma energia heróica [...]. Esses canadenses eram espartanos em comparação com os rústicos que vegetam em nossas aldeias [...]. (VOLTAIRE, 2004, p. 355-356).

Assim, se há selvagens na América, também os há na Europa. A diferença é que os selvagens americanos são autônomos, enquanto os europeus vivem na dependência. E, sobre os chineses, escreveu Voltaire que “[...] nada [...] impede porém que há quatro mil anos, quando sequer sabíamos ler, já estivessem os chineses de posse de todas as coisas essencialmente úteis de que fazemos alarde” (VOLTAIRE, 2004, p. 100). Segundo ele, o governo chinês era o melhor que o mundo já conheceu, posto tratar-se de um Estado pacífico e harmonioso, baseado na identidade da ordem pública com a organização familiar.<sup>50</sup> A sua conclusão é a de que devemos respeitá-los em sua antiguidade, como uma civilização distinta da nossa, mas nem por isso menos importante.

Deixemos, pois, nós que somos de ontem, nós descendentes dos celtas, nós que mal acabamos de surribar as florestas de nosso selvagem habitáculo, deixemos os chineses e hindus desfrutarem em paz de seu maravilhoso clima e de sua antiguidade. Sobretudo deixemos desta história de xingar de idólatras o imperador da China e o subabe do Decã. (VOLTAIRE, 2004, p. 99-100)

---

50 Miranda (2006, p. 44) cita a seguinte passagem do *Ensaio sobre os Costumes*: “O respeito dos filhos por seus pais é o fundamento do governo chinês. A autoridade paterna jamais é enfraquecida [...] Os mandarins letrados são considerados os pais da cidade e das províncias e o rei o pai do império. Essa ideia, enraizada nos corações, faz desse Estado uma família”.

Voltaire coloca, assim, a civilização em perspectiva. Se os europeus chamavam os povos do Novo Mundo de selvagens, era por comparação a eles próprios. Mas o que dizer dos europeus, quando comparados aos chineses ou aos hindus, com sua história de 4 mil anos? O melhor a fazer é *tolerar*: aceitar o outro como ele é, em sua diferença.

### **Sartre e o outro como “inferno”**

A Filosofia Moderna inaugurou uma “filosofia da consciência”, desde que René Descartes afirmou, no século XVII, que “eu penso, portanto eu sou”. Quem – ou o que – é o outro, neste sistema de pensamento? Ora, o outro é um produto de meu pensamento, assim como todas as outras coisas das quais posso ter certeza racional.

Isto significa dizer que penso, tematizo e concebo o outro sempre na interioridade de meu ser, na interioridade de meu pensamento. O outro é um conceito, um efeito do pensamento. O outro de que falo é uma representação; isto é, não tematizo o outro enquanto outro, alteridade absoluta, mas o tematizo como um efeito de meu próprio pensamento.

De Descartes à fenomenologia existencial, passando por Hegel, essa linha de pensamento sobre o outro atravessou o pensamento moderno. No século XX, a tematização do outro ganhou destaque na filosofia, em especial na perspectiva da fenomenologia existencial. Deter-me-ei em apenas um autor: justamente aquele que afirmou que “*o inferno são os outros*”, Jean-Paul Sartre (1991).<sup>51</sup>

---

51 Em tradução livre, sem qualquer pretensão literária: “GARCIN: – O bronze... (*Ele o acaricia.*) E assim, eis o momento. O bronze está aqui, eu o contemplo e compreendo que estou no inferno. Eu vos digo que tudo foi previsto. Eles previram que eu me deteria diante desta lareira, pressionando minha mão sobre este bronze, com todos estes olhares sobre mim. Todos estes olhares que me devoram... (*Ele se vira bruscamente.*) Ah! Vocês são apenas dois? Eu os imaginava

Para Sartre, eu sempre sou para o outro. Se, para o cartesianismo, que inaugurou na modernidade uma “filosofia da consciência”, a chave estava na interioridade, para a fenomenologia a chave está na exterioridade. Explico: Descartes estabeleceu sua “cadeia de verdades” como exercício de pensamento dedutivo. Exercendo o mecanismo da dúvida sobre tudo o que há e que se conhece, descobriu na interioridade da consciência a certeza da existência pelo exercício do pensamento. E tudo o mais foi deduzido desta “verdade originária”. Na fenomenologia, por outro lado, a consciência se percebe no ato de perceber o outro – um objeto, uma coisa, outra consciência. O primeiro movimento é para fora: a percepção do mundo; nesta percepção, a consciência se percebe percebendo e, só então, volta-se para a interioridade, em busca de seu ser. Mas, para a fenomenologia – e para Sartre, em especial – não há interioridade da consciência: ela consiste justamente neste ato de sair de si para perceber o outro. A consciência – que Sartre, hegelianamente, chamada de Para-Si, enquanto o corpo, os objetos físicos são o Em-Si –, portanto, é essencialmente a relação com o outro.

As coisas se invertem. Se, no cartesianismo, o outro era uma função do eu, da consciência – um conceito, como afirmei antes –, na fenomenologia de Sartre, o eu é uma função do outro. A consciência descobre-se a si mesma olhando o outro; descobre-se presa do outro, descobre-se objetivada pelo outro. Que resta, então, de mim e de minha liberdade, se o outro me captura, se é o outro quem, mais do que eu, sabe quem sou? É neste sentido que Sartre afirma que o outro sempre leva vantagem sobre o eu: “[...] o outro me olha e, como tal, detém o segredo de meu ser e sabe o que sou; assim, o sentido profundo de meu ser acha-se fora de mim, aprisionado em uma

---

muito mais numerosos. (*Ele ri.*) Bem, isto é o inferno. Eu jamais teria acreditado... Vocês se lembram: o enxofre, a fogueira, a grelha... Ah, que piada. Não há necessidade de grelha: o inferno são os Outros” (SARTRE, 1991, p. 93, tradução nossa).

ausência; o outro leva vantagem sobre mim [...] Sou experiência do outro: eis o fato originário” (SARTRE, 1999, p. 453).

Assim, na filosofia sartriana, o outro tem um destaque imensamente maior que na filosofia cartesiana, uma vez que é apenas através do outro que uma consciência – um eu – pode vir a ser. Mas isto está longe de significar uma posituação do outro; como já vimos, o outro é o inferno. E o é justamente porque a relação com o outro é sempre conflituosa. Acompanhemos o raciocínio do filósofo a este respeito:

Tudo o que vale para mim vale para o outro. Enquanto tento livrar-me do domínio do outro, o outro tenta livrar-se do meu; enquanto procuro subjugar o outro, o outro procura me subjugar. Não se trata aqui, de modo algum, de relações unilaterais com um objeto-Em-si, mas sim de relações recíprocas e moventes. As descrições que se seguem devem ser encaradas, portanto, pela perspectiva do conflito. O conflito é o sentido originário do ser-Para-outro. (SARTRE, 1999, p. 454).

A relação com o outro é conflituosa porque implica em *posse*. Se a perspectiva inicial da relação é a captura pelo olhar do outro, a consciência sente-se capturada, presa, possuída por esse olhar:

Sou possuído pelo outro; o olhar do outro modela meu corpo em sua nudez, causa seu nascer, o esculpe, o produz como é, o vê como jamais o verei. O outro detém um segredo: o segredo do que sou. Faz-me ser e, por isso mesmo, possui-me, e esta posse nada mais é que a consciência de meu possuir. E eu, no reconhecimento de minha objetividade, tenho a experiência de que ele detém esta consciência. A título de consciência, o outro é para mim aquele que roubou meu ser e, ao mesmo tempo, aquele que faz com que “haja” um ser, que é o meu. (SARTRE, 1999, p. 454-455).

Eis a essência da contraditória relação com o outro: ao mesmo tempo que ele é aquele que me faz ser, ao capturar-me com o olhar, ele é aquele que rouba meu ser, ao transformar minha subjetividade em objetividade. Sartre identifica dois níveis de atitudes possíveis para com o outro: primeiramente, o amor, a linguagem, o masoquismo. Em segunda instância, a indiferença, o desejo, o ódio, o sadismo. Não é objetivo deste artigo elucidar cada uma dessas atitudes em relação ao outro; cumpre-me apenas afirmar que, para Sartre, todas elas são fracassadas, pois não dão conta de resolver o conflito da relação do eu com o outro. Ao contrário, o que faz cada uma dessas atitudes é reforçar a contradição e o conflito dessa relação.

A questão básica do conflito é que a “aceitação” do outro significa o apagamento de minha subjetividade. Na medida em que a consciência não encontra em sua interioridade – a subjetividade absoluta, em registro cartesiano – o fundamento de seu ser, sua identidade, ela vai encontrá-la projetada no reconhecimento pelo outro. É na captura que o outro faz da consciência que esta se descobre idêntica a si mesma; mas a descoberta da identidade está, então, na objetificação. Um “eu” só pode ser idêntico a si mesmo quando reconhecido, capturado por um “outro”. Só que, em tal captura, a subjetividade do eu torna-se objetividade para o outro.

Se quisermos recolocar a questão em outros termos, trata-se de um conflito de liberdades. A consciência sabe-se livre, ser de abertura e de escolhas; no entanto, quando capturada pelo outro, torna-se presa da liberdade do outro. Instaura-se um conflito de liberdades, a do “eu” e a do “outro”, que são inconciliáveis. Este conflito gera a atitude de ódio para com o outro. E Sartre afirma que quando odeio o outro, condeno neste ódio minha aversão a todos os outros que não eu: o desejo de suprimir o outro é o desejo de eliminar todos os outros, de forma que eu possa ser suprema e plenamente livre, sem nada nem ninguém que possa limitar meus desejos e minhas ações:

[...] o ódio é ira de todos os outros em um só outro. O que almejo alcançar simbolicamente ao perseguir a morte de um outro em particular é o princípio geral da existência do outro. O outro que odeio representa, na verdade, os outros. E meu projeto de suprimi-lo é projeto de suprimir o outro em geral, ou seja, de reconquistar minha liberdade não-substancial de Para-si. (SARTRE, 1999, p. 510).

Para finalizar esta passagem pela fenomenologia sartriana, apene um destaque para as atitudes de *indiferença* com o outro e de *tolerância* do outro. Sartre escreveu que “há homens que morrem sem sequer suspeitar – salvo em breves e aterradoras iluminações – do que é o *Outro*” (SARTRE, 1999, p. 475, grifo do autor). Isto se deve ao fato de que uma das atitudes frente ao outro, tentando apagar os efeitos desta contraditória relação, é a de indiferença, que significa estar cego ao outro. Sigamos sua descrição:

É esta atitude que denominaremos indiferença para com o outro. Trata-se, pois, de uma cegueira com relação aos outros [...] Quase não lhes dou atenção; ajo como se estivesse sozinho no mundo; toco de leve “pessoas” como toco de leve paredes; evito-as como evito obstáculos; sua liberdade-objeto não passa para mim de seu “coeficiente de adversidade”; sequer imagino que possam me olhar. Sem dúvida, têm algum conhecimento de mim, mas este conhecimento não me atinge: são puras modificações de seu ser que não passam deles para mim e estão contaminadas pelo que denominamos “subjetividade padecida” ou “subjetividade-objeto”, ou seja, traduzem o que eles são, não o que eu sou, e consistem no efeito de minha ação sobre eles. Essas “pessoas” são funções: o bilheteiro nada mais é que a função de coletar ingressos; o garçom nada mais é que a função de servir os fregueses [...] Em tal estado de cegueira, ignoro concorrentemente a subjetividade absoluta do outro enquanto fundamento de meu ser-Em-si e de

meu ser-Para-outro, em particular de meu “corpo Para-outro”.  
(SARTRE, 1999, p. 474).

É possível, então, passar pelo mundo ignorando o outro, sendo indiferente a ele; mas isto é uma espécie de autoengano, ou aquilo que o próprio Sartre denomina *má-fé*, pois, no fundo, sabemos que o outro está ali, que o outro nos olha, nos captura, nos objetifica. Tampouco essa atitude resolve o problema do conflito com o outro: ela o escamoteia, o esconde, mas como o outro permanece ali, o conflito também permanece, sem condições de ser resolvido.

Por outro lado, um dos ícones de nossos dias, quando se fala, por exemplo, em multiculturalismo, é a atitude de tolerância. Para o convívio democrático, dizem seus defensores, é preciso compreender o outro, tolerar o outro em sua diferença. Para Sartre, isto não passa de uma outra tentativa – também esta frustrada – de resolver o problema que o eu tem com o outro. Uma atitude de tolerância não significa o respeito à liberdade do outro, mas justamente seu afrontamento, na medida em que escolho, por mim e por ele, viver em um mundo “tolerante”.

Não se deve supor, porém, que uma moral da “permissividade” e da tolerância iria respeitar mais a liberdade do outro: uma vez que existo, estabeleço um limite de fato à liberdade do Outro, sou este limite, e cada um de meus projetos delinea este limite à volta do Outro: a caridade, a permissividade, a tolerância – ou toda atitude abstencionista – são projetos meus que me comprometem e comprometem o outro na sua aquiescência. Realizar a tolerância à volta do Outro é fazer com que este seja arremessado à força em um mundo tolerante. É privá-lo por princípio dessas livres possibilidades de resistência corajosa, de perseverança, de afirmação de si, que ele teria oportunidade de desenvolver em um mundo de intolerância. (SARTRE, 1999, p. 507-508).

Concluindo, podemos afirmar que embora o filósofo contemporâneo coloque o tema do outro num patamar muito distinto daquele posto por Descartes, no final das contas, o outro permanece como representação e tende a ser apagado, eliminado ou, ao menos, tratado com *indiferença*. É como um movimento pendular: do outro como produto da subjetividade para a subjetividade como produto do outro. Porém, em ambos os casos, o outro é nada mais que um conceito, fruto da representação. Na filosofia moderna, o outro é uma ficção. Positiva ou negativa, dependendo do caso, mas sempre ficção.

### **Uma não imagem: o outro como diferença radical**

Em *Mulholland Drive*,<sup>52</sup> David Lynch nos apresenta uma visão inquietante do outro, se tomamos as relações do outro com a subjetividade. Nesse filme estranhamente belo, o principal personagem é o lugar, não os sujeitos. É Los Angeles e, ali, Mulholland Drive, local onde estranhas transformações acontecem, que rouba a cena. Se o cinema é uma fábrica de ilusões, a subjetividade é também uma ilusão. Se o eu é uma ilusão, o que dizer do outro? No filme de Lynch, eu e outro se embaralham, numa perda de identidade sem fim, em que tudo é virtualidade.

Éric Dufour, comentando esse filme, afirma que:

Compreendemos que *Mulholland Drive* não apresenta um tempo linear, isto é, real ou efetivo, mas unicamente uma sucessão de virtualidades, de tempos que se opõem – logo, não um único tempo, mas diferentes temporalidades que se entrecruzam e talvez se encontrem sem poder jamais serem unificadas, ao modo não do muito demonstrativo *Smoking-No Smoking* (A. Resnais, 1993), no qual os tempos não se misturam, mas de *L'Année dernière à Marienbad*. (A. Resnais, 1961) (DUFOUR, 2008, p. 89).

---

52 *Mulholland Drive* (*Cidade dos Sonhos*, na tradução brasileira), filme escrito e dirigido por David Lynch. Produção de Les Films/Alain Sarde, 2001.

Em seguida, o autor toma um filme anterior de Lynch, *Lost Highway*, para afirmar que:

A temporalidade destes dois filmes é análoga a um espaço em que, a partir de um ponto, todas as vias tornam-se possíveis, abertas, de modo igual, sem que alguma tenha um privilégio – à imagem de uma “auto-estrada perdida”, como no título do filme, ou dos jardins que se bifurcam na novela de Borges. (DUFOUR, 2008, p. 90-91)

Neste entrelaçamento de virtualidades, de tempos e espaços que se misturam, os personagens de Lynch parecem bonecos de cera que derretem e se misturam. Não são apenas espaços e tempos virtuais, são também subjetividades virtualizadas. Um personagem torna-se outro, embaralhando as singularidades e fazendo dissolver as certezas do sujeito moderno.

Em um contexto como este, como perceber o outro, se eu mesmo sou outro? Como pensar as virtualidades que são eu e outro?

Alguns filósofos franceses contemporâneos, e dentre eles destaque – por afinidades eletivas – Deleuze e Foucault, empenharam-se em pensar uma “filosofia da diferença”, que parte do princípio da multiplicidade e não da unidade. A filosofia da representação, desde Platão, passando por Descartes e atravessando a filosofia moderna, remete sempre à unidade. Daí sua dificuldade de lidar com o outro enquanto outro, pois, no limite, tudo o que há se reduz ao Uno. A filosofia da diferença recusa o Uno e pensa o mundo como múltiplo. Assim, o outro ganha novo sentido.

Um conceito importante para Deleuze e Foucault é o de *fora*, ou de *exterior*, como forma de reagir a uma filosofia da consciência que remete à interioridade do sujeito. Em um ensaio de 1966, dedicado à obra de Maurice Blanchot, Foucault identificou a exterioridade com a linguagem:

O pensamento do pensamento, uma tradição mais ampla ainda que a filosofia, nos ensinou que ele nos conduzia à mais profunda interioridade. A fala da fala nos leva à literatura, mas talvez também a outros caminhos, e este exterior onde desaparece o sujeito que fala. É sem dúvida por essa razão que a reflexão ocidental hesitou por tanto tempo em pensar o ser da linguagem: como se ela tivesse pressentido o perigo que constituiria para a evidência do “Eu sou” a experiência nua da linguagem. (FOUCAULT, 2001, p. 221).

O que interessa particularmente nesta passagem, para além da remissão que faz à linguagem, que não é o assunto deste texto, é a afirmação de que a exterioridade da fala possibilita um outro pensamento, distinto do “pensamento do pensamento”, que remete necessariamente para a interioridade do sujeito. Afirmar um “pensamento do exterior” significa, pois, afirmar um pensamento em que desaparece o sujeito, ao menos este sujeito moderno, autorreferente e centrado em si mesmo. O exterior é, por excelência, o lugar do outro. Um pensamento do exterior é um pensamento do outro. Mas não do outro como um “outro eu”, e, sim, do outro enquanto tal, do outro que está, inclusive, no eu. Afirmar o pensamento do exterior significa afirmar a diferença como diferença, sem um retorno ao mesmo.

Contudo, foi Deleuze quem levou a filosofia da diferença às últimas consequências. Em uma obra seminal, *Diferença e Repetição*, ele empreendeu a crítica da filosofia da representação que, desde Platão, colonizou o pensamento ocidental. Para esta filosofia, o pensamento é sempre *reconhecimento* e, portanto, retorno ao mesmo, repetição do mesmo. O *Cogito* cartesiano, continuador dessa tradição, nada mais é do que “o senso comum tornado filosófico” (DELEUZE, 2006, p. 195). Na filosofia da representação, a diferença é tematizada, mas ela é vista sempre como conceito, portanto, como representação. É o apagamento da diferença. Isto levou Deleuze a afirmar que:

Talvez o engano da Filosofia da diferença, de Aristóteles a Hegel passando por Leibniz, tenha sido o de confundir o conceito da diferença com uma diferença simplesmente conceitual, contendo-se com inscrever a diferença no conceito em geral. Na realidade, enquanto se inscreve a diferença no conceito em geral, não se tem nenhuma Idéia singular da diferença, permanecendo-se apenas no elemento de uma diferença já mediatizada pela representação. (DELEUZE, 2006, p. 54).

Ao afirmarmos que o equívoco da filosofia da representação foi o de confundir o conceito de “outro” com um outro simplesmente conceitual, inscrevendo o outro no conceito, parafraseamos Deleuze. Assim como tal operação levou a um “apagamento da diferença por sua exposição”, levou também a um “apagamento do outro por sua exposição”. Ou, para dizer de outro modo, no âmbito de uma filosofia da representação, quanto mais falamos no outro ou na diferença, mais negamos o outro, mais negamos a diferença.

Trata-se, portanto, numa filosofia da diferença, num “pensamento do exterior”, de tomar a diferença em si mesma, o outro em si mesmo, e não como conceitos, como representações.

Para Deleuze, a repetição gera diferença. Para explicar tal afirmação, cito um outro filme: *Blade Runner*,<sup>53</sup> de Ridley Scott, baseado em um instigante romance de Philip K. Dick. A história é conhecida: o policial Deckard é um “caçador de androides”, responsável por perseguir e eliminar máquinas que fugiram de controle. Os androides são denominados como “replicantes”, na medida em que replicam – repetem – as formas e funções humanas para realizar tarefas perigosas ou estafantes. Mas a tecnologia é tão boa que, de tanto repetir a forma humana, gera a diferença: androides da série Nexus 5 são tão perfeitamente humanos que sentem emoções e têm sua individualidade,

---

53 *Blade Runner – O caçador de androides*. Direção de Ridley Scott. Warner Bros., 1982.

personalidade própria. A “certeza de si” é dada pelo implante de memórias de uma infância e de uma família que eles não tiveram. Mas, para que não fujam ao controle, tornando-se talvez além-homens, mais humanos que os próprios humanos, são programados para morrer em cinco anos. Acontece que um grupo deles descobre isto e sai em busca de seu criador, para garantir a continuidade da vida. Nada mais humano. Os replicantes não são representações; são o outro, embora aparentemente iguais. Ou seja, os replicantes, repetições da forma humana, são a própria diferença, este outro que nos apavora e que pode ser qualquer um a nossa volta. Aí entra Deckard, o “caçador”, para eliminá-los. A tensão da história é dada pelo fato de que ele se apaixona por Rachel, uma replicante que ele quase não consegue identificar, e pelo fato de que ele próprio já não sabe se é, de fato, humano, ou também um replicante.<sup>54</sup>

A questão que se impõe: como conviver com este absoluto outro que aparentemente é o mesmo, mas que não pode ser reduzido ao mesmo?

Tratando especificamente do tema do outro, Deleuze escreveu no final dos anos 1960 um texto-comentário ao romance *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, de seu amigo Michel Tournier.<sup>55</sup> O romance é uma releitura do clássico juvenil de Daniel Defoe, *Robinson Crusoe*, em que o narrador já não é o naufrago, mas o nativo Sexta-feira, e o personagem central, o grande intercessor que produz os acontecimentos, é a ilha, como no seriado *Lost*, citado ao início deste texto.

O romance de Defoe é um ícone do mundo burguês, em que o desejo de liberdade absoluta nos faz crer que viver numa ilha deserta, próximo à natureza, seria gozar do máximo de liberdade possível,

---

54 A tensão de não se saber humano ou replicante foi mantida na sequência do filme, lançada em 2017: *Blade Runner 2049*. Direção de Denis Villeneuve. Warner Bros., 2017.

55 Trata-se de *Michel Tournier e o Mundo sem Outrem*, publicado como apêndice em *Lógica do Sentido* (DELEUZE, 1998).

na medida em que não haveria outros a limitar nossa liberdade. Um mundo sem outrem. O paraíso sobre a terra, se concordarmos com Sartre quando este afirma que o inferno são os outros.

No romance de Tournier, segundo Deleuze, tudo muda. Ele nos mostra que não podemos viver sem outrem, na medida em que os outros são a estrutura das possibilidades. Deleuze aponta que as teorias filosóficas se enganaram a reduzir o outro a um objeto particular ou a um outro sujeito; mesmo Sartre, que foi além dos demais ao tomar o outro como sujeito e objeto a um só tempo, não logrou ir além disto. Para Deleuze, outrem não é nem sujeito nem objeto, mas uma estrutura do campo de percepção, a estrutura do possível. Nas suas palavras, “outrem como estrutura, é a *expressão de um mundo possível*, é o expresso apreendido como não existindo ainda fora do que o exprime” (DELEUZE, 1998, p. 317, grifo do autor). Para dizer de outra maneira, o outro é a imposição para mim de que não há um único mundo – meu mundo –, mas diversos mundos possíveis. Outrem é a constatação das virtualidades, a possibilidade de múltiplas atualizações.

No romance de Tournier, Deleuze destaca que Sexta-feira é quem apresenta a Robinson a imagem do duplo pessoal, levando este a sentimentos diversos, como o desejo de matá-lo para permanecer em sua solidão. É Sexta-feira quem instala a diferença, ao manifestar as possibilidades outras:

É Sexta-feira que destrói a ordem econômica e moral instaurada por Robinson na ilha. É ele que faz Robinson deixar de gostar da encosta, tendo feito crescer, segundo seu próprio prazer, outra espécie de mandrágora. É ele que faz explodir a ilha, fumando o tabaco proibido perto de um barril de pólvora e restitui ao céu, a terra, assim como as águas e o fogo. (DELEUZE, 1998, p. 323).

É quando o outro mostra novas possibilidades que percebemos que nosso mundo não passa de mais uma possibilidade. Que toda esta

fundamentação e concretude não passam de aparência e ilusão. É a mesma sensação de vertigem que sentimos ao verem dissolverem-se os sujeitos e suas identidades no filme de Lynch citado anteriormente, *Mulholland Drive*. Mas somos também obrigados a admitir, envoltos na vertigem, que é o outro a condição de possibilidade. Sem essa diferença radical, não é possível meu mundo.

Povoando o mundo de possibilidades, de fundos, de franjas, de transições, – inscrevendo a possibilidade de um mundo espantoso quando ainda não estou espantado ou então, ao contrário, a possibilidade de um mundo tranquilizante quando, eu, me encontro realmente assustado com o mundo, – envolvendo sob outros aspectos o mesmo mundo que se mantém diferentemente desenvolvido diante de mim, – constituindo no mundo um conjunto de bolhas que contêm mundos possíveis: eis o que é outrem [...] 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, p. 319-320).

O eu é um conjunto de virtualidades atualizadas; o outro é a manifestação de outras virtualidades, de outro mundo possível, por atualizações distintas. Assim, é o outro que torna possível que haja um mundo, *qualquer* mundo. Sem o outro, não há mundo algum. Encontramos, assim, na afirmação do outro como diferença radical, finalmente, uma *positividade* do outro. Ele já não é o bárbaro, menos que eu; ou o exótico, que me desperta a curiosidade, ou mesmo uma outra civilização, que é a expressão do mesmo. O outro já não é o inferno, posto que me captura; o outro é a condição de possibilidade, a condição de que meu mundo seja possível, na mesma medida em

que o dele também o é. O outro é a manifestação da multiplicidade, das múltiplas atualizações das inúmeras virtualidades.

Em termos políticos, neste registro, o outro deixa de ser um empecilho à liberdade, o que faria o bom burguês desejar fugir para uma ilha deserta, local em que poderia viver em paz consigo mesmo, em absoluta liberdade. O outro é a *condição mesma* da liberdade.

Fazendo uso de autores da filosofia da diferença, o sociólogo Daniel Colson propõe uma releitura das teses anarquistas no século XXI e faz uma interessante abordagem do papel do outro, tomado em si mesmo, numa política anarquista, que pretende produzir uma igualdade social que tenha como ponto de partida as diferenças individuais e sua manutenção.

Para o anarquista, o outro é em si mesmo, e é em se abrindo para este outro que cada um traz em si, que é possível abrir-se às outras forças coletivas e recusar a exterioridade dominadora, cega e limitada pelos laços que a ordem existente pretende nos impor. Para o pensamento libertário, a abertura ao outro não passa pela recusa a si, pela recusa do egoísmo e a aceitação dos entraves exteriores que nos ligam aos outros, à obediência aos papéis e às funções que pretendem exigir o sacrifício de nosso eu. Para o anarquismo, a abertura ao outro passa, ao contrário, pela vontade de ir até o extremo disto que nos constitui, de nossos desejos, da potência da qual somos portadores, desta alteridade que nós trazemos em nós mesmos e que é a única que pode abrir-nos aos outros, torna necessário, pelo crescimento da potência, a relação com eles, uma relação íntima, totalmente implicada na realidade dos seres coletivos. (COLSON, 2001, p. 48-49)

Tomando o outro em si mesmo, o outro enquanto outro, produz-se então uma política da diferença que pensa o coletivo como conjunto de diferenças. Colson chama atenção para a noção deleuziana de dobra, como forma de articular o eu e o outro.

A autonomia anarquista, e a vontade ou determinação que a alma, são inteiramente voltadas para o exterior, para o outro, como o único capaz, sob um certo ponto de vista e através das modalidades particulares de associação, de aumentar sua potência, não do exterior, por somatória de forças, mas do interior, revelando a potência e o outro que cada ser porta em si mesmo, uma vez que, segundo a fórmula de Deleuze, o “interior” nada mais é que uma “dobra” do exterior, já que o “exterior” está inteiramente no interior dos seres, que é vez ou outra exterior e interior, e que ele está sempre pronto a desdobrar sua potência naquilo que é dado a cada momento, por pouco que os seres se desprendam deles mesmos, do caráter limitado de sua individualidade presente, que eles se abrem, em associação com os outros, ao indeterminado que os constitui como sujeitos, para formar assim individualidades mais potentes e mais livres. (COLSON, 2001, p. 72)

O que é o outro e o que é o eu? Depende do ponto de vista de quem pergunta, depende do momento em que é feita a pergunta. “Eu sou trezentos, sou trezentos-e-cinquenta”, como no poema de Mário de Andrade,<sup>56</sup> multiplicidade que se singulariza,<sup>57</sup> aquém de qualquer individualidade fundada num sujeito que é idêntico a si mesmo, como quiseram e querem os modernos. Num projeto anarquista, o outro me constitui, o outro sou eu e eu sou o outro, o que dissolve a noção de um eu monolítico. A coletividade é possível porque, sendo singularidades, sendo todos diferentes, irredutíveis ao mesmo, podemos construir projetos coletivos. Podemos construir situações que aumentem

---

56 Cito apenas a última estrofe do poema escrito em 7 de junho de 1929 (ANDRADE, 1992, p. 74): “Eu sou trezentos, sou trezentos-e-cinquenta, / Mas um dia afinal eu toparei comigo... / Tenhamos paciência, andorinhas curtas, / Só o esquecimento é que condensa, / E então minha alma servirá de abrigo.”

57 Para um tratamento do conceito de singularidade, ver a obra de Deleuze (1998) *Lógica do Sentido*, em especial as séries 8<sup>a</sup>, 14<sup>a</sup>, 19<sup>a</sup> e 30<sup>a</sup>.

nossa potência, a potência de cada um, situações em que a liberdade de um não é um limite da liberdade do outro, mas sua confirmação e sua elevação ao infinito, como pensou Bakunin.<sup>58</sup>

O eu e o outro são as condições de possibilidade de múltiplos mundos que se confundem, se entrelaçam, se atravessam, sem nunca se reduzirem ao mesmo, sem jamais chegar a um denominador comum. Já não há imagem do outro possível, pois sua resistência à apreensão faz com que tudo se borre. Ficamos, assim, com uma não imagem do outro, na medida em que o outro não pode ser reduzido a um conceito, mas é pura afirmação, pura possibilidade.

O outro é a própria condição da vida e da convivência, é o que nos ensina a filosofia da diferença. Na vila ou na ilha, sem outros não somos, apagam-se as possibilidades.

E na escola? E esses outros sem corpos, reduzidos a uma imagem na tela, com os quais nos relacionamos hoje, continuam a ser condição de nossa possibilidade de ser?

## REFERÊNCIAS

ANDRADE, M. **De Paulicéia Desvairada a Café (Poesias Completas)**. São Paulo: Círculo do Livro, 1992.

---

58 Bakunin produziu, ainda no século XIX, uma concepção social de liberdade, contrapondo-se aos filósofos liberais, que viam na liberdade um fator natural de cada indivíduo. Vejamos um trecho em que isto se evidencia: “Só sou verdadeiramente livre quando todos os seres humanos que me cercam, homens e mulheres, são igualmente livres. A liberdade do outro, longe de ser um limite ou a negação de minha liberdade, é, ao contrário, sua condição necessária e sua confirmação. Apenas a liberdade dos outros me torna verdadeiramente livre, de forma que, quanto mais numerosos forem os homens livres que me cercam, e mais extensa e ampla for sua liberdade, maior e mais profunda se tornar a minha liberdade [...] Minha liberdade pessoal assim confirmada pela liberdade de todos se estende ao infinito” (BAKUNIN, 1983, p. 32-33).

- ARISTÓTELES. **A Política**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- BAKUNIN, M. **Textos Escolhidos**. Porto Alegre: L&PM, 1983.
- COLSON, D. **Petit Lexique Philosophique de l'anarchisme: de Proudhon à Deleuze**. Paris: Librairie Generale Française, 2001.
- DELEUZE, G. **Diferença e Repetição**. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006.
- DELEUZE, G. **Lógica do Sentido**. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- DUFOUR, E. **David Lynch: matéria, temps et image**. Paris: Vrin, 2008.
- FOUCAULT, M. O Pensamento do Exterior. *In*: FOUCAULT, M. **Ditos e Escritos III**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001. p. 219-242.
- MIRANDA, L. F. A. A Razão Ilustrada e a Diversidade Humana. **Educação & Sociedade**, Campinas, v. 27, n. 95, p. 341-360, 2006.
- MONTAIGNE. **Ensaaios**. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Coleção Os Pensadores).
- SARTRE, J.-P. **Huis Clos suivi de Les Mouches**. Paris: Gallimard, 1991. (Coleção Folio).
- SARTRE, J.-P. **L'Être et le Néant**. 34. ed. Paris: Gallimard, 1993.
- SARTRE, J.-P. **O Ser e o Nada**. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.
- TOURNIER, M. **Vendredi ou les limbes du Pacifique**. Paris: Gallimard, 2009.
- VOLTAIRE. **Dicionário Filosófico**. São Paulo: Martin Claret, 2004.

# *Psicanálise e Esquizoanálise em cena: Ato 1 – Masoquismo*

*Ariana Lucero*<sup>59</sup>

*Nelson Lucero*<sup>60</sup>

*Yan Menezes Oliveira*<sup>61</sup>

O artigo visa a mostrar como o tema do masoquismo promoveu um diálogo entre a psicanálise e a esquizoanálise. Para tanto, partiremos de um livro que antecede propriamente a esquizoanálise – fruto do trabalho em conjunto entre Gilles Deleuze e Félix Guattari (1972).

---

59 Psicóloga/psicanalista. Professora adjunta do Departamento de Psicologia da UFES.

60 Psicólogo. Professor doutor do Departamento de Psicologia da UFES (aposentado).

61 Psicólogo. Mestre em Psicologia Institucional pela UFES.

Com efeito, *Sacher-Masoch: o frio e o cruel* (1967), de autoria exclusiva de Deleuze, trata de uma questão fundamental que possui grande relevância na interseção com a psicanálise: a recusa do modelo médico na clínica. Afinal, o “sodomismo” nada mais é do que “um desses nomes mal fabricados, um monstro semiológico” (DELEUZE, 1967/2009, p. 130). Nas palavras do autor:

A crença na unidade sadomasoquista baseia-se não numa argumentação propriamente psicanalítica, mas numa tradição pré-freudiana, feita de assimilações apressadas e más interpretações geneticistas que a psicanálise, é verdade, se contentou em tornar mais convincentes, em vez de coloca-las em questão (p. 129).

Ainda que Freud tenha, por muitas vezes, tomado a via do “sodomismo”, sua obra possui momentos cruciais para se pensar o masoquismo para além de um quadro psicopatológico. E é, aliás, com o próprio Freud que Deleuze (1967/2009) dialoga a todo momento em seu livro *Sacher-Masoch: o frio e o cruel*, de 1967, seja para justificar suas críticas às leituras de pós-freudianos, como Théodor Reik, seja para operar um *retorno à Freud* em busca de conceitos da psicanálise que parecem ter sido mal definidos ou apropriados de forma indevida. Não é à toa que a publicação dessa obra reverberou no seminário de Lacan de 1968-69: *de um Outro ao outro*. É mesmo Deleuze (1997) quem nos conta que

*Lacan* – Ele me reconheceu quando dedicou uma sessão de seu seminário a meu livro sobre *Sacher-Masoch*... depois de alguns meses, convocou-me – não há outra palavra. Desejava ver-me e fui... Recitou-me a lista de todos os seus discípulos, dizendo que eram todos nulos... E então disse: é de alguém como você que eu preciso (DELEUZE, 1995/1996, p. 28).

Ora, se foi através do masoquismo que Lacan se aproximou de Deleuze, neste trabalho buscaremos circunscrever a importância do estudo do masoquismo para o pensamento sobre a clínica e sobre o conceito de desejo em Deleuze, além de ser um ponto de interseção possível entre a psicanálise e a esquizoanálise desenvolvida em conjunto com Félix Guattari. Esse percurso não visa a qualquer tipo de dialética unificadora, ou seja, não almejamos nenhuma síntese que produza uma suposta verdade sobre o masoquismo ou uma direção clínica que seria mais apurada por unir psicanálise e esquizoanálise. Quanto a este último aspecto, cabe constatar que a *análise* está contida na esquizoanálise de forma disjuntiva pelo prefixo *esquizo*, que nada mais é do que a cisão, a divisão, apontando o interesse de Deleuze e Guattari em estudar os fenômenos psíquicos, políticos, econômicos e sociais a partir do modelo esquizo, do sujeito como produto, e não mais pelo modelo da neurose.

Indicamos aqui que os estudos críticos literários de Deleuze anteciparão e comporão o entendimento esquizoanalítico do sujeito como produto de conexões em um *socius* específico e que só seria sujeito como produto dessas conexões, efeito ficcional dessas. De saída, essa divisão faz eco com aquela apontada por Lacan (1973/2003) quando afirma que a verdade só pode ser *meio-dita*, e nunca é inteira, na medida em que precisa ser enunciada por um sujeito. Com efeito, *a verdade tem uma estrutura de ficção* (LACAN, 1975), ficção que não é livre de certa fixação, mas que pode encontrar na arte, na literatura e no cinema um paradigma estético para a clínica. Em se tratando do encontro entre a literatura e o modelo clínico, Deleuze afirma que:

A etiologia, que é a parte científica ou experimental da medicina, deve estar subordinada à sintomatologia, que é a sua parte literária, artística. Somente sob essa condição se evita dissociar a unidade semiológica de um distúrbio e, inversamente, reunir distúrbios bem diferentes sob um nome mal fabricado, num conjunto arbitrariamente definido por causas não específicas (DELEUZE, 1967/2009, p. 130).

Assim, passamos a apontar, em três movimentos, como o tema do masoquismo, tanto na literatura de Sacher-Masoch quanto no uso psiquiátrico do termo, foi explorado por Deleuze – incluindo seu trabalho dentro da esquizoanálise – e por Lacan, e como um diálogo é construído com proximidades e distanciamentos, usos e torções mútuas, mas que segue a recusa do modelo médico para compreender tal modo de existência.

## DELEUZE E O MASOQUISMO

É uma ficção, *A Vênus das peles*, que move Deleuze (1967/2009) a escrever sobre um autor que teve seu nome imortalizado na designação de uma perversão. Escrito por Leopold von Sacher-Masoch, nobre, escritor e jornalista austríaco do século XIX, especialmente interessado na história do Império Austro-Húngaro e nas minorias que habitavam a região da Galícia, *A Vênus das peles*, publicado em 1870, foi seu livro de maior sucesso e volume inicial de uma série que receberia o nome de *O legado de Caim*, a qual visava abordar a condição humana na Terra. No romance, Séverin, jovem nobre, se apaixona por uma jovem viúva, Wanda, atribuindo-lhe a imagem de Vênus. Com ela, viverá um relacionamento no qual contratará a sua própria submissão e dominação por parte de Wanda para que possa experimentar a ideia excitante de ser escravo de uma mulher. O livro gira em torno do jogo entre a suposta vítima que ensina à relutante carrasca que se vê, cada vez mais, atraída e assustada com a proposta de dominação do protagonista. Por fim, o romance se dissolve com uma drástica reviravolta, na medida em que o contrato se rompe quando Wanda induz seu amante a espancar Séverin até sua humilhação e foge com o primeiro.

O masoquismo foi inicialmente descrito como fenômeno psíquico e comportamental humano pelo psiquiatra austro-germano do século XIX Krafft-Ebing (1896). Nesta concepção, o masoquismo aparece lado a lado com o fenômeno do sadismo, dentro do campo

das psicopatologias sexuais como necessidade prazerosa relacionada à dor. O sadismo recebe sua nomenclatura médica dos contos e escritos de Donatien Alphonse François de Sade, o conhecido Marquês de Sade. Já o masoquismo provém da literatura de Leopold Ritter von Sacher-Masoch, autor que acabou em segundo plano, talvez até por um efeito imaginário de que o sádico, ativo, pudesse explicar o que se passa com o masoquista, passivo.

Deleuze (1967/2009) aponta para os efeitos que a junção do sadismo com o masoquismo no termo “sadomasoquismo” teve ao sugerir uma complementaridade entre as duas perversões, como se fossem dois lados de uma mesma moeda. Ele inicia seu livro relatando os mal-entendidos em torno de Wanda Sacher-Masoch, que, diferentemente da expectativa pública, não parecia ser uma mulher má, sádica, nem ser o equivalente da personagem Wanda. Aliás, se especificamente essa figura apresenta traços sádicos: “É improvável que o sadismo do masoquista seja o de Sade, e o masoquismo do sádico, o de Masoch” (p. 40). Nesse sentido, grande parte do livro consiste em mostrar como aquilo que está em jogo na demonstração sádica é bem diferente do suspense que alicerça a trama do masoquismo.

De forma apressada, achou-se que basta inverter os signos, subverter as pulsões e pensar na grande unidade dos contrários para se obter Masoch a partir de Sade. O tema da unidade sadomasoquista, da entidade sadomasoquista foi muito prejudicial a Masoch. Ele não somente foi injustamente esquecido, mas ganhou uma injusta complementariedade, uma injusta unidade dialética (DELEUZE, 1967/2009, p. 13).

Para iniciar nossa conversa com a psicanálise, Deleuze (1967/2009) parece mostrar que *não há relação sexual* entre o sádico e o masoquista, a não ser na pornografia: “Chama-se literatura pornográfica uma literatura reduzida a algumas ‘palavras de ordem’ (faça isso, aquilo...), seguidas de descrições obscenas. Violência e erotismo

estariam nelas reunidas, então, mas de maneira rudimentar” (p. 19-20). O filósofo observa que tanto na obra de Sade quanto na de Masoch “a linguagem erótica não se reduz às funções elementares de mando e de descrição” (p. 20).

As vítimas dos carrascos sadianos não são masoquistas, assim como “a mulher-carrasco no masoquismo não pode ser sádica” (DELEUZE, 1967/2009, p. 42). Esta mulher está *dentro* do masoquismo, ela é um elemento realizado da fantasia masoquista, a mulher com o chicote na mão – mas seria o mesmo chicote ao qual Lacan (1958-59/2013) se refere em sua releitura do texto freudiano *Bate-se numa criança?*

Deixemos em suspenso essa pergunta para acompanharmos Deleuze (1967/2009) em sua busca pela mulher ideal do masoquista. Em um movimento pendular, parte-se da mulher pagã, a grega, a hetera, que vive para o amor e a beleza, presente em um sonho no início do romance de Sacher-Masoch, até encontrar, no outro extremo, a sádica. A grega encontra o Grego, age compelida por um homem, correndo o risco de se tornar vítima. Em *A Vênus das peles*, Wanda começa se imaginando a grega e acaba se acreditando sádica, fazendo com que Séverin seja chicoteado pelo Grego.

Pois bem, se o romance termina no sadismo, o essencial se passa entre dois pontos, dois limites entre os quais o ideal masoquista se movimenta e se suspende, oscila. E neste íterim, encontramos a mãe de família: “Uma mulher imponente, com ar severo, traços acentuados, olhar frio; nem por isso deixa de acalentar sua pequena ninhada” (SACHER-MASOCH<sup>62</sup> *apud* DELEUZE, 1967/2009, p. 51).

Recorrendo a um jurista e etnólogo hegeliano, Bachofen, Deleuze (1967/2009) parece repetir o modo de argumentação do texto freudiano que ele cita logo em seguida, “O tema da escolha do cofrinho” (1913). Com efeito, nesse texto, Freud (1913/2010) parte

---

62 Deleuze (1967/2009) retira essa passagem de um conto de Sacher-Masoch, “A estética do feio”, ao qual não temos acesso.

da literatura e da mitologia para mostrar como a recorrência do tema da escolha entre três mulheres sempre culmina em uma escolha que recai sobre a morte. Morte esta “que ninguém escolhe, afinal, pois dela cada um se torna fatalmente vítima” (p. 237).

A escolha se acha no lugar da necessidade, da fatalidade, e como forma de rebelar-se contra esse destino funesto, os homens puderam fantasiar que as mulheres escolhidas são sempre dotadas de uma beleza exuberante, que tanto mais se mostra quanto mais elas permanecem em silêncio. A mudez, a estranheza e a morte caminham lado a lado na teoria freudiana e, em uma aproximação com a referência mobilizada por Deleuze, Freud (1913/2010, p. 238) afirma que “As grandes divindades maternais dos povos do Oriente parecem ter sido, todas elas, tanto geradoras como destruidoras, tanto deusas da vida e da fecundidade como deusas da morte”.

Entre esses dois polos, entre a genitora e a destruidora, Freud (1913/2010, p. 240) situa a companheira, aquela a quem o homem ambiciona o amor, “tal como primeiramente recebeu da mãe [porém] apenas a terceira das criaturas do Destino, a silenciosa deusa da morte, o tomará em seus braços”.

Com efeito, Freud (1913/2010) supõe três imagens que a mãe assume para o homem no decorrer de sua vida, e Deleuze (1967/2009) discerne três imagens fundamentais da mãe em Sacher-Masoch:

[...] a mãe primitiva, uterina, heterista, mãe das cloacas e dos pântanos, e a mãe edipiana, imagem da amante que vai estar em relação com o pai sádico, seja como vítima, seja como cúmplice – mas entre as duas, a mãe oral, mãe das estepes e grande nutriz, portadora da morte. *Essa segunda mãe pode, da mesma forma, aparecer por último, pois, oral e muda, tem a última palavra* (p. 56-57, grifos nossos).

Pois bem, a mulher ideal do masoquismo não é a mãe edipiana, parceira do pai, mas aquela que Deleuze (1967/2009) designará, a

partir de então, como a *mãe oral*, muda, sentimental, fria e ordenadora. Nesse sentido, “torna-se ainda mais importante saber por que, então, tantos psicanalistas querem, a todo custo, reencontrar a imagem do pai disfarçada no ideal masoquista e desmascarar a presença paterna na mulher-carrasco?” (DELEUZE, 1967/2009, p. 57).

## O MASOQUISMO NA PSICANÁLISE

Na esteira do que virá a se constituir parte da crítica endereçada à psicanálise no *Anti-édipo*, Deleuze (1967/2009) questiona a leitura recorrente dos psicanalistas que veem na mulher-carrasco um substituto do pai que pune o sujeito pelo seu desejo incestuoso<sup>63</sup>. Então, por culpa e angústia, o masoquista se submete ao chicote da mulher, tanto para ser aliviado fisicamente/energeticamente quanto para negar seu desejo (homo)sexual. Nesse quadro em que o pai se esconde na mãe, o masoquista nada mais é que uma criança sendo espancada – e, aqui, o *perverso realiza a fantasia do neurótico*, tal como a fórmula freudiana sugere.

Com seu lugar dado à mulher no masoquismo, Deleuze (1967/2009, p. 61) sugere que o pai estaria antes escondido no espancado, e não naquele que espanca: “o pai seria antes o espancado do que o espancador”. Em Masoch, as cenas de caça, a prostituição da mãe de família, as mulheres heteras sugerem o “triunfo da mulher contra o homem” (p. 61). Deleuze (1967/2009) aponta para uma condensação das três imagens da mãe na mãe oral como ideal do masoquista. Esta é uma “boa mãe”, e não uma “mãe ruim”, como tendia a ver a psicanálise.

O pai é anulado na medida em que tem seus membros e funções repartidos entre as três mulheres, “em suma: as três mulheres

---

63 Deleuze (1967/2009) serve-se em grande medida de Théodor Reik e sua obra sobre o masoquismo. Cf. **El masoquismo en el hombre moderno**. Buenos Aires: Nova, 1949.

constituem uma ordem simbólica na qual ou pela qual o pai já se encontra suprimido, desde sempre... É então surpreendente ver a psicanálise, mesmo em suas mais avançadas explorações, ligar a instauração de uma ordem simbólica ao ‘nome do pai’” (DELEUZE, 1967/2009, p. 64). Ora, temos aqui uma crítica endereçada diretamente a Jacques Lacan, ainda que, na sequência, o próprio Deleuze (1967/2009) tenha deixado a resposta fácil ao simplesmente sugerir que Lacan faria da mãe a natureza e do pai a cultura, o representante da lei. Fácil nesse momento, pois essa é uma observação que o próprio Lacan (1961-62) já tinha feito a Freud, quando da releitura do texto sobre “A psicologia das massas”: por que a primeira escolha objetual da criança é a mãe, mas a primeira identificação é com o pai? Porque o pai não é o pai real, mas um significante, o significante do Nome-do-pai, que não corresponde a nenhuma pessoa real, mas advém do fato de habitarmos a linguagem.

Sabemos que Deleuze e Guattari (1972/1976) gastarão muita tinta em um diálogo tenso, velado ou explícito com o estruturalismo lacaniano, mas não é este tema que está em questão no momento. Interessa-nos mostrar como a leitura de Deleuze (1967/2009) sobre o masoquismo ecoou no seminário de Lacan, pois, se recusando a uma leitura estruturalista, o filósofo acaba demonstrando o que haveria em comum na perversão, tanto no sadismo quanto no masoquismo, sem precisar fazer deles uma complementaridade.

Deleuze (1967/2009, p. 64) afirma que “À denegação [*dénégation*] magnificatória da mãe (‘Não, à mãe não falta simbolicamente nada’), corresponde uma denegação anulante do pai (‘O pai não é nada’, ou seja, está privado de qualquer função simbólica”. O filósofo recorre à noção de forclusão [*Verwerfung*], em que aquilo que é abolido simbolicamente reaparece no real sob forma alucinatória, para dizer que o pai espancado reaparece no final de *A Vênus das Peles*: “o Grego toma o chicote e bate em Séverin” (p. 65). Um homem que é descrito com duas faces, pois, parecido com uma mulher, vestia-se de mulher e recebia cartas de amor de homens.

No que tange à denegação da mãe, trata-se do mecanismo descrito por Freud (1927/1996) em seu texto sobre o fetichismo. Nesse artigo, o psicanalista faz da recusa (*Verleugnung*) da castração o mecanismo de defesa próprio à formação do fetiche. A reação comum das crianças à observação da diferença anatômica entre os sexos se estenderia pela vida adulta, na medida em que a criança se recusa a aceitar a ausência do pênis na mãe. Freud (1927/1996) destaca que a percepção da castração nunca é extinta, mas uma ação enérgica sustenta essa recusa. O fetiche erige-se, assim, como um substituto para o pênis da mãe, do qual o menino não quer abdicar, até porque isso coloca em risco o seu próprio órgão sexual – ser castrado é uma possibilidade. Pois bem, outra coisa, outro objeto toma o lugar do pênis da mãe e torna-se seu substituto. O fetiche é um triunfo e uma proteção contra a ameaça de castração, e Freud observa que muitos fetichistas mantêm certo estranhamento perante os órgãos genitais femininos. Aliás, é um fato destacado por Freud (1927/1996) que o fetiche raramente é sentido como sintoma de uma enfermidade, pois como seu significado, muitas vezes, não é conhecido pelos outros, isso até facilita a vida erótica. O fetiche revela-se como um achado secundário nas análises e Freud levanta a hipótese de uma cisão no Eu, presente na perversão. Esse mecanismo de cisão faria com que os perversos prescindissem do recalque, de forma que a recusa (*Verleugnung*), ou o desmentido da castração, é a principal defesa em jogo na perversão. A opção de traduzir *Verleugnung* por desmentido mostra bem que o conhecimento da castração persiste ao lado de sua negação.

Para Lacan (1955-56/1988), a *Verleugnung* é o mecanismo de defesa que define o campo das perversões, pois, em relação à lei, ao assentimento ao Nome-do-pai, o perverso é aquele que reconhece a proibição, mas age como se ela não existisse. Lacan (1956-57/1995) faz do objeto-fetiche o substituto da falta fálica da mãe. Porém, ele destaca que isso serve para a própria proteção do sujeito. Diferente de Freud, que pensou que o menino se protegia da castração, Lacan (1956-57/1995) sublinha que o fetiche o protege do próprio desejo

da mãe, isto é, protege a criança de se tornar ela mesma o falo que falta à mãe. Por isso, a análise do fetichismo ocorre lado a lado com a análise da fobia: são defesas contra a angústia de ser engolido pelo desejo avassalador do Outro, a boca de crocodilo.

No seminário em que menciona Deleuze, em uma lição intitulada “Clínica da perversão”, Lacan (1968-69/2008) define como perversão a restituição do objeto pequeno *a* ao campo do grande Outro. A perversão é a estrutura do sujeito para quem a referência da castração, isto é, o fato de a mulher se distinguir por não ter o falo, é tamponada, mascarada, preenchida pelo objeto *a* – que, no caso das perversões, assume as formas do olhar e da voz.

Já em anos anteriores, Lacan (1964/1979) havia observado que, para o voyeur, não basta olhar o outro, pois ele deve ser visto. O outro, que não tem nada para mostrar, tem que ver-se vendo-se e, ao encontrar o olhar no campo do outro, deparar-se com aquilo que ele não tem. Já o exibicionista é aquele que, ao mostrar o que tem, revela para o outro o que ele não tem, para mergulhá-lo na vergonha do que lhe falta, enquanto se exhibe sem nenhum pudor. Aparentemente passivo, já que se dá a ver, o exibicionista faz aparecer o olhar no campo do Outro, presentificando o objeto do gozo. No *Seminário 16*, Lacan (1968-69/2008) continua sua clínica das perversões ao dizer que o masoquista é aquele que dá voz ao Outro, torna-lhe o agente da voz ativa do Supereu, evidenciando sua submissão a algo que age em silêncio dentre dele mesmo.

Que o masoquista faça da voz do Outro, por si só, aquilo a que dará garantia de responder como um cão, isso é o essencial. E é esclarecido pelo fato de que ele busca justamente um tipo de Outro que possa ser questionado nesse aspecto da voz – a mãe querida, por exemplo, como ilustra Deleuze, de voz fria e perpassada por todas as correntes de arbitrariedade. Essa voz, que talvez ele tenha ouvido em excesso alhures, do lado do pai, vem, mais uma vez, completar e tapar o buraco (LACAN, 1968-69/2008, p. 249).

Considerando, com Deleuze, a possibilidade de a mulher-carasco representar a figura da mãe, Lacan (1968-69/2008, p. 250) destaca que “há um gozo nessa reposição da função da voz no Outro, mais ainda quanto menos esse Outro for valorizável, quanto menos autoridade ele tiver”. Para o psicanalista, a autoridade não pode ser encarnada em nenhum ser empírico, sendo a voz um suporte da articulação significativa, que “é ou não instaurada no lugar do Outro, de uma forma que é ou não é perversa”. Na perversão, o sujeito instaura o Outro como sendo completado pela voz: “o eixo de gravidade do masoquista age no nível do Outro e da reposição nele da voz como suplemento, não sem que seja possível uma certa derrisão, que aparece nas margens do funcionamento masoquista” (p. 250).

É por isso que o perverso pode conhecer a lei sem se submeter a ela, na medida em que ele une o objeto do desejo ao significante da lei. Essa condensação de funções na figura materna, a “mãe querida”, do ponto de vista da psicanálise, tem inúmeras implicações subjetivas e, para se defender, sem sucumbir, o sujeito deve oferecer um objeto ao Outro, no caso do masoquista, a voz. Voz que ele sabe que não pertence à mãe, mas lhe oferece como objeto de gozo. Detentor desse objeto, a mulher-carasco pode acreditar estar no controle da situação, sendo este o gozo do masoquista. O problema é que o pacto pode se romper quando tal trama se desvela. Após passar o chicote para o Grego, na posição de expectadora da cena em que Séverin experimenta um “prazer fantástico e ultra-sensual, com Apolo [o Grego]”, Wanda sai do lugar da mulher ideal do masoquista e torna-se sádica:

Já me escorria o sangue sob o chicote. Eu me contorço como um verme, que se pisoteia, mas o grego continuava a açoitar-me sem piedade. Ela ria, impiedosa, enquanto fechava as malas, já feitas, em sua pele de viagem. E ria ainda, amparada ao braço dele, ao descer as escadas e entrar na carruagem.

Houve então um momento de silêncio.

Fiquei atento, sem nem respirar (SACHER-MASOCH, 2008, p. 79).

Ao final, Deleuze (1967/2009) acentua o sadismo que domina a cena, fazendo com que o masoquismo perca sua potência, mas afirmando o caráter sublime e humorístico do desfecho. Para Lacan (1968-69/2008), o sádico é aquele que tenta roubar a voz do Outro, impondo-lhe sua própria voz. As vítimas do sadismo ficam sem reação diante do sadismo, o que não equivale a dizer que sejam masoquistas. O romance acaba com Séverin vingativo, tomado pelo sadismo. O desencontro entre sadismo e masoquismo é enaltificado por Deleuze.

Nenhuma pulsão é simplesmente o retorno da outra (ativa e passiva), mas há sempre dissimetria na relação com o Outro. Lacan (1968-69/2008) ressalta que a função que o perverso cumpre está longe de se basear em um desprezo pelo outro, pelo parceiro. Na verdade, o perverso é aquele que se consagra a tapar o buraco no Outro. Na estrutura da perversão, o próprio sujeito toma o cuidado de suprir a falha no Outro.

Retomando a obra de Deleuze (1967/2009), é também com relação com a lei que se estabelece uma diferença e uma semelhança essenciais para a compreensão do sadismo e do masoquismo. Porém, essa lei será lida através de duas formas: o contrato e a instituição. Enquanto o primeiro pressupõe a vontade dos contratantes, definindo entre eles (sem um terceiro) um sistema de direitos e deveres válido por tempo limitado, a segunda tende a definir um estatuto de longa duração, involuntário e inalienável, constitutivo de um poder, cujo efeito é oponível a terceiros: “Em suma: há um movimento particular do contrato que se imagina engendrando a lei, dispendo-se inclusive a se subordinar a ela e a reconhecer sua superioridade; há um movimento particular da instituição que faz degenerar a lei e julga-se superior a ela” (DELEUZE, 1967/2009, p. 78).

Nesse sentido, Sade e Masoch, o primeiro ao lado da instituição e o segundo ao lado do contrato, representam “duas grandes iniciativas de contestação, de subversão radical da lei” (DELEUZE, 1967/2009, p. 86). Para Deleuze, *grosso modo*, no sadismo, o pai é colocado acima da lei e a mãe é a vítima por excelência; já no masoquismo,

que é o que mais nos interessa neste artigo, “a lei inteira é transportada para a mãe, que expulsa o pai da esfera simbólica” (DELEUZE, 1967/2009, p. 90).

Se o papel do pai e da mãe são importantes para o pensamento de Deleuze a respeito do masoquismo, é porque seu pensamento o levará posteriormente a concluir que tais imagens globais servirão de pontas, os terminais de diversos outros agenciamentos sociais. É insensível não considerar, por exemplo, que o pai de Sacher-Masoch não seria apenas um pai, mas um pai e um guarda de prisão, com todo seu exercício pedagógico, disciplinar em direção aos corpos dos presos. Assim, as figuras globais, seja do pai, seja da mãe, seriam apenas os decalques de uma cartografia muito mais complexa e sempre conectiva: um pai, e um guarda da prisão, e um funcionário público de um Império em movimento, e um disciplinador, e..., e..., e... (ANTI-ÉDIPO..., 2018).

## O MASOQUISMO NA ESQUIZOANÁLISE

Pois bem, se Deleuze (1967/2009) insiste em discorrer sobre a figura da mãe no masoquismo, sobre a imagem fantasmática da mãe fria e cruel, é apenas por um exercício de abertura da obra de Sacher-Masoch à sua cartografia sócio-histórica e seus devires. Em ao menos dois planos, *O frio e o cruel*, apresenta as imagens de mulheres e de mães, não para substituir o papel e a importância até então designadas à figura do pai para o pensamento sobre a etiologia do masoquismo, mas, sim, para ler a obra de Sacher-Masoch a partir do plano de imanência e das intensidades de um contexto histórico e político, bem como a partir dos devires e agenciamentos sociais diversos.

Em um primeiro plano, quando pensa sobre *as três mulheres* – a pagã, a carrasca-ideal e a sádica – Deleuze (1967/2009) traz a imagem de um pêndulo de características, gradientes e intensidades que percorreriam os corpos das mulheres da obra de Sacher-Masoch e que expressariam os dois limites, os dois limiares onde o agenciamento

masoquista perderia sua razão, seja pela candura da mulher pagã, seja pela violência excessiva da mulher sádica, e não alcançaria o ideal da mulher masoquista, a mulher-carrasco, maternal, fria e cruel. A pedagogia do agenciamento masoquista se volta para um ideal de mulher, uma educação ideal de uma carrasca despótica que, distante da sensualidade da pagã ou da sádica, deve cultivar uma sentimentalidade *suprasensual*: longe do calor e do fogo dos dois extremos do pêndulo, assumir uma frieza glacial; e, no lugar da desordem, seja da natureza, seja da violência sádica, exercitar uma ordem rigorosa. Todo um jogo de cena construído pela pedagogia masoquista para que certas intenções e afetos possam atravessar um território e onde o que conta não é uma figura global, por mais ideal que ela se apresente.

Em um segundo plano, comentando sobre a abertura do agenciamento literário de Sacher-Masoch aos agenciamentos sociais e a aos devires, Deleuze (2018) destaca como o autor de *A Vênus das peles* (SACHER-MASOCH, 2008) era especialmente interessado pelas lutas das minorias no período de consolidação do Império Austro-Húngaro, bem como pelo papel das mulheres neste empreendimento. Se Deleuze (1967/2009) se demora nas mulheres do masoquismo em *O frio e o cruel*, seria para evidenciar *um devir*, uma transformação dentro de um bloco de indiscernibilidade que atravessa a escrita de Masoch. Se a semiótica dominante de onde parte a compreensão globalizante do mundo ocidental e o plano de organização é a figura e o rosto do homem adulto, o devir-mulher possui um espaço privilegiado para abertura dos agenciamentos em direção às suas desterritorializações e linhas de fuga, aos lugares não humanos. O devir-mulher na obra de Masoch é fundamental para que outros devires possam percorrer os corpos dos personagens, por exemplo, o devir-animal:

Os personagens de masoquistas não imitam o animal, atingem zonas de indeterminação, de vizinhança, onde a mulher e o animal, o animal e o homem tornam-se indiscerníveis. O romance inteiro tornou-se romance de adestramento, último avatar do

romance de formação. É um ciclo de forças. O herói de Masoch adentra aquela que deve adentrá-lo. Em vez de o homem transmitir suas forças adquiridas às forças inatas do animal, a mulher transmite forças animais adquiridas às forças inatas do homem. Também aí o mundo do suspense é percorrido por ondas (DELEUZE, 1993/1997, p. 67).

Há, portanto, desde *O frio e o cruel*, uma abertura para a compreensão social, histórica e política do desejo no pensamento deleuziano. Afastando a compreensão do inconsciente e do desejo como uma instância individual em cada sujeito, como representação de imagens de figuras fundamentais para o desenvolvimento humano, ou mesmo como organização simbólica estruturada em funções e em uma certa relação com a lei da cultura, Deleuze (1967/2009) pensa os dois planos de composição do desejo, tanto o plano de organização como o plano de imanência, como atrelados, produtos e produtores de um real social. O desejo como processo, como agenciamento do desejo, traça um plano das linhas de força de um momento histórico, social e político, onde um conjunto de elementos se organizam de forma específica e singular, onde as multiplicidades com sua heterogeneidade se arranjam e fazem algo funcionar no plano real social. O delírio, como dirá Deleuze (ANTI-ÉDIPO..., 2018), será habitado pelas raças, pelas tribos, pelos acontecimentos históricos, pela geografia, pelo clima, etc., muito mais que pela figura do pai, da mãe. Reduzir o problema do masoquismo, bem como o agenciamento literário de Masoch, a um problema de pai e mãe seria grotesco para o pensador francês.

Tanto na obra de Masoch, quanto na de Sade, ou até mesmo de Kafka, há uma relação imanente e desejanse para com o poder e com as leis. Para Deleuze (1996), o desejo não seria reprimido pela lei nem se constituiria em relação a uma lei transcendental e anterior ao sujeito. Para o pensador, no qual o pensamento se distancia da dicotomia entre natureza e cultura, entre instinto e lei, os dispositivos de

poder fariam parte dos componentes dos agenciamentos do desejo (DELEUZE, 1994/1996, p. 17). Assim sendo, haveria um dispositivo de poder como componente de um agenciamento sempre que este fosse reterritorializado, isto é, voltado ao plano de organização, ao plano das molaridades, dos sujeitos, dos nomes, dos objetos e das figuras globais.

Retomando a discussão a respeito do contrato e da instituição, em seus agenciamentos literários, em seus delírios escritos, Sade e Masoch não partilham dos mesmos dispositivos do poder nem dos mesmos procedimentos. Na escrita do Marquês de Sade, com suas ordens e descrições, o que está em jogo é a *instituição*, com seu fator imperativo e descritivo, seu *elemento pessoal* de gosto daquele que aplica a violência, mas também seu fator indicador do *elemento impessoal*, que identifica e persegue na prática da violência a ideia da razão pura. Imperativo e descritivo, o procedimento sádico funciona como um carrasco buscando uma vítima da qual possa gozar com sua violência e que funcionará cada vez melhor quanto menos consentimento e quanto menos persuadida a vítima estiver. Deleuze (1967/2009) aponta que o sádico abomina os contratos e os acordos, pensa em termos de posseção instituída e opera sua impessoalidade através de um raciocínio solitário e supostamente natural. A razão pura como um dos mais terríveis afetos. Sua loucura, o delírio do sadismo, seria a *posseção*, a qual, sem a *instituição*, sem a reterritorialização dos nomes das partes do arranjo naturalmente encarnado na razão da violência entre quem é o *carrasco* e quem é a *vítima*, não funcionaria o procedimento sádico.

Trata-se de outro agenciamento no caso do masoquismo, outro procedimento, outro dispositivo de poder e, conseqüentemente, outro tipo de reterritorialização. O masoquista opera por meio do contrato, do pacto, da aliança. Trata-se de persuasão e de educação, de um empreendimento pedagógico, com todos os riscos que este envolve. O cenário é outro e, desta vez, é uma vítima que busca um carrasco, ainda que precise formá-lo, convencê-lo, fazer alianças, testar

limites, modelá-lo, ensiná-lo e adestrá-lo para que, enfim, a vítima mesma possa ser adestrada. Trata-se de um jogo suprasensual de posições, persuasões, esperas, tensões e convencimentos em torno dos gestos, de nomes e assinaturas inscritos em um contrato. A loucura e o delírio da obra de Sacher-Masoch estão no *pacto*, no *contrato* que será capaz de educar uma mulher para se tornar uma déspota que doma seus protagonistas, mesmo que esse empreendimento não seja isento de riscos. Restaria nas personagens femininas de Masoch uma última dúvida, um terror, um medo de uma desterritorialização? A dúvida derradeira sobre se seria possível sustentar tal agenciamento; se não se pecaria dentro desse pacto, seja por falta de severidade e confiança, ou mesmo por um excesso dado pelo gosto tomado pela coisa, e, com esse pecado, desfazer o agenciamento de maneira insuportável para si, tornar-se outra coisa, não mais se reconhecer em uma espécie de desterritorialização negativa que levaria à virada sádica?

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Chegado o momento da conclusão após a breve exposição de três movimentos, distintos e em diálogo, a respeito do tema do masoquismo e da intercessão entre uma obra literária e um quadro clínico, é preciso avaliar as dimensões de troca entre tais movimentos entrecortados por tal eixo temático. É certo que o artigo não pretende encerrar a discussão aberta sobre o encontro do pensamento de Gilles Deleuze – seja em seus voos solo, seja dentro do que se entende como esquizoanálise – com o pensamento psicanalítico e lacaniano. É certo também que o texto não vislumbra um encontro conciliador ou que busque uma síntese entre as diferenças presentes em cada um dos pensamentos a respeito do tema das perversões. No entanto, é importante frisar que, no final da década de 1960, em meio a um grande *boom* do pensamento filosófico contemporâneo francês, Deleuze pensou com Lacan, e Lacan pensou com Deleuze, se não juntos, ao menos um se servindo do outro.

Em comum, talvez possamos apontar para como ambos os autores se apoiam no esforço de criticar o modelo médico que enxerga no masoquismo e nas perversões um quadro meramente patológico e simplista, isto é, um estado de funcionamento doentio que fosse paralelo à compreensão do adoecimento orgânico e biológico. Para ambos, não se trataria, portanto, nem de uma mera patologia, nem de um fenômeno simples de se remeter a uma etiologia supostamente verdadeira e definitiva como uma verdade biológica. Trata-se mais de ficção do que de verdade, e é por isso que a literatura é tão cara para os pensadores.

Em seguida, há tanto em Deleuze como em Lacan, em um movimento de mútuo apoio, uma crítica à complementaridade pulsional entre sadismo e masoquismo. Todo um esforço de desmembramento do preconceituoso arranjo médico que uniu muito rapidamente o sadomasoquismo. Não haveria, portanto, nem complementariedade das pulsões, nem uma reversão de uma em outra, e nem mesmo uma origem a partir do sadismo que desembocaria em um masoquismo. Cada quadro – bem como os escritores que inspiraram suas nomenclaturas nosográficas – funcionaria de uma forma diferente e não complementar.

É sabido que, a partir da parceria com Félix Guattari, haverá um distanciamento ainda maior do pensamento de Deleuze da psicanálise, até o ponto em que os autores consideram ter se despedido da psicanálise e do estruturalismo como problema (DELEUZE; GUATTARI, 1980/1995). É nesse âmbito que o pensamento deleuziano e o lacaniano parecem se distanciar e produzir diferenças irresolúveis, por exemplo, quando cada um pensa lógicas distintas na relação entre o desejo e a lei. O estudo das perversões parece ser um tópico especial para pensar como, para Deleuze, a lei é desejada, seja na forma da instituição, seja na forma do contrato, ao passo que, para Lacan, o jogo entre o desejo e a lei seria visto a partir do prisma da lei enquanto fundante do desejo. Uma leitura do texto lacaniano “Kant com Sade” (1966), à luz das considerações de Deleuze sobre o

sadismo, certamente iria nos ajudar a circunscrever melhor a questão da lei para cada um dos autores e, por conseguinte, suas concepções de desejo.

Por ora, achamos interessante apontar que, para Deleuze, tanto o contrato quanto a instituição, bases da nossa vida em sociedade, podem ser lidos enquanto formas *perversas* de lidar com a lei. Em um seminário dedicado ao escritor irlandês James Joyce, Lacan (1975-76/2003) admite que certa *père-version* (em português, *pai-versão*, que perde a homofonia com *perversão/perversion* existente no francês) é imprescindível para que os sujeitos possam se haver com o Nome-do-pai e, até mesmo, com a ausência do Nome-do-pai. É, portanto, na literatura, igualmente uma arte cara a Deleuze, que o psicanalista encontra elementos para repensar sua clínica. Então, nada mais justo que retomarmos a moral da história de Sacher-Masoch (2008), para quem:

A moral é que a mulher, tal como a natureza a criou e como o homem atualmente a educa, é sua inimiga, podendo tão-somente ser sua escrava ou sua déspota – jamais sua companheira. Isto, só quando ela tiver os mesmos direitos que ele; só quando por nascimento, pela formação e pelo trabalho, for igual a ele (p. 80).

## REFERÊNCIAS

ANTI-ÉDIPO e outras reflexões – AULA de Gilles Deleuze [1980] (Legendado em PT/BR). [S. l.: s. n.], 2018. 1 vídeo (1h24m15s). Publicado pelo canal CLINICAND – Psicanálise e Esquizoanálise. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=wtbLZaOpmD-Q&t=2474s>. Acesso em: 28 ago. 2020.

DELEUZE, G; GUATTARI, F. **O Anti-Édipo**. Rio de Janeiro: Imago, 1976. (Original publicado em 1972/1973).

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia. São Paulo: Ed. 34, 1995. v. 1.

DELEUZE, G. Desejo e prazer – Carta de Deleuze a Foucault. **Cadernos de Subjetividade**, São Paulo, n. esp., 1994/1996.

DELEUZE, G. Meu próximo livro vai chamar-se grandeza de Marx – Depoimento de Gilles Deleuze a Didier Eribon. **Cadernos de Subjetividade**, São Paulo, n. esp., 1995/1996.

DELEUZE, G. Reapresentação de Masoch. *In*: DELEUZE, G. **Crítica e clínica**. São Paulo: Ed. 34, 1997. p. 64-66. (Original publicado em 1993).

DELEUZE, G. **Sacher-Masoch**: o frio e o cruel. Rio de Janeiro: Zahar, 1967/2009.

FREUD, S. Fetichismo. *In*: **ESB**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. XXI. p. 153-156. (Original publicado em 1927).

FREUD, S. O tema da escolha do cofrinho. *In*: FREUD, S. **Obras Completas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. v. 10. p. 301-316. (Original publicado em 1913).

KRAFFT-EBING, R. von. **Psychopathia Sexualis**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LACAN, J. **Seminário 9**: identificação (1961-62). Inédito.

LACAN, J. Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines. **Scilicet**, Paris, n. 6/7, 1975.

LACAN, J. **O Seminário, livro 11**: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1979. (Original publicado em 1964).

LACAN, J. **O seminário, livro 3**: as psicoses. Rio de Janeiro: Zahar, 1988. (Original publicado em 1955-56).

LACAN, J. **O seminário, livro 4**: a relação de objeto. Rio de Janeiro: Zahar, 1995. (Original publicado em 1956-57).

LACAN, J. A ciência e a verdade. *In*: LACAN, J. **Outros Escritos (pp. 869-892)**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003. (Original publicado em 1973).

LACAN, J. **O Seminário, livro 23**: o sinthoma. Rio de Janeiro: Zahar, 2003. (Original publicado em 1975-76).

LACAN, J. **O Seminário, livro 16**: de um Outro ao outro. Rio de Janeiro: Zahar, 2008. (Original publicado em 1968-69)

LACAN, J. **Le Séminaire, livre 6**: le désir et son interprétation. Paris: Éditions de La Martinière, 2013. (Original publicado em 1958-59).

SACHER-MASOCH, L. **A Vênus das peles**. São Paulo: Hedra, 2008.

*Da semiótica capitalista  
à estética esquizopolítica:  
Guattari e o lugar da  
invenção de si mesmo na  
microrrevolução do desejo<sup>64</sup>*

*Alexandre Filordi de Carvalho<sup>65</sup>*

Ela o levou aos limites da fúria dos sentidos  
Bataille (2003, p. 78)

---

64 Este texto é versão revisada e aumentada do artigo homônimo publicado na *Revista Prometheus*, Aracaju, v. 11, n. 26: Dossiê Filosofia, Educação e Estética.

65 Universidade Federal de São Paulo.

## QUESTÕES INICIAIS

Em *Os anos de aprendizagem de Wilhelm Meister* (2009), Goethe projetou uma crítica aos ideais burgueses estético-pragmáticos por intermédio dos quais também se respaldava a formação unilateral do indivíduo, em detrimento de uma formação multilateral. Goethe, talvez, renunciava as estratégias reducionistas de captura das experiências estéticas vislumbradas anteriormente nos valores da sociedade capitalista. É assim que Lukács entendeu ao escrever sobre “Goethe und seine Zeit” – “Goethe e seu tempo”. Para ele, a obra *Os anos de aprendizagem de Wilhelm Meister* demarcou algo muito precioso:

[...] a crítica à burguesia não é aqui apenas crítica a uma pequenez e estreiteza especificamente alemãs, mas também e ao mesmo tempo, uma crítica à divisa capitalista do trabalho, à excessiva especialização do ser humano, ao aniquilamento do homem por essa divisão do trabalho (LUKÁCS, 2009, p. 584).

Faz sentido, assim, o fato de *Wilhelm Meister* perseguir a sua formação apenas agindo, isto é, empreendendo sobre si mesmo uma série de experiências capazes de confrontá-lo com o ponto no qual se encontrava em seu contexto vivencial, permitindo-se romper com qualquer situação limitada, já que “uma vida ativa leva a tantos acontecimentos” (GOETHE, 2009, p. 337).

Os tantos acontecimentos, porém, que se voltavam para a formação estética ativa de *Wilhelm Meister* não confluíam para os tantos acontecimentos dos formalismos sociais, de seus vínculos utilitaristas e alienantes. O que estava em questão era ativar uma série de experiências com a potência necessária para constituir a sua própria dimensão de sujeito de ação, portanto, dimensão subjetiva, coextensiva à constituição de uma estética da existência pertencente tão somente a ele. Para tanto, era preciso ser confrontado com o seguinte diagnóstico: “Tão propenso anda o homem a dedicar-se ao que há

de mais vulgar, com tanta facilidade se lhe embotam o espírito e os sentidos para as impressões do belo e do perfeito, que por todos os meios deveríamos conservar em nós essa faculdade de sentir” (GOETHE, 2009, p. 278).

Conservar a faculdade de sentir é uma exigência das multiplicidades de acontecimentos que a arte, sobretudo o teatro, seria capaz de produzir para *Wilhelm Meister*, e que deveria ser atualizada como problematização contemporânea. De fato, na medida em que as experiências sensíveis são reduzidas a um conjunto homogêneo de percepção e de afetação, condicionadas a um serialismo repetitivo de padrões estéticos, pode-se afirmar que as condições para a disseminação da vulgaridade encontram-se forçadas. Inspirado em Goethe, pode-se dizer que o homem propenso ao que há de mais vulgar é aquele dotado de canhestra experiência sensível, cujo espírito, aqui entendido como consistência estética da formação de sua subjetividade, não consegue ir além do gosto comercializado, dos signos negociados pelos modismos, dos valores entabulados pela indústria cultural, dos fetiches arrendados na monoperceptividade reduzida às igualdades dos moldes sociais reguladores das emoções instituídas.

Tal diagnóstico coincide com a deflagração vulgar de uma estética maquinada na sociedade capitalista contemporânea. Estética cujas formas sobrecodificam e descodificam os seus sujeitos por intermédio da produção de fluxos de dispositivos técnico-semióticos que funcionam como campo de autorreferência, visando à composição dos gostos, dos juízos acerca do belo, da composição subjetiva de si mesmo amalgamada por uma usinagem de modelização afetiva e perceptiva.

Levando em consideração o pensamento de Guattari (1985a, 1985b, 2002, 2004, 2011, 2015, 2016), em maior grau, e o de Deleuze e de Guattari (2010) em *Capitalismo e Esquizofrenia I*, em menor grau, este texto tem por objetivo investigar o lugar da semiótica capitalista na produção de componentes estéticos cuja consequência marcante é a produção de modelização de subjetividade aderente à própria demanda capitalista. Tal diagnóstico, suscita uma investigação acerca

de se pensar na direção contrária de tal modelização. Como será visto, a esquizofrenia, nesse sentido, será tomada como marca exterior ao limite capitalista, ou seja, como um corte nos signos condicionantes dos territórios existenciais da máquina capitalista. Em virtude disso, o texto se propõe a pensar uma dimensão estética voltada para a afirmação de uma esquizopolítica da existência como lugar da invenção de si mesmo. A partir de tal estética esquizopolítica, presume-se ser possível não apenas colocar em questão as modelizações subjetivas eivadas de experiências estéticas vulgares, como é próprio da contemporaneidade.

Para tanto, o texto compreende dois movimentos. O primeiro movimento, denominado de “Máquina capitalista e homogeneidade estética: a modelização subjetiva em questão”, investiga a composição da sociedade contemporânea por intermédio da máquina capitalista. Para o que interessa ao texto, intenta-se mostrar que a máquina capitalista produz incessantemente uma mesma homogeneidade estética cujo objetivo precípuo é modelar a percepção e os sentidos de seus sujeitos. O segundo movimento do texto se consagra a conceituar o que é a estética esquizopolítica e qual a sua relação com a invenção de si mesmo como componente indissociável da microrrevolução do desejo. Pensar o alcance das consequências de uma estética esquizopolítica é o que as considerações finais intentam.

## MÁQUINA CAPITALISTA E HOMOGENEIDADE ESTÉTICA: A MODELIZAÇÃO SUBJETIVA EM QUESTÃO

A extensa produção acerca do entendimento, da análise e das implicações da truncada complexidade do capitalismo na sociedade contemporânea pode ser exemplificada em um vasto conjunto de abordagens (BERARDI, 2020; BOLTANSKI; CHIAPPELLO, 2009; LAZZARATO, 2011, 2014a; PIKETTY, 2014; SENNETT, 2011; STENGERS, 2015). Sob cada variação analítica, de um lado, encontra-se um esforço de diagnóstico e de crítica aos efeitos deletérios presentes

nas relações sociais, em virtude das vertiginosas mobilidades predatórias do capitalismo baseado em lucros e rendimentos, capazes de aprofundar, cada vez mais, o fosso social existente entre herdeiros e despossuídos do mercado. De outro lado, a mesma variação analítica se esforça para ensaiar algum tipo de mobilização do pensamento e das ações, com os quais os sujeitos históricos pudessem inventar novos valores e territórios existenciais com o intuito de fazer estancar, senão reverter, esta ordem social absolutamente perversa e asfixiante.

Assinala-se, assim, para o cuidado necessário a respeito das opções existentes no tratamento heterogêneo destinado a qualquer questão correlacionada ao capitalismo. Múltiplas entradas nesse campo permitem variegados trânsitos e distintas saídas. Dessa maneira, atentar para os contextos analíticos é resguardar os limites de suas opções e de seus alcances, evitando um jogo reducionista a desqualificar e a desabonar outras análises. É sob tal horizonte que a opção pelas investigações de Guattari e aquela em conjunto com Deleuze devem ser situadas, acolhidas e desdobradas.

A partir do empreendimento díptico *Capitalismo e Esquizofrenia*, Deleuze e Guattari (1980, 2010) conceberam uma concepção singular acerca do capitalismo. De modo nada sistemático ou linear, vê-se surgir pouco a pouco uma abordagem que procurava se distanciar das recepções marxistas de até então. Abandonando os feixes analíticos ao redor de temáticas como ideologia, modos de produção, relações entre infra e superestruturas, os autores apostaram na criação conceitual própria para fazer operar uma compreensão idiossincrática da sociedade capitalista. Em torno da concepção de máquina capitalista, uma plethora de outras noções foram articuladas para trazer à tona o diagnóstico de que a emergência da sociedade capitalista, tal como a conhecemos, é muito menos fruto de uma Revolução Capitalista datada. Todavia, tal sociedade é muito mais uma confluência de outras pequenas máquinas capazes de se acoplarem a fim de produzir, cortar, canalizar, distribuir e fazer operar valores, crenças,

linguagens, costumes, comportamentos, comércios simbólicos de todas os tipos, além de amplos e variados componentes de formação subjetivas<sup>66</sup>. Por exemplo, há um *quantum* de religião no capitalismo; nele há também um lastro arcaico de fé e de promessa, como há muito tempo sublinhava Benjamin (2019); um empreendimento capitalista não obtém o seu sucesso sem uma máquina publicitária, que não se compõe se não for capaz de mobilizar os sentidos das pessoas ou de convencê-las.

A ordem social dominante, com efeito, pode ser entendida por aquela que ativa e opera conexões cujas máquinas confluem para a ampla sujeição social experimentada em larga escala e em forte intensidade. Nenhuma máquina, contudo, é uma metáfora, mas um operador concreto de cortes. Toda máquina é um modo de acoplar, de fluir e de organizar o que será considerado por produtivo e aceitável sob o arranjo escalonado da própria organização da máquina capitalista. É por essa razão que Guattari (2004, p. 81) considerou o seguinte: “o que importa à ordem social dominante é que o modelo tenha condições de funcionar na sociedade atual”. Em outros termos, a máquina

---

66 Ao longo da extensa obra de Guattari e daquela produzida com Deleuze, especialmente *Capitalismo e Esquizofrenia* (DELEUZE; GUATTARI, 2010), pode-se notar a complexidade e o vasto alcance que o conceito de máquina ocupa e, sobretudo, o de máquina capitalista. Impossível na circunscrição deste texto situar tal complexidade. Apenas vale dizer, *grosso modo*, que o capitalismo é efeito produtivo de subjetividade eivada do capital como operador semiótico. O capital, em tal registo, possui uma semiótica significativa, a partir da linguagem, da representação, da comunicação etc.; mas também o capital possui uma semiótica a-significante, como índices do mercado de ações, moedas, cálculos matemáticos etc., ou seja, tudo o que não tem por referente o sujeito. A sujeição social capitalista está para a semiótica significativa, enquanto a servidão maquínica está para a semiótica a-significante. Apesar de ter feito a opção por não desenvolver tais questões neste texto, apenas indico tal perspectiva para assinalar os limites que uma opção analítica aqui se impõe e como outras entradas analíticas também são possíveis.

capitalista é dominante porque ela sistematiza e institucionaliza um conjunto de máquinas técnicas como os computadores, os carros, os celulares etc.; máquinas sociais como escolas, instituições correccionais, hospitais etc.; máquinas abstratas como as línguas, as leis, a literatura etc. Seja qual for a consistência da máquina, a convergência operativa acaba sendo a mesma: produzir condições modelares das subjetividades que sejam dominantes e, por extensão, capazes de funcionar como agenciamento institucionalizado da subjetividade. Consoante a tal conjuntura, Lazzarato (2014a, p. 68) argumenta:

O capitalismo se define em princípio como uma máquina social, uma megamáquina onde, entre o humano e o não humano, entre o homem e a máquina, entre a organização e a técnica, existe, não uma “cortina de ferro ontológica” separando o objeto do sujeito, mas comunicação, recorrências, reversibilidade.

Ora, a concepção de capitalismo, como se vê, é coextensiva à ideia de máquina capitalista. Uma definição possível, então, surge para o capitalismo. Conforme sustentavam Deleuze e Guattari (2010, p. 204, grifos do autor),

Se o capitalismo é a verdade universal, ele o é no sentido em que é o *negativo* de todas as formações sociais: ele é a coisa, o inominável, a descodificação generalizada dos fluxos que permite compreender *a contrário* o segredo de todas essas formações; antes codificar os fluxos, ou até mesmo sobrecodificá-los, do que deixar que algo escape à codificação.

Depreendem-se três considerações, no mínimo, a partir do substrato apresentado. Em primeiro lugar, considera-se que o que condiciona o capitalismo como verdade universal é o fato de ele operar uma negatividade nas formações sociais. Isso implica dizer que as formações sociais, desde as suas mais incipientes singularidades ou

tentativas para se consolidarem contra a lógica de mercado, sofrem constantes cortes, os quais barram as suas autonomias. As formações sociais na sociedade capitalista são controladas *ab ovo*. Toda e qualquer formação social deverá, por conseguinte, resultar no pressuposto de solidificação do próprio sistema capitalista a exigir constantes conformações. A ideia de Guattari (2004) a sustentar que o capitalismo é antiprodução, ideia retomada em conjunto com Deleuze (2010), vai em tal direção. Ou seja, o capitalismo difundido pela máquina de Estado serve para estancar e interditar a emergência de qualquer processo de desarranjo, de contestação e de insurgência capaz de abalar a integridade do sistema.

Assim, pode-se compreender por sistema capitalista, em segundo lugar, as estratégias organizadas e sincrônicas por intermédio das mais distintas máquinas cujo objetivo precípua é o de codificar e sobre-codificar os modos de ser. Codificar significa engendrar um signo transmissível de valor, uma axiomática inscrita nos componentes subjetivos: o que é pensar, o que é sentir, o que é escrever, o que é ter sucesso, o que é ser normal? Codifica-se quando se cria um território cristalizado, uma circunscrição existencial a mumificar um objeto ou uma pessoa. Cada código é um fluxo de onde se extrai sentido, que permite visibilidade e opera o jogo da verdade do reconhecimento. A máquina capitalista codifica quando anuncia quem é o trabalhador produtivo, assim como a máquina universitária replicará o código do produtivismo capitalista ao figurar os condicionantes sociais capazes de balizar quem é o pesquisador produtivo.

Mas enquanto a máquina capitalista codifica, ao mesmo tempo, ela sobre-codifica. A sobre-codificação é a autorreplacação do código como decalque generalizado nas formações sociais, espécie de reterritorialização do código ou apenas um modo de absolutizá-lo. Na sociedade capitalista, por exemplo, o plano subjetivo está sobre-codificado em uma permanente dívida, fruto não apenas derivado das engrenagens do governo pela dívida (LAZZARATO, 2014a), mas de uma dívida da existência: “a dívida devém *dívida da existência*,

dívida da existência dos próprios sujeitos. Vem um tempo em que o credor nada emprestou ainda, ao passo que o devedor não para de pagar, porque pagar é um dever, mas emprestar é uma faculdade” (DELEUZE; GUATTARI, 2014, p. 262, grifos do autor). O indivíduo deve ao próprio corpo que precisa ser aperfeiçoado; ele deve à sua saúde, sempre abaixo do crédito ideal; o indivíduo deve à sua formação escolar a mais-valia inatingível – ele vive em tempos de formação continuada exaustiva; ademais, ele também deverá a si mesmo o acesso constante ao fundo inacessível do seu ser – sujeito psicanalisado, psiquiatrizado, psicapedagogizado, *coacherizado*. Eis o sujeito sobrecodificado, portanto, pela dívida.

Na atualização constante dessa lógica social, entretanto, nem codificação nem sobrecodificação são possíveis sem a descodificação. Assim, quando Deleuze e Guattari mencionaram, como citado anteriormente, que o capitalismo é a coisa, o inominável, a descodificação generalizada dos fluxos que permitem compreender *a contrário* o segredo de todas as formações sociais, o fazem porque o capitalismo foi capaz de compreender os códigos originais de uma formação social e de traduzi-los, à medida que os destruía por completo, conforme a eficiência de suas máquinas. Descodificar, a partir de então, é deterritorializar, tirar do lugar, produzir deslocamentos sociais constantes e irreparáveis: fascismos das imigrações forçadas, aniquilações das microssociedades de autossustentação, fusões empresariais, desflorestamentos mentais, estéticos e ecológicos, escoamento do capital volátil pela monetarização codependente das Bolsas de Valores, dissolução das línguas ancestrais, alucinação de conexões efêmeras pelo ciberespaço e sucessivamente. A avaliação de Berardi (2020, p. 157) é preciosa aqui:

Não podemos acelerar nossos ritmos mentais para além de certos limites físicos, emocionais e culturais. Quando a aceleração do ciberespaço quebra o ritmo do tempo mental e nós já não sabemos mais o que é relevante e o que é irrelevante no ambiente que

nos rodeia, é isto a que chamamos “caos”: a incapacidade de atribuir sentido ao fluxo, o colapso de nossas estruturas de relevância.

Não obstante, nas formas de descodificação não existem certezas para as formações subjetivas, pois cada sujeito é atravessado por derivas caóticas destrutivas, ou melhor, niilistas, uma vez que a descodificação bloqueia a afirmação do campo do desejo singular e fora dos circuitos institucionalizados, desejo pelo qual fosse possível afirmar “todas as formas de vontade de viver, de vontade de criar, de vontade de amar, de vontade de inventar uma outra sociedade, outra percepção do mundo, outros sistemas de valores” (GUATTARI; ROLNIK, 2005, p. 261).

Modelar, entendido como processo de sujeição social e de servidão maquínica, é a operação extraída da dissolução dos códigos sociais, estéticos, linguísticos e de técnicas arcaicas ou tradicionais, mas também dissolução de valores políticos anticapitalistas e do extermínio de coletivos capazes de afirmar o campo do desejo. Os processos de modelagem descodificam o tempo todo os territórios existenciais que tentam apostar, seja por intermédio da afirmação de uma subjetividade ativa e singular, individual ou coletivamente, em experiências sociopolíticas deslocadas ou contrárias ao assujeitamento social. Encontra-se aí o sentido do diagnóstico de Deleuze e Guattari (2010, p. 300), ao afirmarem que o capitalismo é a idade do cinismo. “Esta idade do cinismo é a da acumulação do capital, dado que este implica o tempo, precisamente para a conjunção de todos os fluxos descodificados e desterritorializados”. Significa dizer que os sujeitos são modelados, desde a infância (GUATTARI, 1985a), numa série ininterrupta de iniciação sobrecodificante e descodificante, a confluir suas potencialidades subjetivas para o acúmulo utilitarista e pragmático do capital. Temporalidade, espacialidade e subjetividade são os fluxos visados nas iniciações capitalistas. O cinismo repousa, assim, na consolidação descodificante de qualquer ação ou mobilização contrária ao ordenamento sistemático das funções sociais

capitalistas. Em tal situação, os sujeitos creem ser livres para escolher, quando, na verdade, são teleguiados o tempo todo pelos fluxos de descodificação de seus desejos. O cinismo é o arranjo da autoaceitação do sujeito na tarefa de reproduzir os assujeitamentos sociais do capitalismo. A precisa ponderação de Lazzarato (2014b, p. 18) ajuda a esclarecer tal aspecto:

O capitalismo se trai num cinismo duplo: o cinismo “humanista” de atribuir a nós uma individualidade de papéis preestabelecidos (trabalhador, consumidor, desempregado, homem/mulher, artista etc.) nos quais os indivíduos são necessariamente alienados; e o cinismo “desumanizante” de nos incluir num agenciamento que não faz mais distinção entre humano e não humano, sujeito e objeto ou palavras e coisas.

A produção social desse duplo cinismo, todavia, está condicionada às longas estratégias das máquinas de produção de modelagem social. A idade do cinismo também é a idade do pleno funcionamento sincrônico de tais máquinas. Por intermédio delas, revogam-se as marcações autóctones e particulares dos processos de singularização, pois toda iniciação ao sistema capitalista haverá de autorreferenciar o próprio sistema. É assim que “tudo o que é do domínio da ruptura, da surpresa e da angústia, mas também do desejo, da vontade de amar e de criar, deve se encaixar de algum jeito nos registros de referências dominantes” (GUATTARI; ROLNIK, 2005, p. 52). Por conseguinte, as máquinas de modelização devem operar no âmbito universal, concatenando as zonas de enquadramento e de referência, sempre operando uma espécie de “arranjo que tenta prever tudo o que possa ser da natureza de uma dissidência do pensamento e do desejo” (GUATTARI; ROLNIK, 2005, p. 52).

As modelizações sociais estão à serviço da idade do cinismo. Destarte, a própria axiomática capitalista funda-se no jogo de *inputs* e de *outputs* de referentes de valores, carregados por formas e por

conteúdos transmitidos por uma combinação de signos dirigidos para a produção da subjetividade predeterminada, ou seja, condicionada aos movimentos descodificadores dos processos de singularização. Para tanto, conforme sustenta Guattari (2011, 2015), há uma pluralidade de semióticas dominantes, entendendo por semiótica o fluxo manifesto de qualquer signo sob o qual há uma pressuposição recíproca de expressão-conteúdo.

Assim, as semióticas econômicas valem-se da conjugação de signos que expressam os seus instrumentos monetários, financeiros, contábeis; as semióticas jurídicas formalizam os modos pelos quais passam a valer expressão e conteúdo de títulos de propriedades, de legislação, de regulamentos diversos; as semióticas técnico-científicas conjugam as formas de como os conteúdos dos programas científicos são validados, bem como as pesquisas e os estudos; as semióticas de subjetivação, por sua vez, além de coincidir com as anteriores, operam os aferentes (*inputs*) e os eferentes (*outputs*) de como a relação dos sujeitos com as imagens, a comunicação midiática, a arquitetura, o urbanismo e os equipamentos coletivos os iniciam nos valores capitalistas, produzindo um tipo determinado de sensibilidade e de sociabilidade.

Um bom exemplo de como a semiótica subjetiva inicia os sujeitos, desde a infância, nos fluxos semióticos de modelização é encontrado em uma extensa, todavia, valiosa argumentação de Guattari (1985, p. 51):

Como evitar que as crianças se prendam às semióticas dominantes ao ponto de perder muito cedo toda e qualquer verdadeira liberdade de expressão? Sua modelagem pelo mundo adulto parece efetuar-se, de fato, em fases cada vez mais precoces e de seu desenvolvimento, especialmente por meio da televisão e dos jogos educativos. [...] Trata-se pois de uma iniciação ao sistema de representação e aos valores do capitalismo que não mais põe em jogo somente pessoas, mas que passa cada vez mais pelos meios

audiovisuais que modelam as crianças aos códigos perceptivos, aos códigos de linguagem, aos modos de relações interpessoais, à autoridade, à hierarquia, a toda a tecnologia capitalista das relações sociais dominantes<sup>67</sup>.

Isso posto, pode-se argumentar que a dimensão estética presente na sociedade capitalista é um intensificador do amplo conjunto de semióticas nela presente. A modelagem subjetiva ecoa os acordos personificados na economia das imagens, dos sons e da comunicação massiva, valendo-se de uma miríade de máquinas técnicas, sociais e abstratas, todas elas conexões da máquina capitalista, a fim de garantir a estetização da existência cuja descodificação é produzida, organizada, conectada, distribuída, consumida e avaliada conforme um valor estético estereotipado. A estética contemporânea, nesse registro, possui uma homogeneidade imanente às estratégias de dominação do capital: o cultivo do consenso inclusive nos modos de expressão, de sentir, de se sensibilizar, de afetar e de ser afetado – no sentido dos afetos.

Dois fluxos derivam de tal conjuntura. Há um fluxo da homogeneidade da estética capitalista que é o plano de sua emergência, isto é, os seus afetos homogêneos produzidos pela máquina capitalista a fim de a tudo dar referência, ponto de partida idealizado, marco zero das

---

67 Faz-se notar que o texto de Guattari é, originalmente, de 1977. É interessante, contudo, ver a potência atual de suas considerações quando vivemos na época das “mídias desinibidoras”, no diagnóstico de Sloterdijk (2012). As mídias desinibidoras estão voltadas à liberalização dos impulsos domesticadores em favor de uma bestialização, ou seja, de uma banalização de forças violentas, intolerantes e aniquiladoras de um “estar-à-escuta-do-que-se-passa-ao-redor” (SLOTERDIJK, 2012, p. 28). O contexto político brasileiro, desde 2016, vem testemunhando o recrudescimento das mídias desinibidoras, instituindo violências físicas, simbólicas e imaginárias como normalização do homofobismo, do racismo, da xenofobia etc. Com relação a uma atualização da problematização da cultura de modelagem social por imagens, ver Carvalho e Leite (2017).

iniciações otimizadas pela mais-valia dos ordenamentos, dos consensos, espécie de maciço intransponível de onde sempre se parte. O aferente da homogeneidade estética é o mesmo de uma subjetividade capitalista:

A subjetividade capitalista, tal como é engendrada por operadores de qualquer natureza ou tamanho, está manufaturada de modo a premunir a existência contra toda intrusão de acontecimentos suscetíveis de atrapalhar e perturbar a opinião. Para esse tipo de subjetividade, toda singularidade deveria ou ser evitada, ou passar pelo crivo de aparelhos e quadros de referência especializados. (GUATTARI, 2015, p. 33-34).

Porém há também os eferentes estéticos das semióticas capitalistas, ou seja, há o fluxo de chegada que nunca é um ponto final senão apenas transição para outra transição, consumo do consumo de imagens, por exemplo, pois tal chegada já insinua a próxima descodificação. Não apenas a obsolescência encontra aí o seu paroxismo, já que o sujeito social também se vê lançado em um buraco negro que a tudo draga. Para tal sujeito, nenhuma de suas competências, nenhum de seus domínios técnicos, de sua visão de mundo consolidada por uma tradição ou instituição, nenhum patamar de sua educação formal e de seu compromisso em inserir-se no mercado de consumo dar-lhe-ão garantias de realização. Cada sujeito vagueia de uma descodificação a outra, modelando-o para a aceitação da experiência do estar-perdido-desde-si-mesmo.

A estética capitalista, portanto, possui uma dupla força em sua homogeneidade. Desde onde se parte até aonde se conduz, o seu pressuposto é sempre o da modelagem. Uma série completa de produção das modalidades de percepção, de atenção, de sensação, de visão da “realidade”, de pensamento e de afetação é devedora de um intensificador estético cujos estofo e realização são o da servidão maquínica. E é a partir de tal conjuntura que a estética capitalista deve ser questionada, já que, como bem explica Lazzarato (2014b, p. 32, grifos do autor),

A servidão maquínica ativa forças *pré-pessoais*, *pré-cognitivas* e *pré-verbais* (percepção, sentido, afetos, desejo) tanto quanto forças *suprapessoais* (máquinas, linguísticas, sociais, midiáticas, sistemas econômicos, etc.), as quais, indo além do sujeito e das relações individuadas (intersubjetividade), multiplica ‘os possíveis’.

## ESTÉTICA ESQUIZOPOLÍTICA: O LUGAR DA INVENÇÃO DE SI MESMO NA MICRORREVOLUÇÃO DO DESEJO

Uma vez que o capitalismo agencia vários operadores semióticos, não se pode esperar dele máquinas de produção estética que não façam cumprir as funcionalidades e as aplicações de modelagens subjetivas ao longo do tecido social. Se a experiência estética, de modo mais direto ou indireto, é componente indispensável à formação da sensibilidade humana, um intensificador de suas percepções sem as quais não se transita nem se constitui subjetivamente no tempo e no espaço, a estética capitalista busca reduzir e localizar sensibilidades e percepções nas linhas de controle de seus empreendimentos modelares.

Há uma ação política em tal conjuntura, pois sentir e perceber são funções atinentes e próprias da ação humana. A máquina capitalista, assim, engendra todo tipo de controle sobre os componentes semióticos, pois sentir e perceber livremente seria uma constante ameaça às suas injeções de representação estética a inocular, se o oxímoro permitir, uma sensibilidade que dessensibiliza, uma percepção que não faz perceber: tudo deve recair no jogo violento da reprodução. Tanto é que os termos de Guattari (1985b, p. 202) não deixam margem às dúvidas:

A ordem capitalista pretende impor aos indivíduos que vivam unicamente num sistema de troca, uma traduzibilidade geral de todos os valores para além dos quais tudo é feito, de modo que o menor de seus desejos seja sentido como associal, perigoso, culpado.

O que se precisa ter em mente é que a dimensão estética da subjetividade no capitalismo é produzida como um produto qualquer. A linguagem codificada MP3, aplicada à música, não é apenas uma codificação perceptual, um método técnico-científico capaz de utilizar e de manipular as frequências sonoras que são captadas pelo ouvido humano, reduzindo ruídos desnecessários, a fim de compactar um arquivo musical. Tal código descodificou um modo histórico-social inteiro de como se ouvia música e com ela se relacionava socialmente. Por sua vez, produziu-se outro tipo de relação subjetiva com a música: comportamentos de audição doravante prefigurados no solipsismo, numa espécie de reducionismo egoísta, no lugar da partilha social, por exemplo, presente no convívio coletivo com a música, tal como era na ópera, no teatro, nos espetáculos. Mas também aí encontra-se a descodificação desterritorializante do sujeito ouvinte, que leva consigo, deslizando-se na invisibilidade social, a própria música; música igualmente desterritorializada, captada *on cloud*, trafegada no não lugar, este ciberespaço como virtualidade impreenchível.

Como se vê, no exemplo apresentado, há um modo de se produzir um sujeito “ouvinte” da música. Tal produção politiza a sua percepção e a sua sensibilidade, claro está, orquestrada com a máquina técnica, a máquina abstrata do código musical, mas também a máquina social de isolamento do sujeito. Com relação a esse último aspecto, é curioso notar como a dissolução dos engajamentos políticos ousados, das forças utópicas presentes no final do século XIX e no início do século XX<sup>68</sup>, algo tão característico da contem-

---

68 Esta passagem é inspirada no diagnóstico de Lazzarato (2011, p. 28) acerca do governo das desigualdades pelo governo das condutas, inspirado na analítica foucaultiana: “O governo das condutas é um conjunto de técnicas cujo objetivo é a neutralização e a despolitização da ‘política revolucionária’ construída entre o final do século XIX e o começo do século XX, política que soube inverter essas desigualdades em um combate ‘até a morte’ entre ‘os operários’ e os ‘capitalistas’”.

poraneidade, ou melhor, da idade do cinismo, faz-se coincidir com a cultura *headphone*. Coincidência aparente, pois há um encontro de fluxos de modelização subjetiva que é, a bem da verdade, forjado, tramado, maquinado, distribuído, consumido igualmente ao longo de toda variação da cadeia produtiva de homogeneização das competências semióticas dos sujeitos. A estética capitalista, com efeito, não tolera circuitos de sensibilização fora das univocidades de expressão de suas máquinas, fora dos seus rituais de iniciação à modelagem sensível e perceptiva. É por intermédio de suas conexões conjuntivas – um certo “então tem de ser assim” – que as semióticas capitalistas paralisam os fluxos estéticos que seriam “capazes de alucinar a história, de delirar as raças, de inflamar os continentes” (DELEUZE; GUATARRI, 2010, p. 144). Reconhecer e ser reconhecido nos mesmos componentes semióticos, eis a estratégia. “Aceite – e você é são – / Objete – é perigoso – / E merece uma Algema –”, na precisa formulação poética de Emily Dickinson (2008, p. 63).

Sem embargo, é em defesa de uma estética do risco, quer dizer, em defesa de experiências do sentir e do perceber fora do arrimo do sistema de redundâncias dominantes que a recusa de todo o sistema de modelização semiótica deve operar. Arriscar-se, com efeito, implica a criação de estratégias não apenas contestatórias da máquina capitalista, entretanto, envolve o desmanche de suas engrenagens, de suas conexões; implica um corte no fluxo de suas verdades e na sabotagem de sua energética, mantida pelos mecanismos de sujeição social e de servidão maquinica. No risco ainda está a ousadia, a coragem virtuosa da confrontação e a astúcia criativa contra as algemas de subjetivação. Para tanto, se é compelido a inventar tudo, a criar, a assumir perigos, a arriscar-se, a produzir a estética contramodelar. Eis o lugar da estética esquizopolítica.

Compreende-se por estética esquizopolítica toda e qualquer experiência do sentir e do perceber que, afirmando um território existencial da sensibilidade e da percepção para além das consistências semióticas da máquina capitalista, coloca toda homogeneização

estética em cheque. Na estética esquizopolítica, a subjetividade emerge provocando cisões, rupturas, descontinuidades nas estratégias de modelização dos gostos, das expressões, dos sentires, dos prazeres, dos gestos, dos comportamentos, das fluidez das réplicas exatas, das reconciliações dos consensos, das convenções aportadas nos mesmos conteúdos. A estética esquizopolítica é anúncio, ação e afirmação do desejo cindido (*schizê*) e que faz cindir. Na proposta de Guattari (2004, p. 238), os sujeitos da estética esquizopolítica são capazes de maquinar e de se fazerem máquinas com a “ruptura potencial de cadeias significantes ‘capazes de tudo’”; eles também podem, inclusive, “liberar a energia ligada nos violentos, nos loucos e em outros possessos, que farão estragos nos jardins organizados da consciência e da ordem social”.

Porém, a questão de fundo a tocar a dimensão estética da existência esquizo diz respeito à sua correlação com a política, pois são ações humanas que estão em jogo e que são convocadas a se afirmarem por intermédio de outros sentires e de outros perceberes. Na estética esquizopolítica, sob os termos de Lazzarato (2014b, p. 38),

A ação política deve, portanto, ser concebida de maneira nova, pois ela deve operar de imediato contra a sujeição e a servidão, recusando a injunção que esta promove para que ocupemos certos lugares e papéis na distribuição social do trabalho, ao mesmo tempo que constrói, problematiza e reconfigura o agenciamento maquínico, ou, em outras palavras, cria um mundo de possibilidades.

Se a subjetividade é predeterminada na máquina capitalista, a estética esquizopolítica contraflui aos seus predeterminismos. Não há nem subjetividade nem sujeito predeterminados. A inventividade de tal estética é consoante à inventividade de si mesmo, entendendo por si mesmo o território existencial possível com o qual o campo do desejo pode ser afirmado, o que já faz, por si só, um conector real de

microrrevoluções. A microrrevolução é a circunscrição da intensidade do desejo. A revolução é menor, micro, não porque não importa ou não tenha visibilidade, mas porque tem a potência perfurante capaz de atravessar os muros da paralisia dos processos de singularização e dos mesmos significantes a perpetrar os arranjos sociais desde a homogeneidade estética.

Contra a dissipação da força revolucionária do desejo, a máquina capitalista catalisa toda tentativa de eliminar, como mencionavam Guattari e Rolnik (2005, p. 52), “tudo que surpreende, ainda que levemente”. A microrrevolução, assim, engendra no lugar do enquadramento, da referenciação semiótica modelar, do viver possível pré-estruturado, um outro tipo de inominável: uma vida de intensa capacidade de afirmar a invenção do desejo como outra forma de viver, em todos os níveis e em todas as esferas dos componentes dos territórios existências. Trata-se, por conseguinte, de milhares de possibilidades de microrrevoluções do desejo, um esquizofrenizar no sistema e um esquizofrenizar o sistema. Não é à toa que no volume primeiro de *Capitalismo e Esquizofrenia, O Anti-Édipo*, encontramos a ideia de que esquizofrenizar é “reencontrar em toda parte a força das produções desejantes” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 75). Tais forças são temidas por toda sociedade acomodada às modelizações institucionais de seus componentes subjetivos, pois o desejo *per se* já é revolucionário, “só por querer aquilo que quer” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 159). A invenção de si é coextensiva ao desejo, porque ele não para de “reinjetar a singularidade, o imprevisível, e até o não-sentido” (GUATTARI, 2004, p. 263).

Como se vê, em cada possibilidade de manifestação da estética esquizopolítica ocorre a emersão de um ponto de inflexão aos consensos, aos valores estéticos equivalentes nos dispositivos técnico-semióticos, programados para inocular paralisia e apatia, ou, ainda, para decalcar na subjetividade os códigos aceitáveis pela filiação social dominante acerca do desejo. Não é que não se deseje na sociedade capitalista, deseja-se, e muito, mas senão conforme a

sua programação e maquinaria de desejo. E é aqui que o esquizofrenizar faz sentido como o sair da subjetividade predeterminada, produzindo para si mesmo outro território existencial, outra estética da existência. Trata-se de assumir um corte fluxoesquizo, pois no sentido que o texto aqui assume, “a esquizofrenia não é a identidade do capitalismo, mas, ao contrário, sua diferença, seu desvio e sua morte” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 327).

É para desordenar o teatro da representação estética que a invenção de si mesmo é compelida a assumir a experiência da estética esquizopolítica. A esquizopolítica implica toda e qualquer possibilidade de fuga dos modelos, dado que a afirmação do desejo é metamodelar. Sendo assim, o sujeito na estética esquizopolítica encontra-se sempre no picadeiro do imprevisto, na orla da inventividade, na franja delirante do que está além dos simulacros e das padronizações.

Sob o umbral da longa duração da razão na história ocidental, seus indivíduos foram compelidos a registrar, entre o jogo das causas e dos efeitos, a linearidade explicativa não apenas da *res naturae*, mas de um conjunto complexo de atividades com as quais o seu incansável *homo rationalis* pudesse fazer a arqueologia de suas certezas. Ora, a sociedade capitalista contemporânea não se consolidaria sem a equação de múltiplas certezas apropriadas como verdades indecomponíveis, até se tornar um sistema de significação dominante. Seu ponto culminante se dá no arranjo de todo *esteticídio* contrário à afirmação possível da esquizopolítica. Para tanto, do ponto de vista racional, basta-se perguntar: mas como? Quais os caminhos e as formas de uma invenção de si mesmo? Como conciliar microrrevoluções com o trabalho, com a ordem das coisas? Armadilhas próprias dos fetiches da razão conectados a imanência das causas e dos efeitos da máquina capitalista. E de armadilha em armadilha, “aceitamos tudo isso porque partimos do pressuposto de que esta é ‘a’ ordem do mundo, ordem que não pode ser tocada sem que se comprometa a própria ideia de vida social organizada” (GUATTARI; ROLNIK, 2005, p. 51).

A proposta de uma estética esquizopolítica vai ao encontro do que Guattari (2016) denominou de dobras autopoieticas. Sobre as camadas estruturantes do jogo social preordenado; sobre os serialismos semióticos a prefigurar a experiência estética de homogeneização dos sentidos, dos sentimentos, dos afetos, das percepções; sobre o maciço da máquina capitalista dos arranjos de como se “fabrica a relação com a produção, com a natureza, com os fatos, com o movimento, com o corpo, com a alimentação, com o presente, com o passado e com o futuro – em suma [com] a relação do homem com o mundo e consigo mesmo” (GUATTARI; ROLNIK, 2005, p. 51); sobre tudo isso, é preciso fazer a dobra do delírio, e ainda a dobra do desejo: sem protocolo, sem definições nem significados preconcebidos. A dobra autopoietica é a invenção da invenção de si mesmo, lugar pleno de uma estética esquizopolítica, pois sabe-se vagar de microrrevolução em microrrevolução.

Se sob a cultura capitalista as experiências estéticas são frutos reduzidos da consumação obrigatória das máquinas produtoras de dispositivos técnicos e semióticos, replicantes de simulacros, a estética esquizopolítica é uma experiência ao mesmo tempo aberta e potente, que visa a produzir zonas de colapso na homogeneidade estética, sempre a serviço da sujeição semiótica capitalista. Se é demasiada a pretensão de fazer dobrar todo esse sistema, no mínimo, com as dobras autopoieticas, alguma coisa é possível de ser produzida em favor de outra percepção e de outro sentir, sem perder de vista que “para mudar de percepção e de maneira de sentir, é preciso mudar a maneira de agir, em última instância, quer dizer, mudar a maneira de viver” (LAZZARATO, 2014a, p. 206).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS: ACELERAR A ESTÉTICA ESQUIZOPOLÍTICA

Após a trajetória desenvolvida ao longo deste texto, pode-se ponderar que na máquina capitalista as sínteses político-culturais das estetizações da existência surgem sob uma homogeneidade produtiva. As

experiências subjetivas que são daí extraídas fazem o jogo duplo dos *inputs* e dos *outputs* semióticos de modelagem de suas potências perceptivas e sensitivas. A máquina capitalista descodifica percepção e sensação singulares pelo fato de deslocar toda e qualquer capacidade subjetiva de poder sentir, perceber, gostar, afetar e ser afetado de modo inventivo, idiossincrático e único, lançando os sujeitos em conexões predeterminadas de suas máquinas técnico-semióticas. A estética capitalista, portanto, é uma usinagem de subjetividade tanto de sujeição social quanto de servidão maquinica.

A proposta da estética esquizopolítica é uma aposta na inflexão do curso da trajetória operativa da máquina capitalista. Por seu intermédio, as experiências de subjetividades podem alçar direção e propósito diferentes em seu terreno existencial, já que partem da afirmação da produção do desejo para operar dobras autopoieticas onde a máquina capitalista pretende tudo alisar, ou seja, homogeneizar, serializar, padronizar, impedir dobras contestatórias como outro modo de existir, de sentir, de perceber, de inventar a si mesmo fora dos limites da vulgaridade estética.

Em *A filosofia é essencial à existência humana*, Guattari (2002, p. 20-21) faz um cortante diagnóstico que, certamente à luz das condições sócio-históricas da contemporaneidade, apenas se aprofunda:

Os indivíduos e as coletividades humanas estão engajados em um curso tal de desastre, em uma perda de toda capacidade de se afirmar em territórios existenciais, que é a partir de um movimento de fuga, de retomada de si mesmo, de fazer outro processo, que se pode encontrar algo que não seja uma identidade, que não seja a adequação aos universais que, ao longo de nossas trajetórias, de nossos movimentos, acabamos por cair e sermos apanhados.

A invenção de si mesmo é o fluxo próprio da esquizopolítica, justamente porque ela pode abrir sendas de fuga e de afirmação de territórios existenciais ainda não descodificados pela máquina capitalista.

Mas os desastres das armadilhas das identidades e dos universais estão postos e, por outro lado, precisam ser cada vez mais denunciados e desarmados. Inventar a si mesmo, nesse horizonte, “exatamente como o artista cria, produz um mundo que lhe é específico” (GUATTARI, 2002, p. 21), implica colocar em ação a fúria dos sentidos, na expressão de Bataille (2003), contra a fúria da homogeneidade modelar subjetiva.

É por polivocidades e heterogêneses estéticas que a esquizopolítica luta. Acelerar tais processos é singularizar-se cada vez mais, quer dizer, implodir qualquer hierarquia ontológica interposta entre nós, para acessar a singularidade dos desvios, das diferenças, das pretensas estranhezas, do que se escapa ao jogo redutor das palavras e de suas definições. Por conseguinte, eis o sentido da luta: há toda uma invenção de si a ser produzida contra as intolerâncias e a legião de fascismos que grassam atualmente. A afirmação dos processos de singularização, assim, é, minimante, uma bomba de efeito moral destinada a tudo que julga pela aparência negociável, pelo comportamento reduplicado, pelas opções sexuais biunivocizantes – como se o prazer tivesse gênero –, pelo poder aquisitivo alienante, pelas consonâncias dos gostos, pelos moldes do “papel ilógico do rosto, que nos torna suscetíveis de ser tocados como cão sarnentos só por causa de alguns milímetros de saliência desnecessária” (ABE, 2015, p. 63).

Que não existam planos traçados e estratégias consolidadas, para tanto, é próprio da inventividade da estética esquizopolítica. Apesar disso, e justamente por deflagrar novas experiências com o sentir e com o perceber, dimensões próprias da ação humana, a proposta situa os seus sujeitos em

[...] implicações ético-políticas porque quem fala em criação, fala em responsabilidade da instância criadora em relação à coisa criada, em inflexão de estado de coisas, em bifurcação para além de esquemas pré-estabelecidos e aqui, mais uma vez, em consideração do destino da alteridade de suas modalidades extremas. (GUATTARI, 2000, p. 136).

## REFERÊNCIAS

- ABE, K. **O rosto de um outro**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- BATAILLE, G. **História do olho**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- BENJAMIN, W. **O capitalismo como religião**. São Paulo: Boitempo, 2019.
- BERARDI, F. **Asfixia**: capitalismo financeiro e a insurreição da linguagem. São Paulo: UBU, 2020.
- BOLTANSKI, L.; CHIAPELLO, È. **O novo espírito do capitalismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- CARVALHO, A. F. de; LEITE, C. D. Heterogênesse criativa: o que podem as imagens nas didáticas contemporâneas?. **Educação e Filosofia**, Uberlândia, v. 31, n. 61, p. 1-16, 2017.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O anti-édipo**: capitalismo e esquizofrenia 1. São Paulo: Editora 34, 2010.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mille Plateaux**: capitalisme et schizophrénie, tome 2. Paris: Les Éditions des Minuit, 1980.
- DICKINSON, E. **Não sou ninguém**: poemas. Campinas: Editora Unicamp, 2008
- GOETHE, J. W. V. **Os anos de aprendizagem de Wilhelm Meister**. São Paulo: Editora 34, 2009.

GUATTARI, F. As creches e a iniciação. *In*: GUATTARI, F. **Revolução molecular**: pulsações políticas do desejo. Tradução de Suely Rolnik. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985a, p. 50-55.

GUATTARI, F. **As três ecologias**. 21. ed. Campinas: Papirus, 2015.

GUATTARI, F. **Caosmose**: um novo paradigma estético. São Paulo: Editora 34, 2000.

GUATTARI, F. **Confrontações**. São Paulo: n-1, 2016.

GUATTARI, F. **La philosophie est essentielle à l'existence humaine**. Paris: L'Aube, 2002.

GUATTARI, F. **Lignes de fuite**: pour un autre monde de possibles. La Tours d'Aigues: L'aube, 2011.

GUATTARI, F. O capital como integral das formações de poder. *In*: GUATTARI, F. **Revolução molecular**: pulsações políticas do desejo. Tradução de Suely Rolnik. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985b. p. 191-210.

GUATTARI, F. **Psicanálise e transversalidade**. Aparecida: Ideias e Letras, 2004.

GUATTARI, F.; ROLNIK, S. **Micropolíticas**: cartografias do desejo. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

LAZZARATO, M. **Gouverner par la dette**. Paris: Les Prairies Ordinaires, 2014a.

LAZZARATO, M. **O governo das desigualdades**: crítica da insegurança neoliberal. São Carlos: EDUFSCAR, 2011.

LAZZARATO, M. **Signos, máquinas, subjetividades**. São Paulo: Edições SESC, 2014b.

LUCÁKS, G. Posfácio: Goethe und seine Zeit. *In*: GOETHE, J. W. V. **Os anos de aprendizagem de Wilhelm Meister**. São Paulo: Editora 34, 2009. p. 581-601.

PIKETTY, T. **O capital no século XXI**. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014.

SENNETT, R. **A cultura do novo capitalismo**. Rio de Janeiro/ São Paulo: Record, 2011.

SLOTERDIJK, P. **Regras para o parque humano**: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo. 3. ed. São Paulo: Estação Liberdade, 2012.

STENGERS, I. **No tempo das catástrofes**: resistir à barbárie que se aproxima. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

# *Descolonizando a psicologia: notas para uma Psicologia Preta*

*Lucas Motta Veiga<sup>69</sup>*

## INTRODUÇÃO

É imprescindível ao psicólogo estar atento e sensível ao contemporâneo. É tempo de ampliarmos cada vez mais a concepção de que o que se passa no mundo nos atravessa e produz subjetividade (GUATTARI, 1992). O sofrimento psíquico não é da ordem da intimidade, ele é político. A histeria tal como Freud tratou e a que ainda comparece em nossos consultórios existiria em um mundo em que não houvesse opressão de gênero e das manifestações da sexualidade? Emmy

---

<sup>69</sup> Psicólogo e mestre em Psicologia e Estudos da Subjetividade pela Universidade Federal Fluminense.

Von N., primeira paciente de Freud, pede a ele que fique em silêncio e a escute (BREUER; FREUD, 1995). Pediu a um homem branco no seu lugar de poder/saber médico que parasse com suas técnicas, hipnose e sugestão na época, e a ouvisse. Podemos parafraseá-la e dizer: “respeite meu lugar de fala, encontre seu lugar de escuta”. Desde então, a escuta vem sendo vivida como principal tecnologia terapêutica de diferentes abordagens clínicas. Conseguir ouvir o paciente implica conseguir ouvir o sintoma que o adoce, ouvir o sintoma para ouvir o mundo que o produz. Dar poucos ouvidos ao mundo talvez tenha sido um dos grandes erros da história da psicanálise.

Nietzsche (2012) ouviu e decretou a morte de Deus. Sacou que uma virada num dos eixos de sustentação do mundo tal como ele é estava se dando. E que era preciso seguir afirmando esta morte, trabalhar para que ela seguisse se efetuando. O que os ouvidos sensíveis do contemporâneo podem ouvir? É tempo de decretarmos o fim do colonialismo. Sair da grande noite, operar a descolonização radical de Fanon (MBEMBE, 2017). Como psicólogo, interessa-me sobremaneira a descolonização do inconsciente. Nosso inconsciente é colonial. O sucesso da colonização se baseia na capacidade não apenas de colonizar territórios geográficos, mas na capacidade também de colonizar territórios existenciais, o inconsciente. Racismo, machismo, LGBTfobia são produtos da máquina colonial de produção de subjetividade, produtos que operam um corte na realidade e que dividem o mundo num arranjo que compõe quem exerce violência e quem a sofre. Opressão do branco sobre o negro, do homem sobre a mulher, do cis sobre a/o trans, do hétero sobre o homossexual. Este mundo tal como o conhecemos se funda na violência.

Numa sociedade estruturada na violência, sua reestruturação não pode se dar senão por meio do que Mombaça (2016) chamou de “redistribuição da violência”. Mas, diferente do modo destruidor da violência colonial, a violência anticolonial é uma violência criadora. Em se tratando da questão racial, a redistribuição dessa violência começa com a violência da marca. Você é branco. Nomear o

branco de branco, marcar que o lugar de onde ele fala é o de uma pessoa branca, que os autores que ele lê são brancos, que o pensamento dele é branco. Fazer isso sem subjugar a ele e aos seus um regime de escravidão, fazer isso sem que seus jovens brancos sejam assassinados a cada 23 minutos no Brasil. Apenas marcar: você é branco. A esse respeito, Mignolo (2008, p. 297) afirma que “ao ligar a descolonialidade com a identidade em política, a opção descolonial revela a identidade escondida sob a pretensão de teorias democráticas universais”.

Em se tratando da formação e do exercício da psicologia no Brasil, promover sua descolonização também parte por marcar que a psicologia brasileira é branca (VEIGA, 2018b). Tendo sido colonizados por uma branquitude-patriarcal-europeia, ficou identificado como sendo bom, inteligente ou relevante a criação do colonizador, inclusive e, talvez principalmente, sua produção de conhecimento. Como desdobramento dessa colonização do pensamento, homens-brancos-europeus foram tomados como sabedores das questões filosóficas, existenciais, políticas, econômicas, artísticas e psicológicas de todos os povos. O pensamento colonial é universalista, mas nega que o seja como um ato de resistência sintomático de negação da própria doença.

Os currículos de psicologia nas universidades brasileiras são impregnados de colonialismo, e os autores mais estudados são homens-brancos-europeus. Estes autores, que são importantes na história ocidental da psicologia como ciência, e aqui me refiro à psicologia clínica, construíram conceitos para manejar as subjetividades brancas com foco no sofrimento psíquico. A importação e incorporação direta das conceituações psicológicas e psicanalíticas produzidas na Europa desconSIDERAM a singularidade da marca, dos processos de subjetivação não brancos e impõem uma nosologia à imagem e semelhança da subjetividade do colonizador. A esse respeito, diz-nos Abdias Nascimento:

Como poderiam as ciências humanas, históricas - etnologia, economia, história, antropologia, sociologia, psicologia e outras - nascidas, cultivadas e definidas para povos e contextos

socioeconômicos diferentes, prestarem útil e eficaz colaboração ao conhecimento do negro, à sua realidade existencial, aos seus problemas, aspirações e projetos? Seria a ciência social elaborada na Europa e nos Estados Unidos tão universal em sua aplicação? (NASCIMENTO, 2009, p. 206).

Ao limitar-se às conceituações brancas e europeias sobre saúde mental e sofrimento psíquico, a psicologia brasileira deixa de contemplar e tratar adequadamente 54% da população do país, composta por negros e negras. A subjetividade negra é ignorada na maioria das graduações em psicologia, e um dos efeitos diretos disso são pacientes negros serem vítimas de racismo pelos profissionais que deveriam acolhê-los e, ao mesmo tempo, sentirem que não estão sendo compreendidos em suas questões nem escutados como pertencentes a um povo que, durante mais de 300 anos, foi escravizado e que só há 130 anos foi liberto.

Diversos intelectuais negros e negras dedicaram-se à produção de conhecimento sobre os efeitos do racismo nas subjetividades negras. Já na década de 1930, a psicanalista Virgínia Bicudo realizou uma vasta pesquisa com negros em São Paulo, que resultou na sua dissertação de mestrado “Atitudes raciais de negros e mulatos em São Paulo”. O psiquiatra martinicano Frantz Fanon, em seu trabalho clínico e acadêmico, escreveu, nos anos 1940, o livro *Pele negra, máscaras brancas*, referência nos estudos da saúde mental da população negra. Nos anos 1960/1970, no trabalho de psicólogos negros como Wade Nobles e Naim Akbar surge, nos Estados Unidos, a *Black Psychology* como sendo a construção de teorias e práticas em psicologia clínica tendo como referência as subjetividades negras e a ancestralidade africana. Nos anos 1980, a psicóloga e psicanalista brasileira Neusa Santos Souza escreveu o livro *Tornar-se negro*, em que fez uma releitura de conceitos fundamentais da psicanálise a partir da experiência negra. Não há espaço aqui para o levantamento de todas as publicações sobre saúde mental negra ao longo da história; elegemos essas por se tratar de publicações de autores e autoras pioneiros nesse tema.

## A SAÚDE MENTAL DE VIDAS NEGRAS IMPORTA

A subjugação dos africanos à condição de escravos produziu efeitos devastadores em suas subjetividades. Para além das mortes nos porões dos navios, nas rebeliões, nos castigos perpetrados pelos colonizadores, muitos africanos em condição de escravidão atentaram contra a própria vida. A retirada forçada de sua terra, de sua comunidade, de sua língua, de seus laços afetivos e a subsequente diáspora pelo mundo na condição de escravos tiveram efeitos de desterro e de perda de referências tão acentuados, que a própria identidade e consciência corporal entram num processo de desintegração. Resgatar a cultura africana por meio do canto, da dança e da espiritualidade foi fundamental na preservação da saúde mental dos africanos. As fugas e construções de quilombos garantiram o restabelecimento do senso de identidade e de coletividade, permitindo que, por piores que fossem as condições de vida, muitos sobrevivessem e inscrevessem em terras brasileiras as heranças culturais da África.

Como descendentes de africanos nascidos pós-abolição, e ainda que não tenhamos vivido os horrores da escravidão do modo como nossos ancestrais viveram, trazemos as marcas desse período. Para além disso, estamos inseridos num país que implementou e que perpetua com múltiplos dispositivos uma política de embranquecimento da população. Política esta que se inaugura com a abertura do país para a entrada de imigrantes europeus no fim do século 19 a fim de substituir a mão de obra escrava e que se desdobra até os dias de hoje, onde, a cada 23 minutos, um jovem negro é assassinado; em que a expectativa de vida dos negros é de seis anos a menos que a dos brancos; em que 75% da população mais pobre é negra; em que a renda per capita de famílias negras é 200% menor que a renda de famílias brancas; em que, apesar de ser mais de 54% da população nacional, negros são minoria no Congresso, na Academia, na televisão e em todos os espaços de poder da sociedade (CARNEIRO, 2011).

Vivemos num país antinegro, e isto tem efeitos nocivos sobre as subjetividades negras. O termo subjetividade, aqui, refere-se à produção de modos de ser, estar, sentir e perceber o mundo (VEIGA, 2015). São inúmeros os vetores que se atravessam na constituição das subjetividades; e o racismo é um desses vetores que, nas subjetividades negras, é o catalisador dos demais, a partir do qual toda uma configuração existencial é montada. Neusa Santos Souza (1983, p. 6) fala do efeito do racismo na relação do negro com o próprio corpo:

A partir do momento em que o negro toma consciência do racismo, seu psiquismo é marcado com o selo da perseguição pelo corpo-próprio. Daí por diante, o sujeito vai controlar, observar, vigiar este corpo que se opõe à construção da identidade branca que ele foi coagido a desejar. A amargura, desespero ou revolta resultantes da diferença em relação ao branco vão traduzir-se em ódio ao corpo negro.

De acordo com a psicanalista, o branco como ideal e como marca do desejo faz com que o negro se engaje em formas de se aproximar desse ideal branco, aproximação que tem como objetivo e como efeito apagar os signos corporais do corpo negro, afilar seus traços como alisar ou raspar os cabelos e, no limite, desejar o apagamento total do corpo negro, sua própria extinção. Veremos mais adiante os efeitos do racismo nos corpos-subjetividades negros.

A saída forçada da África e a vida num país antinegro são elementos que se entrecruzam na produção da subjetividade negra. Chamo de “efeito diáspora” a sensação de não se sentir pertencente ao ambiente onde se vive, a dificuldade de ser genuinamente acolhido e incluído nas dinâmicas sociais numa posição equânime com os demais membros da sociedade, e não numa posição de subalternidade.

A experiência da negritude é marcada pelo desprezo e pelo ódio que a branquitude projetou sobre as vidas negras desde a escravidão até os dias de hoje. Ódio que, introjetado nas subjetividades negras,

resulta num doloroso processo de auto-ódio. Essa engrenagem subjetiva de introjetar o afeto do outro como sendo seu é muito semelhante ao que se dá com uma vítima de abuso ou outra violência. A vítima, por vezes, sente-se culpada pelo ocorrido quando o afeto de culpa deveria ficar com o abusador. Culpa e auto-ódio atravessam a dolorosa experiência de elaboração do trauma de uma violência. Os abusos do racismo sobre os corpos e as subjetividades negras têm como um de seus efeitos a culpa pela condição socioeconômica precária em que a maior parte da população negra se encontra; e o auto-ódio por toda a raça negra e por si mesmo por sentir-se falho, menor, sem qualidades diante dos privilégios da branquitude.

Uma direção de tratamento para a cura desses afetos que corroem a subjetividade negra está em devolver para a branquitude, ou seja, para o abusador, a responsabilidade pela violência do racismo. O movimento de deslocamento da posição de auto-ódio para a posição de empoderamento passa pela experimentação do afeto de raiva como sendo o trilha pelo qual o que ficou represado e introjetado na subjetividade negra culpando-a pela condição em que se encontra e fazendo-a se sentir inferior possa escoar por toda a malha subjetiva do tecido social. A subjetividade negra, liberta do auto-ódio, ganha espaço para a construção de outras relações consigo, com os demais negros, com a branquitude; a sensação permanente de não se sentir em casa, em vez de ser paralisante, se torna motor para a criação de modos singulares de existência diaspórica e matéria-prima para a produção artística, cultural, intelectual e política.

Como tratar dos efeitos do racismo na subjetividade negra numa relação terapêutica em que a marca do terapeuta, ser branco, é o que legitima as violências ao ser preto do paciente? Como acessar o auto-ódio para dele poder sair e não acessá-lo e dele continuar padecendo? Os psicólogos brancos suportariam a redistribuição da violência racial no *setting*? Quando a transferência negativa é, na verdade, violência criadora, o psicólogo branco sabe manejar? Questões fundamentais para promovermos a descolonização da psicologia e da prática clínica,

posto que descolonizar não é apenas incluir na bibliografia as epistemologias até então silenciadas, mas colocar em questão o próprio lugar do psicólogo, situar suas marcas, seu lugar de fala, porque é desse lugar que ele exerce a escuta. Há uma dimensão da subjetividade negra que só outro negro consegue acolher. Um negro, diz Molefi Asante (2009, p. 102), “é uma pessoa que participou dos quinhentos anos de resistência à dominação europeia”. Devido aos efeitos dos privilégios de se ter uma pele branca na subjetividade dos psicólogos brancos, a problemática do sofrimento racial, que maltrata as subjetividades negras, não é compreendida ou escutada com todas as suas implicações. “A alma do branco está corrompida”, alerta-nos Fanon (2008, p. 118).

No filme *Praça Paris* (2018), de Lucia Murat, isso é ilustrado por meio da relação da terapeuta branca Camila com a paciente negra Glória. Camila não entende o caso de Glória. Sua escuta está tão embranquecida, que sua empatia é dirigida às pessoas brancas que aparecem no discurso de Glória. Incapaz de sintonizar com o sofrimento de uma mulher negra da favela, a psicóloga branca e, ironicamente, portuguesa incomoda-se com a forma de Glória estar no mundo sem compreender que aquela forma era efeito do racismo e que era exatamente essa forma de ser que, na relação terapêutica, ela precisaria mais do que acolher, suportar. Brancos, em geral, não suportam. Não sabendo lidar com o caso de Glória, Camila abandona-a, rejeita-a, reproduzindo em Glória aquilo que ela mais teme, aderindo totalmente ao sintoma da paciente a ponto de a experiência terapêutica de Glória se tornar mais uma das experiências traumáticas em série. Mas a direção cinematográfica faz com que Glória seja a antagonista, e não Camila. Quando, diante do abandono da terapeuta, Glória procura seu endereço e vai até sua casa pedir que Camila não pare de atendê-la, a trilha sonora escolhida é a de um *thriller*; e quando Camila expulsa Glória de sua casa, a câmera foca em Camila, que corre para pegar um ansiolítico e um copo d’água. Não sabemos como foi o caminho de Glória de volta para casa. Olhos brancos sempre atentos às dores brancas.

## COMO CURAR A NEGRITUDE DOS EFEITOS DO RACISMO?

Ainda que nós negros nascidos pós-abolição não tenhamos vivido o horror da escravidão, vivemos o horror do embranquecimento. Como o embranquecimento se dá a partir da negação do valor da pessoa negra e se perpetua por meio de um aparato político-midiático em que pessoas brancas estão na posição de poder e de referência da beleza, em detrimento às pessoas negras. Por isso, surge, no negro, o desejo de se aproximar da brancura (NOBLES, 2009). Esta intromissão da política de embranquecimento nacional nas subjetividades pretas cria uma condição psicológica debilitante, porque aquilo que ele é e do qual não pode se desfazer, a cor da pele, coloca-o socialmente numa posição subalterna. Tanto Neusa Santos Souza (1983) quanto Wade Nobles (2009) concordam que o embranquecimento é o principal alimento do auto-ódio. Um ataque que não se restringe à autoimagem e à autoestima negra e que deturpa o próprio sentido do que significa ser humano. A isso pode se seguir na pessoa negra um conjunto de comportamentos autodestrutivos que são, na verdade, “fugas psíquicas de uma realidade profundamente antinegra” (NOBLES, 2009, p. 290).

Nobles desenvolveu um conceito fundamental para a prática clínica de psicólogos pretos com pacientes pretos: pulsão palmarina. A pulsão palmarina, cujo nome faz referência a Zumbi dos Palmares, é o desejo de ser africano e livre. Livre das engrenagens coloniais que nos mantêm presos a um esquema sociopolítico que nos adocece, nos mata, nos afasta da realidade do que somos, nos afasta do sentido africano do que significa ser humano: “Ser humano é ser um espírito em contato constante com os poderes espirituais que habitam o invisível, é ser expressão singular da infinitude e da força do divino” (NOBLES, 2009, p. 292). Somos parte de uma totalidade cósmica e espiritual que rege o universo, somos elementos da natureza do mundo; nosso corpo é recipiente e instrumento de uma força espiritual em eterna expansão. Em diálogo com o conceito de pulsão

palmarina, desenvolvido por Nobles, está o conceito de “ritmo”, tal como apresentado por Naim Akbar (1975). Considerando que o eu africano é um eu extenso, ou seja, que o eu é a parte individualizada de uma totalidade originariamente divina, o ritmo seria o movimento que leva as pessoas negras a buscar formas de se reconectar com a dimensão coletiva de sua origem divina. O ritmo, de acordo com o psicólogo, é uma característica que os africanos do continente e da diáspora trazem geração após geração de seus ancestrais pela via da memória do corpo e de uma possível transmissão genética. É o ritmo que promove a reunião entre africanos e a criação de práticas coletivas que têm por finalidade expandir o eu individual no contato com os demais e possibilitar a reconexão com o divino que nos constitui e nos transborda, fazendo desaparecer momentaneamente a fragmentação e a separação entre os indivíduos. Naim Akbar (1975) afirma que a partir da noção de ritmo podemos compreender a força das manifestações culturais africanas na música, na dança, no candomblé. “A motivação básica do eu africano é um esforço por algo que vai além da individualidade e reconecta o eu com o eu extenso” (AKBAR, 1975, p. 98). A reconexão com o divino – o sentido africano do que significa ser humano – por meio de práticas coletivamente criadas é, historicamente, condição de possibilidade da manutenção da saúde mental negra em meio às violências da colonização e do racismo.

## A COLONIZAÇÃO E SEUS DESDOBRAMENTOS

A escravidão e o embranquecimento nos afastaram – nós, negros – de nossas origens, não apenas por meio do apagamento dos caminhos e de parte da história de nossos ancestrais, mas também por meio da criação de uma narrativa sobre nós, que teve como efeito sentirmos vergonha, culpa, falta em relação a nós mesmos e ao povo ao qual pertencemos. *But time's up*. Esse tempo acabou. “A descolonização”, diz Fanon (2008), “é uma força de recusa, uma capacidade de dizer não” (MBEMBE, 2017, p. 185). Dizemos não às narrativas brancas e

hegemônicas e traçamos nossas próprias narrativas a partir do trabalho que nossos ancestrais e nossos mais velhos em vida vêm produzindo ao longo dos séculos. Dizemos não a uma certa psicologia, a qual é branca demais para acolher e tratar dos efeitos do racismo em nossas subjetividades, e nos aprofundamos no estudo para o desenvolvimento de uma Psicologia Preta no Brasil.

Descolonizar implica estilhaar as velhas sedimentações culturais, intelectuais e políticas e, mais do que resgatar, criar um senso de valor próprio sobre si mesmo e sobre o povo ao qual se pertence. Pertencemos ao povo que criou a matemática, a filosofia, a medicina, o samba, o jazz, o blues, o rap, o funk, o vogue, o hip hop, as pirâmides do Egito... “Eu sou dádiva, mas me recomendam a humildade dos enfermos” (FANON, 2008, p. 126). Experimentar a si mesmo como dádiva, seguir a recomendação de Oxum, que, ao ser perguntada sobre como encontrar o amor verdadeiro, respondeu: “olhando sempre para o espelho”. O racismo produziu uma autoimagem turva, prejudicando a mais fundamental capacidade de amar: o amor-próprio. Uma das direções de trabalho na Psicologia Preta é promover o resgate do amor por si mesmo, por sua história, pelo povo ao qual se pertence.

O resgate da autoestima e do senso de valor de sua história e de seu povo não é suficiente para expurgar os efeitos do racismo na subjetividade e no cotidiano dos negros e negras. Pensar que se livrar das mazelas que o racismo produz é um trabalho apenas psicológico é perder de vista toda a engrenagem social que perpetua a supremacia branca e reproduz violências aos corpos negros. Destruir o racismo implica destruir o mundo tal como ele se encontra agora. O trabalho sobre si, o autocuidado – tão importante para que sigamos com saúde mental num mundo que quer nos exterminar – é ferramenta de fortalecimento para o confronto permanente com a realidade social do racismo.

Como negros, vivemos no exercício de driblar a exaustão e de não sucumbir à tristeza que este mundo branco gera em nós. Para

nós não há saídas fáceis nem rotas de fuga tranquilas. Há um trabalho permanente de confronto com o mundo, confronto que se dá simplesmente por existirmos. Ignorar o confronto é uma forma de resignar-se, um jeito de morrer aos poucos, bem devagarinho, enquanto o racismo vai sugando nossa energia vital. Olhar de frente para o confronto, assumi-lo, é espalhar granadas por todo o tecido social, provocar explosões micro e macropolíticas, desestabilizar a política, a economia, a universidade, a rua, a religião, a mídia. Perfurar a branquitude com os ossos da fratura exposta que o racismo produziu em nós e ver o sangue branco se misturar ao nosso sangue negro até que ambos fiquem vermelhos. Até que possamos, verdadeiramente, caminhar juntos, em pé de igualdade (VEIGA, 2018a).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Efetuar a expansão de uma Psicologia Preta no Brasil é uma experiência de aquilombamento. Os quilombos foram dispositivos fundamentais na preservação da identidade, da dignidade, da cultura e da saúde mental da população negra (NASCIMENTO, 1985). Uma clínica preta, que se inicia no encontro entre psicólogos negros e negras e pacientes negros e negras, tem efeitos subjetivos semelhantes aos dos quilombos construídos por nossos ancestrais. O encontro entre profissionais negros para revisar as bibliografias e produzir conhecimento sobre as subjetividades negras, bem como para supervisões clínico-institucionais coletivas é também estratégia de aquilombamento dentro do meio profissional e acadêmico ainda predominantemente branco da psicologia no Brasil. O encontro entre negros e negras é cura.

## REFERÊNCIAS

AKBAR, N. **Papers in african psychology**. Flórida: Mind Productions, 1975.

ASANTE, M. K. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. In: NASCIMENTO, E. (org.). **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009. p. 93-110.

BREUER, J.; FREUD, S. **Estudos sobre Histeria**. Rio de Janeiro: Imago, 1995. v. 2.

CARNEIRO, S. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2011.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

GUATTARI, F. **Caosmose**. São Paulo: Editora 34, 1992.

MIGNOLO, W. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF**, Niterói, n. 34, p. 287-324, 2008. Disponível em: <http://www.cadernosdeletras.uff.br/joomla/images/stories/edicoes/34/traducao.pdf>. Acesso em: 20 jun. 2018.

MBEMBE, A. **Políticas da inimizade**. Lisboa: Antígona, 2017.

MOMBAÇA, J. **Rumo a uma redistribuição desobediente de gênero e anticolonial da violência**. Issuu, 2016. Disponível em: [https://issuu.com/amilcarpacker/docs/rumo\\_a\\_uma\\_redistribui\\_c\\_a\\_o\\_da\\_vi](https://issuu.com/amilcarpacker/docs/rumo_a_uma_redistribui_c_a_o_da_vi). Acesso em: 17 jan. 2019.

NASCIMENTO, A. Quilombismo: um conceito emergente do processo histórico-cultural da população afrobrasileira. In: NASCIMENTO, E. (org.). **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009. p. 197-218.

NASCIMENTO, B. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. **Afrodíaspóra**, Rio de Janeiro, n. 6-7, p. 41-49, 1985.

NIETZSCHE, F. **A gaia ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

NOBLES, W. Sakhu Sheti: retomando e reapropriando um foco psicológico afrocentrado. *In*: NASCIMENTO, E. (org.). **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009. p. 277-298.

PRAÇA Paris. Produção: Felicitas Raffo, Luis Galvão Telles e Lucia Murat. Direção de Lucia Murat. [S. l.]: Imovision: Taiga Filmes: Vici-nema, 2018. 1 vídeo (110 min). Disponível em: <https://imovision.com.br/public/praca-paris>.

SOUZA, N. S. **Tornar-se negro**. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

VEIGA, L. M. As diásporas da bixa preta: sobre ser negro e gay no Brasil. **Tabuleiro de Letras**, Salvador, v. 12, n. 1, p. 77-88, 2018a.

VEIGA, L. M. **O analista está presente**: a arte da performance de Marina Abramovic e a clínica. 2015. 75 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2015. Disponível em: [https://app.uff.br/slab/uploads/2015\\_d\\_Lucas.pdf](https://app.uff.br/slab/uploads/2015_d_Lucas.pdf). Acesso em: 17 jan. 2019.

VEIGA, L. M. Qual a cor da Psicologia no Brasil?. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 9 set. 2018b. Opinião, p. 9. Disponível em: <https://www.jb.com.br/pais/artigo/2018/09/4697-qual-a-cor-da-psicologia-no-brasil.html>. Acesso em: 16 dez. 2018.

# *Quatro cadelas mirando a Psicologia: cartografias impertinentes*

*Fernando Silva Teixeira-Filho*<sup>70</sup>

*Nuno Santos Carneiro*<sup>71</sup>

*Fernando Pocahy*<sup>72</sup>

*Wiliam Siqueira Peres*<sup>73</sup>

---

70 Doutor em Psicologia Clínica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), pós-doutor em Psicologia pela Georgetown University. Professor livre docente no Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Faculdade de Ciências e Letras da Universidade Estadual Paulista (UNESP), coordenador do Grupo de Estudos e Pesquisas sobre as Sexualidades (GEPS). E-mail: [fsteixeirafilho@gmail.com](mailto:fsteixeirafilho@gmail.com)

71 Doutor em Psicologia pela Faculdade de Psicologia e de Ciências da Educação da Universidade do Porto, Centro de Psicologia da Universidade do Porto. Pós-doutor pela Universidade Metropolitana de Manchester (RIHSC – Research Institute for Health and Social Care) e pela Universidade Complutense de Madrid (Facultad de Ciencias Sociales y Políticas). Bolsista da FCT. Professor auxiliar no Instituto Superior de Serviço Social do Porto, Pesquisador e Psicoterapeuta. E-mail: [nunoscarneiro@gmail.com](mailto:nunoscarneiro@gmail.com)

72 Doutor em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), pós-doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Professor no Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), coordenador do *geni* – estudos de gênero e sexualidade. E-mail: [fernando.pocahy@gmail.com](mailto:fernando.pocahy@gmail.com)

73 Doutor em Saúde Coletiva pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), pós-doutor em Psicologia e Estudos de Gêneros pela Universidade de

## LATIR E MORDER É PRECISO...<sup>74</sup>

A descoberta prática dos homossexuais revolucionários é que o “pessoal” não é outra coisa que não um fechamento[,] e o “político” só é uma expressão possível da libido. Em outros termos, o buraco de nosso cu não é nem vergonhoso nem pessoal, é público e revolucionário.

Guy Hocquenghem

Vamos nos pautar, ao longo deste texto desenvolvido com base em conversações entre as cadelas que aqui escrevem, na inspiradora proposta de Guy Hocquenghem (1980) sobre a mudança de paradigma a respeito da compreensão que temos de sexo, sexualidade, prazer e erotismo. Ou seja, comecemos pelo cu, órgão universal no corpo humano. Buraco pelo qual sai excremento, mas também entra uma infinidade de coisas: mãos, pés, pintos, dildos, legumes, enfim, o que nossa imaginação nos permitir. O cu é um órgão que dá prazer, tanto quanto a zona erógena de nosso corpo. Porém, é proibido assumir isso! É proibido sentir prazer ali, no cu. Somos ensinados a não gostarmos de dar o cu ou de meter no cu. Ensinam-nos que este ato é um pecado nefando, uma aberração, uma nojeira, uma excreção, que nos causará profunda dor, enfim, sempre se associa o ato de dar/meter no cu a uma coisa ruim, insuportável, imoral, não humana. Este texto não pretende fazer uma apologia do cu, mas tentar recuperar

---

Buenos Aires. Professor aposentado do Departamento de Psicologia Clínica, professor convidado do Programa de Pós-Graduação em Psicologia, da Faculdade de Ciências e Letras da Universidade Estadual Paulista (UNESP), membro do Grupo de Estudos e Pesquisas sobre as Sexualidades (GEPS). E-mail: [peres-wiliam@gmail.com](mailto:peres-wiliam@gmail.com)

74 A primeira versão deste trabalho foi publicada na revista **Periódicus** por ocasião da sua primeira edição (PERES; POCAHY; CARNEIRO; TEIXEIRA-FILHO, 2014). Para a publicação em tela, revisitamos alguns termos e conceitos, além de reposicionarmos as miradas (seções) e as autorias.

alguns princípios já instaurados nos anos 1960, a partir da revolução sexual, que foram abafados pelas ditaduras e políticas neoliberais que se instauraram de forma globalizada e nos calaram o prazer, o gozo, a alegria de gerenciamento autônomo do corpo-prazer. Inspiramo-nos, portanto, em Hocquenghem para lembrarmos-nos de que, na alcova, podemos ser mais do que um pinto, uma vagina, uma boca, um peito, ou mesmo um cu. Nosso corpo, como nos lembram Deleuze e Guattari (1996), é sem-órgãos, e quem os organiza em organismo são nossas matérias-políticas de representação platônica essencializadas e há séculos e séculos naturalizadas. É hora de pararmos de dizer “Amém!” a estas ditaduras biopolíticas de organização do nosso corpo em organismos funcionais, aptos e adaptados a servir às cisnormas<sup>75</sup> de codificação de nosso prazer, e, sobretudo, das teorias que inventamos para explicar este e outros prazeres. No campo da sexualidade, o cu pode ser um bom começo para desterritorializarmos esta indecência teórica disfarçada de ciência do sexo, de racionalidade sã.

---

75 Sobre as normas cisgêneras ou, simplesmente, cisnormas, temos a dizer que a palavra cis vem do latim e significa “deste lado”. É comumente utilizada em química para se referir à isomeria geométrica. Seu emprego nos estudos sobre sexualidade e de gênero refere-se às pessoas que identificam seu gênero aquele cujo sexo lhe foi atribuído ao nascer. Assim, por exemplo, diz-se de uma pessoa nascida com um pênis que ela é um homem. O prefixo trans é oposto a cis. Na década de 1990, o movimento de pessoas transexuais acalorou o debate sobre gênero e sexualidade com a introdução do conceito de cisgeneridade. Seu uso nos interpela no sentido de questionar os discursos e normas que naturalizam a cisgeneridade, desestabilizando nossas certezas sobre tais cis normas que se baseiam na genitalidade para derivar o gênero, a orientação sexual, as práticas sexuais, os desejos, tornando, portanto, uma arbitrariedade em algo natural. O que a transexualidade faz, é justamente colocar estes termos díspares: genital e gênero em seus planos de diferença e buscando novas possibilidades de construção de gênero não baseada na genitalidade tal qual nos é apresentada pela cisgeneridade. Para maior adensamento da discussão sugerimos Bagagli (2016).

É importante, contudo, marcarmos nossos posicionamentos discursivos. Quem vos fala/escreve são ativistas do cu. Mas, repetimos, não ativistas que têm o cu como órgão central do prazer, mas que o tomam como possibilidade desconstrutiva das regras generificadas do dito “comportamento sexual”, do ato sexual, dos prazeres, das teorias que se supõem explicativas dos mesmos. O cu, como referência, nos faz lembrar que as regras não precisam existir previamente, pois podem ser construídas conforme a relação que se estabelece. O ato sexual pode ser, a cada vez, uma descoberta e não uma repetição do mesmo. Repetir o mesmo no sexo é buscar nele não o prazer, mas a satisfação imaginária de se estar conformado a uma prática regrada socialmente. “Faço sexo, logo, sou normal!”, dirá a esmagadora maioria das pessoas. Mas que sexo? Aquele que nos disseram ser o “natural”, o “verdadeiro”? Aquele que nos disseram que não o aprendemos, mas que naturalmente nos despertamos para ele? Aquele que começa lá com um abraço, um beijo, um “fogo” que sobe nas entranhas, que endurece nosso pau, entumece nossa vagina, arrepiando nossos pelos? Esse é o sexo? Quem o define assim? Por que e desde quando essas sensações foram associadas ao sexo? Por que só essas sensações foram associadas ao sexo? E se o pau não endurecer, a vagina não ficar úmida? Não seremos, por isso, normais? E se, ao invés de sentir prazer metendo o pau na vagina, preferirmos ter um pinto no cu? E se isso for esporádico? E se, ao invés do sexo, quisermos um abraço? Há um jeito certo, um jeito normal de se pensar sobre o sexo? Quem define? Para que se define? Enfim, por que e desde quando nos perguntamos sobre isso? O que querem saber quando criam essas perguntas em nossas cabeças? Para além de mijar e procriar, para que nos serve nosso pinto? Por que investiram tanto poder a quem o tem? Por que tanto investimento em um órgão? É preciso olharmos pelas lentes dos olhos do cu, isto é, criticamente sobre as nossas práticas sexuais e as teorias que se inventaram para nomeá-las, policiá-las, discipliná-las. Olhando o mundo pelos olhos do cu, mudamos de perspectiva quanto ao prazer, ao sexo e aos paradigmas que nos

engessam e nos cismatizam. Precisamos tirar a sujeira insípida, asséptica que lambuza o cu de máculas. Por isso, *o buraco do nosso cu é revolucionário*, pois, por meio dele, podemos ver outras formas de prazer na alcova e na vida.

Mirando a Psicologia a partir dos olhos do cu, pretendemos des-  
construir uma série de pressupostos dessa disciplina no que diz res-  
peito à sua compreensão sobre o desejo, sobre a “família” e os arranjos  
relacionais olhados como outros face a esta noção de “família”, sobre  
a clínica e sobre a pesquisa (intervenção). Mostraremos como esses  
pressupostos são atravessados por teorias construídas no século XIX,  
fundadas a partir de premissas falocêntricas, machistas e cishetero-  
normativas e que, ainda hoje, apesar do seu arcaísmo, têm força e  
poder para organizar e sustentar um plano de saber. O movimento  
que empreenderemos aqui é o da crítica desconstrucionista à univer-  
salização da matriz de inteligibilidade da subjetivação que organiza  
o humano a partir da suposta coerência entre sexo/gênero/orienta-  
ção sexual/desejo/práticas sexuais para, a partir disto, extrair “a ver-  
dade sobre cada um de nós”. Como se isso fosse, de fato, possível!  
Falácia da modernidade, o racionalismo mostra a sua insipiência no  
pós-contemporâneo. Se quisermos, de fato, sobreviver como psicó-  
logues no século XXI, será preciso muito mais que o escoramento do  
saber sobre si no pinto, no cérebro, nos comportamentos, nos hormô-  
nios, na família burguesa, pois esses elementos não passam de enti-  
dades fictícias da cultura humanista. Será preciso, cremos, redefinir  
o humano e sermos honestos para assumirmos que qualquer defini-  
ção a surgir sobre isso partirá de um projeto ético e não de uma evi-  
dência, uma observação. Por isso, com quais olhares construiremos  
este projeto? No momento, o olho do cu nos servirá para iniciarmos  
o rascunho de um projeto ético, já que é tempo de falarmos a partir  
das margens, dos invisíveis, dos abjetos, dos restos, das experiências  
desejantes das e nas alcovas.

## MIRADA 1: DESEJOS PROIBIDOS E A MÁQUINA DA CONFESSARIA SEXUAL: A BIOPOLÍTICA CAPITALÍSTICA E A PROFUSÃO DE RESENTIMENTOS NA CAMA(CLÍNICA) PSI

### **A história “sem história” da Psicologia**

Michel Foucault (1975, p. 59), em seu livro *Doença mental e psicologia*, conta-nos que a Psicologia nasce da necessidade em separar os “sãos” dos “loucos”, criando, portanto, o sujeito psicologizável. Para tal, ela foi buscar fundamentos “científicos” que, por sua vez, partem de premissas filosóficas gregas clássicas as quais ainda podemos encontrar em Descartes, na modernidade. Assim, além de erigir para si um modelo (científico) de normalidade a servir de base para categorizar a vida, serviu-se também da unidade e indubitabilidade sobre o “ser” para dar consistência ao modelo de normalidade proposto.

A modernidade, tanto quanto o classicismo, não mudou o modo como investigará a ontologia, pois ainda se perguntou sobre “o que é?” e “quem é?”, encontrando como resposta o “ser indivisível”, uno, rejeitando a multiplicidade das formas de vida como possibilidade de certeza. Se antes tivesse questionado sobre *como* as coisas chegam a ser o que são?, *como* são produzidas?, que caminhos percorrem antes que cheguem ao pensamento?, *como* as coisas e, mais especificamente, as formas e os modos de vida chegam a ser valorados?, enfim, se antes tivesse questionado o próprio pensamento, aquilo que lhe dá inteligibilidade, que o torna possível ser deste e não de outro modo, talvez não tivesse caído na armadilha de inventar para si um objeto asséptico, sem história, sem humanidade. Como dirá Manuel García Morente (1970, p. 175):

Porém chegará o momento em que aparecerá no horizonte da cultura moderna um problema para resolver contra o qual o intelectualismo e o racionalismo nada poderão, e é o problema da história. O idealismo filosófico fará esforços magníficos, nos

princípios do século XIX, com Hegel, com o positivismo, para resolver o problema da história. Esses esforços são baldados. O problema da história resiste por completo a ser resolvido pelo intelectualismo, pelo idealismo filosófico. E por que resiste? Pois porque o idealismo é um produto da história que começa num determinado momento da história, com Descartes, e termina em nossos dias. Como o idealismo é um produto da história, ele não pode explicá-lo. Como vai explicar um produto da história aquilo do qual é produto?

Isto posto, perguntamo-nos: em que sentido a Psicologia, cujo objeto de investigação “científico” pressupõe um ser humano a-histórico, a partir do qual ela “cientificamente” se distancia como se não participasse de sua construção, enfim, de que modo ela poderá ajudar a esclarecer a questão dos gêneros e das (cishomos/heteros/bis/) sexualidades? De que modo seus conceitos podem esclarecer a pergunta: por que algumas pessoas sentem atração sexual por outras do mesmo sexo ao passo que há indivíduos que jamais o sentiram? O que há de específico nisso? E, mais importante, de que *modo e por que* isto se torna uma questão relevante para a Psicologia?

Como já demonstrado por Foucault (1982; 1988), a homossexualidade já foi diagnosticada como doença mental. Deste modo, podemos entender o momento em que a primeira passa a ser objeto de estudo psicológico. Em que o ser humano, como ser abstrato, como “natureza humana” genérica, passa a ser reconhecido, agora, na modernidade, como o homem ou mulher concreto(a), que pensa, existe e, a partir disso, origina o conhecimento. Mas a história da Psicologia, como nos faz ver Foucault, não diz respeito apenas ao seu momento histórico inaugural dos experimentos de Wilhelm Wundt e William James na passagem para o século XX. Conforme a genealogia foucaultiana, esta história é anterior a isto e deve ser buscada nas práticas de si, de controle, de disciplinarização. A partir da leitura de Prado Filho (2005, p. 77-78) sobre a genealogia empreendida

por Foucault, temos que: “A Psicologia seria, em seu nascimento, o resultado do cruzamento entre práticas de observação e registro dos aspectos significativos das condutas dos sujeitos expostos a essa visibilidade, que torna possível um saber sobre o homem”, e acrescentaríamos, um saber sobre a mulher, a criança, enfim, o ser humano. Evidentemente que essas observações do que “merece ou não ser registrado” são atravessadas por valores, regras e normas que moldam o olhar e produzem as verdades.

Nesse sentido, o mais interessante para se pensar aqui não é a “verdade” do conceito de clínica psicológica das (homos)sexualidades e tampouco a cientificidade desta, mas, antes, suas finalidades, suas predições, seus alcances. O *ser* ou *não ser* científico, tomado aqui como experiência “concreta”, importa pouco, sendo que o mais relevante, independentemente dos aportes filosóficos utilizados para sustentar a questão, é sabermos o que o conceito é capaz de fazer, bem como os meios pelos quais essa experiência é sentida como “concreta”, isto é, real. Quais verdades e falsidades esses conceitos criam? Por que a identidade sexual e de gênero? Por que uma clínica da diferença/disfunção/distinção/comportamento/disfunção/identidade sexual e de gênero? Longe de considerar uma unanimidade em si, no que tange à sua definição, o risco é que o conceito identidade sirva para sustentar a existência da Psicologia, sendo que sua existência, conforme nos faz ver a crítica genealógica sobre a epistemologia psicológica empreendida por Foucault, é marcada pela sustentação de um discurso disciplinador, normativo e coexistente não apenas com o Poder no sentido em que classifica, categoriza e justifica a aplicabilidade de leis e normas de conduta a partir do momento em que constrói entidades jurídicas e psicológicas, mas também em sua relação mais invisível, micropolítica, de coalescência com um poder-saber a partir de suas técnicas de gerenciamento de si (“técnicas de si”),

[...] isto é, os procedimentos, que, sem dúvida, existem em toda civilização, pressupostos ou prescritos aos indivíduos para fixar sua identidade, mantê-la ou transformá-la em função de

determinados fins, e isso graças a relações de domínio de si sobre si ou de conhecimento de si por si (FOUCAULT, 1997, p. 109),

exatamente como vemos surgir nos levantes dos(as) psicólogos(as) evangélicos(as) que buscam a derrubada da Resolução 1/03/1999 do Conselho Federal de Psicologia (CFP), de modo a lhes permitir “tratar o comportamento homossexual”<sup>76</sup>.

Por isso, gostaríamos de agregar à tese foucaultiana sobre o dispositivo da sexualidade e sua íntima relação com a patologização das homossexualidades até finais do século XX (e sendo a identidade sexual e de gênero um de seus derivados) o fato mesmo de que para a Psicologia defender este conceito, cito, identidade (cishetero/homo ou bissexual, por exemplo), como um constructo de trabalho é perder-se no limbo da atemporalidade, é naturalizar as experiências eróticas que há séculos, do mesmo modo que a experiência humana para com a razão, diziam respeito à ética dos prazeres, e que, a partir de sua patologização, passaram a dizer respeito à “psique” humana e tornaram-se passíveis de investigação clínica.

E por mais que não se reduza o conceito identidade a apenas um conceito que defina o imutável em nós, ainda assim, ela não dá conta de ir além do “eu” como substância representacional que dá realidade ao pensamento e tão pouco além do idealismo que dá uma finalidade transcendente à existência das coisas. Esse constructo, identidade, não se conecta aos processos históricos, em última instância e, mais precisamente, à vida enquanto realidade de acontecimentos.

Assim, como argumenta Georges Canguilhem (1949/1999), mesmo que se conjecture que com Descartes tenha se criado um campo favorável para a pesquisa psicológica ou, digamos, humana, na medida em que os sentidos externos informam um sentido interno, ainda que a subjetividade não se reduza à elaboração de uma física do

---

76 Para acesso completo a esta resolução, conferir: [https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/1999/03/resolucao1999\\_1.pdf](https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/1999/03/resolucao1999_1.pdf)

sentido externo, podendo, portanto, investigar-se o “eu” que pensa e, logo existe, ainda assim, não se estão levando em consideração as construções históricas que favoreceram a emergência deste “eu”.

Historicamente, como nos mostra Canguilhem (1949/1999, p. 17), data do século XVIII o termo psicologia no sentido de ciência do eu onde, segundo o autor, consciência e psiquismo passam a ser as mesmas coisas aos olhos da psicologia. Por sua vez, agregada à ideia cartesiana de um “eu cognoscente”, a subjetividade como empiria surgirá com John Locke, a partir de uma identidade única, o essencial, o Eu, um eu jurídico e de propriedade. Deste modo, permite-se pensar a personalidade como aquilo que descreve *o que alguém é/tem em si mesmo* (dentro de si). Além disso, “no século XIX assiste-se à constituição – ao lado da psicologia como patologia nervosa e mental, como física do sentido externo, como ciência do sentido interno e do sentido íntimo – de uma biologia do comportamento humano” (CANGUILHEM, 1949/1999, p. 23). E é à emergência de uma Psicologia do Comportamento, a-histórica, sem sujeito, que Canguilhem irá, no mencionado texto, dirigir suas críticas mais contundentes:

Aceitando se tornar, no padrão da biologia, uma ciência objetiva das atitudes, das reações e do comportamento, esta psicologia e estes psicólogos esquecem totalmente de situar seu comportamento específico em relação às circunstâncias históricas e aos meios sociais nos quais eles são levados a propor seus métodos ou técnicas e fazer aceitar seus serviços (CANGUILHEM, 1949/1999, p. 24).

Nossa hipótese é a de que a identidade, apesar de ter ganhado novos significados ao longo da história e, em especial na Psicologia, ainda conserva a pretensão de remeter-se à unicidade, à indivisibilidade, à essência, ao que permanece no tempo, em geral, por efeitos de repetição, sem que se leve em conta os processos históricos das relações saber-poder que a fundaram como destacado por Foucault, ou o sentido filosófico do humano, como fez ver Canguilhem.

Esse breve percurso demonstra que o “objeto da Psicologia”, em especial a clínica, é um ser humano a-histórico e preso a uma identidade (seja em qual versão esta se apresentar: una, binária, diversa). Se quisermos estar mais próximos das transvalorações contemporâneas, em especial daquelas que dizem respeito às multiplicidades de formas de expressão das sexualidades e dos gêneros, será preciso desmontar, desconstruir, reavaliar, aposentar e, até mesmo, esquecer certos conceitos e alianças explicativas com outras disciplinas já realizadas pela Psicologia, especialmente aquelas do campo de investigação “bio”. Será preciso que a Psicologia acredite que sua existência, sua credibilidade social, dependa da revisão teórica e prática de suas ações e de miradas mais afeitas às construções das interações e dos agenciamentos humanos. As visões essencialistas, biologicistas, bioquímicas, ou até mesmo “sócio-históricas” das sexualidades e gêneros não serão suficientes. Sua atitude não poderá ser a de “analisar” ou “interpretar” uma situação, mas, antes, a de conhecer as histórias que construíram o campo problemático do advento das subjetivações postas em análise; conhecer os valores, os regimes de verdades e forças que produzem os discursos sobre essas construções.

Assim, qual o papel da Psicologia diante dos problemas de gestão das múltiplas formas de vida? Estariam as práticas psicológicas legitimadas pelos discursos acadêmicos, em suas disciplinas, em seus estágios, nas universidades respondendo às demandas atuais? Até quando a Psicologia insistirá em não examinar genealogicamente os seus fundamentos teóricos de modo a lhe permitir não “tratar” as multiplicidades, as diferenças, interpretá-las e transformá-las em diversidades identitárias?

### **A Lei cisheteronormativa, o binarismo, a identidade e a clínica**

Inventamos práticas de manipulação da verdade do Édipo com o único propósito de reconfirmá-la. Mesmo em Jacques Lacan, cujo princípio de formação do sujeito remete a uma estrutura edípica

estruturante, segundo as análises genealógicas de Judith Butler (2003, p. 75), o sujeito “só passa a existir – isto é, só começa a colocar-se como um significante auto-referido no corpo da linguagem – sob a condição de um recalçamento primário dos prazeres incestuosos pré-individuais associados com o corpo materno (então recalçado)”<sup>77</sup>. Trata-se, nessa lógica, da suposição de uma cisão da qual derivaria dois gêneros. A cisão, como *efeito* da Lei do incesto, produziria um binarismo, uma dualidade dos sexos. A questão que Butler nos traz é a de que não poderia essa cisão, se de fato ocorre, trazer mais do que dois gêneros? Ela argumenta que esta *pré-condição* de duplicidade como efeito da cisão seria não um “efeito de observação” (como apontado por Jacques Lacan), mas uma duplicidade pré-discursiva que mina a tese lacaniana de que não há realidade pré-discursiva, já que toda a reminiscência seria, desde já, um efeito de discurso. Para Butler, essa obrigatoriedade do binarismo dos gêneros na tese lacaniana só se explica como efeito das práticas regulatórias heteronormativas que

---

77 O texto de Butler (2003) é riquíssimo na análise da complexa e sofisticada formulação lacaniana sobre as formas da sexualização que não nos cabe reproduzir aqui, pois o propósito é mostrar se, de fato, existiria ou não alguma ontologia pré-discursiva nesta teoria. Mas para quem se interessar, vale a pena ver a passagem do texto no qual, analisando a elaboração lacaniana sobre a homossexualidade feminina, Butler ironiza dizendo: “Se Lacan presume que a homossexualidade feminina advém de uma heterossexualidade desapontada, como se diz mostrar a observação [refere-se ao texto lacaniano no qual é dito: ‘a homossexualidade feminina [...], como mostra a observação, orienta-se por uma decepção que reforça a vertente da demanda de amor’], não poderia ser igualmente claro para o observador que a heterossexualidade provém de uma homossexualidade desapontada?”. A partir disso, ela parte a concluir que esta tese só faz sentido a partir da lógica androcêntrica da psicanálise na qual “essa conclusão é o resultado necessário de uma observação realizada a partir de um ponto de vista masculino e heterossexualizado, o qual toma a sexualidade lésbica como recusa da sexualidade *per se*, somente porque a sexualidade é presumida heterossexual, e o observador, aqui entendido como heterossexual masculino, está claramente sendo recusado” (p. 81).

insiste em produzir corpos e seus respectivos sujeitos assujeitados à linearidade sexo/gênero/desejo/práticas sexuais em conformidade com as políticas cisheterossexistas de governabilidade dos corpos (BUTLER, 2003).

Ou seja, ao instaurar um passado de pura satisfação perdido para sempre, Lacan reinstaura em sua tese um elemento pré-discursivo, o qual retorna em forma de gozo e, do qual, caberia ao analista fazer cessar a partir da narrativa clínica. Ou seja, a suposição de um momento de indiscernibilidade, de corpo fragmentado, de duplicidade de gêneros, como sendo aquilo mesmo que a lei deve conter já é um paradoxo nesta tese. E, ainda que se afirme que a lei produz o que busca recalcar (o gozo), o fato mesmo de seu retorno indica a presença de elementos pré-discursivos, fazendo-nos retornar a um fundacionismo biológico (pulsões – limite entre o soma e o psíquico) no momento mesmo em que se pressupõe uma regulação binária como elemento constitutivo, princípio que justifica a lei (BUTLER, 2003).

### **A desconstrução “queer” da “clínica psicológica”**

Se nos delongamos no modo como Butler desconstrói genealogicamente as teses de sexuação em Jacques Lacan, foi para, primeiro, mostrar que uma ética está implicada nesta ação, ouso dizer, uma ética *queer*, a qual poderíamos procurar incorporar em nossas práticas. Tentemos demonstrar que não só a Psicologia, mas também a Psicanálise, não têm uma teoria que lhes possibilite explicar as formas de sexuação, os gêneros, os desejos para além dos binarismos regulatórios do biopoder. Mas retomemos a questão principal: qual é o sentido da Psicologia tomar para si essa preocupação enquanto prática profissional visando o seu “tratamento”? Talvez fosse melhor para a Psicologia, assim como tem sido para os Estudos de Gêneros e a Teoria *Queer*, preocupar-se com o desmonte dos universais que criam corpos e sujeitos(as) a partir de suas práticas regulatórias. Essa perspectiva nos parece não apenas interessante, mas fundamental para a

continuidade da psicologia que se pretende emancipatória e a favor das diferenças. A prática clínica-analítica, neste caso, importar-se-ia mais com um *fazer* do que com um *teorizar*.

As teorias tem o poder de nos permitir criar o mundo como queremos que ele seja e, ao invés de dar passagem aos mundos que contrariam a nossa perspectiva sobre a realidade, ela procura encaixar os mundos na nossa realidade. Reside aí, no meu entender, a diferença entre teoria e literatura. Como bem analisou Sandra Azeredo (2010), a literatura é uma boa terapia para a psicologia. Mas em que sentido? Deveríamos aprender a escrever a clínica como se inventa mundos, descrevendo não “o que são as coisas”, mas o “que se passa entre as coisas”, sobre como as coisas “devêm como são”, a partir de quais pressupostos, a partir de quais regimes de inteligibilidades, visibilidades, coerências e verdades.

Neste sentido, *queerizar* a clínica, aquela que “trata” do dito sofrimento humano, é ampliar as formas de *fazer ver* e *teorizar sobre* o visto para além da busca de um *sujeito implicado* no sofrer. Não mais *sujeitos do inconsciente*, mas *sujeitos assujeitados* e, para além destes, a produção de saberes sobre os *processos de subjetivação*, na mesma medida em que buscamos a invenção de novas vidas, de novas possibilidades e de outramentos. Como realizar uma clínica que invente novas/outras imanências?

Nestes termos, é importante dirigir nossa atenção não tanto para as diferenças específicas entre as diversas formas de construção das identidades homossexuais, tomadas aqui como “essências identitárias”, mas, sim, combater aquilo que faz com que elas se tornem diversas devido mesmo a essa homogeneização, aquilo que destrói suas potências criativas, aquilo que as essencializa. É neste sentido que é interessante buscarmos a teoria *queer* como estratégia de resistência, por exemplo, à homofobia e a outras formas de desigualdades sociais, para melhor conhecê-la, visando, claro, aprender a ela resistir.

Segundo Richard Miskolci (2010, p. 57), “a perspectiva *queer* reconstitui a identidade em termos políticos e não ‘sexuais’ unificando

resistência e oposição aos regimes de normalização”. Portanto, o avanço desta proposta *queer* de questionamento das e resistências às normatividades tem forçado a Psicologia a repensar suas próprias definições sobre o que vem a ser a identidade ou o “comportamento” homossexual, já que expôs, novamente, a grande problemática, já insinuada (mas não denominada) por Sigmund Freud na famosa carta à mãe americana em 1935, a saber: a homofobia<sup>78</sup>. Ainda que Freud, ele mesmo, tenha bebido nas fontes do machismo e sexismo, pois que falocêntrico na construção de suas prerrogativas sobre a construção das identidades sexuais e de gênero (COSTA, 1992; SOLER, 2005), ele próprio já anunciava que o problema não residia na pessoa cuja prática sexual fosse homoerótica, mas, sim, no modo estigmatizante com o qual, social, ética e politicamente, lidamos com ela.

Um dos teóricos *queer* que na atualidade mais tem levado a termo o projeto foucaultiano de resistências à biopolítica e ao biopoder no campo das sexualidades, a partir do esvaziamento desse conceito e da associação dos corpos e prazeres, é o filósofo espanhol Paul Preciado. Colocando-se no campo da experimentação, que é o território específico da diferença, Preciado (2002) escreve o seu *Manifiesto Contra-Sexual*, no qual, seguindo Foucault, atribui a denominação de seu título dizendo: a contrassexualidade não é lutar contra “la prohibición (como la propuesta por los movimientos de liberación sexual anti-repressivos de los años setenta), sino la contra-productividad, es decir, la producción de formas de placer-saber alternativas a la sexualidad moderna” (PRECIADO, 2002, p. 19). Ou seja, trata-se de resistir

---

78 Refiro-me, aqui, à carta, de 1935, enviada a uma mãe americana que lhe escreve insinuando que seu filho seja homossexual e, por isso, solicitando-lhe a cura através do tratamento psicanalítico, ao que Freud responde: “[...] o que a análise pode fazer por seu filho segue em outra direção. Se ele é infeliz, neurótico, torturado por conflitos, inibido em sua vida social, a análise pode lhe trazer harmonia, paz de espírito, completo desenvolvimento de suas potencialidades, continue ou não homossexual” (FREUD, 1935 *apud* JONES, 1979, p. 739).

aos padrões identitários típicos do que se consolidou como sexualidade e, também, moderna, pós-moderna ou de qualquer outra época.

Trata-se de pensar, portanto, o prazer, o sexo, como experimentação, resistência ao já estabelecido, embaralhamento dos códigos, denúncia das arbitrariedades das normas, enfim, agenciar o novo, criar. Como dirá Anabela Ribeiro Pinto da Rocha (2012, p. 13): “as performances contra-sexuais auto-experimentais disciplinado dum trabalho (evidenciando assim que todo o exercício sexual é trabalho, é incorporação dum dispositivo de poder)”, e mais, “Preciado reconhece a necessidade de experimentar pessoalmente determinados exercícios físicos, mas não espirituais. As experiências contra-sexuais têm o carácter de trabalho e auto-controlo mencionado por Foucault, dum certo ‘gozo sem desejo nem perturbação’” (ROCHA, 2012, p. 13).

As instigantes colocações de Preciado sobre a sua recusa a dizer o que “não é o sexo”, afinadíssimas com as propostas de Guy Hocquenghen e Michel Foucault, nos fazem pensar que, no plano teórico, a “revolução ainda não acabou” e está mesmo *molecularmente* acontecendo. Anos depois, em *Testo Yonqui*, Preciado (2008) fará um relato dessas experimentações. Dentre outras proposições, o autor já inicia o texto dizendo que se trata de um livro autoficcional. Ele diz:

Se trata de un protocolo de intoxicación voluntaria a base de testosterona sintética que concierne el cuerpo y los afectos de B. P. Es un ensayo corporal. Una ficción, es cierto, En todo caso y si fuera necesario llevar las cosas al extremo, una ficción auto-política o una auto-teoría. (PRECIADO, 2008, p. 15)

Fica evidente, portanto, que se trata de uma experimentação com o corpo tentando dele extrair prazeres, teorias, utopias, linhas de subjetivação. Mas ainda assim, é uma proposta que carece de afetar coletividades e multidões. Como aderir a esse processo sem medo de se perder? Não há garantias de manutenções identitárias. Aliás, o que se oferece aqui é justamente a experimentação da desconstrução identitária. Poucos

são aqueles que aderem a essa proposta, estamos, para lembrar Suely Rolnik (1997), “viciados” demais em identidade para nos arriscarmos.

### **Por uma clínica da experiência para além dos (direitos) humanos**

Em Deleuze e Guattari (DELEUZE; GUATTARI, 1972/1980), a homossexualidade é menos uma identidade, um comportamento, um sentimento, uma orientação sexual, e mais um lugar filosófico, *o lugar da verdade não platônica*, logo, não transcendental, mas mundana, *minoritária*. Não é, portanto, objeto, mas território. O que isso significa?

Em sendo a homossexualidade uma decorrência dissidente do “esquema de inteligibilidade” do mundo cisheteronormativo, ela é um *devoir* regido por seus próprios sistemas de signos. É em *Proust e os signos* que Deleuze (1987) irá fundamentar seus pressupostos sobre a homossexualidade<sup>79</sup>. Em sua concepção, a homossexualidade não pode ser significante, já que isso seria inventar o que ela “não é”, pois, no sistema normativo que legisla sobre o “ser”, sobre o que “é”, apenas a cisheterossexualidade “é”. Nesta lógica de afirmação da diferença recusada e produzida no interior do sistema cisheteronormativo daquilo que “é” transformado em *abjeto*, em Deleuze, a homossexualidade assume positivamente o estatuto de “ser”. Neste caso, a homossexualidade estaria mais próxima da verdade, entendida aqui como diferença, do que a heterossexualidade, que é entendida como universal. A primeira, porque escapa ao biopoder e à biopolítica, a segunda, porque se submete ao poder e à biopolítica, não passando assim de ilusões que necessitam ser reiteradas *performativamente*, como já trabalhado na tese butleriana sobre os gêneros como *actos performativos*. Estaria aí uma explicação menos personológica para a atitude homofóbica de algumas pessoas? Isto é, agredir uma pessoa

---

79 Mas não só ali. Como nos conta Schérer (1999, p. 135), a questão do *devoir* homossexual também foi vista por “Deleuze junto ou com Guattari nas obras *L’Anti-Oedipe*, 1972, *Mille Plateaux*, 1980, *Critique et Clinique*, 1993, *Logique de la sensation*, 1981 e no prefácio ao livro de Guy Hocquenghem, *L’Après-Mai des faunes*, 1974”.

homossexual é menos revelar uma “homossexualidade reprimida” como desde o século passado afirmaria a psicanálise, e mais a possibilidade de temer à desterritorialização do desejo que poderia *devir outra coisa* desconstruindo a frágil identidade? Neste caso, a reação homofóbica funcionaria como medo ao desconhecido que, na lógica heternormativa, é nomeada pelo que ela “não é”, ou seja, homossexualidade.

A pergunta que aqui nos impõe, enquanto psicólogos, é, mais uma vez, de ordem ética e política. Como fazer do “não ser” um ser “que seja” sem que, para isso, nossa prática o docilize, o normatize? A partir de que referentes podemos pensar a “afirmação”, a “verdade” do *devir* homossexual? Neste caso, precisaria ter esse nome? Ora, a homossexualidade é o nome que se dá para aquilo que, como vimos, é a mentira do cis-tema sexo/gênero/desejo/práticas sexuais. Qual seja? A mentira da (cisheteros)sexualidade. Pensando em termos de vida cotidiana, que garantias de direitos podemos pensar para pessoas que “são” o “não ser” do clichê cisheterossexual? Como garantir que as pessoas dissidentes a esta cisheteronorma regulatória do sexo não sejam mortas? Em outros termos: como garantir que as pessoas tenham direito a experienciarem as dissidências? Seria a proposta radical de *Manifesto Contra-Sexual*, um caminho viável para a garantia de Direitos à Diferença? Isto é, dissociar os desejos dos sexos? Investir nos corpos/prazeres?

As contribuições de Donna Haraway (1995) sobre a construção dos processos de subjetivação merecem destaque aqui. Ao repensar o estatuto do humano em sua teoria, Haraway abre possibilidades para criticar genealogicamente as questões dos direitos fortemente iniciado pelos movimentos LGBT<sup>80</sup> de luta contra a aids e que fizeram sacudir (e cair) os fundamentos ontológicos da Psicologia relativamente às (homos)sexualidades.

Segundo nos conta Rocha (2012, p. 33), em

---

80 Acrônimo para Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais. Mais recentemente, acrescenta-se também as identidades Intersexuais (I), Assexuais (A) e, de modo controverso, *Queer* (Q).

Haraway os organismos e corpos, inclusive o corpo humano, são construídos por um aparelho de produção corporal do qual os corpos enquanto objectos de conhecimento são actores material-semióticos, ou seja, são o resultado da articulação de colectivos de distintos tipos: técnicas, discursos e parceiros materiais.

Donna Haraway, que é bióloga, vem desconstruir o discurso da natureza enquanto entidade pré-discursiva, reinstaurando na teoria o lugar de produção de saber desconectado dos preceitos positivistas de “observação” da Natureza como algo “distante” daquele que observa. Ao contrário, restitui ao olhar do(a) observador(a) a preocupação ética daquilo que lhe faz ver. Não bastassem esses apontamentos desconcertantes, sua teoria de produção dos corpos retira a todos(as) dos lugares binários ao admitir que “o gênero faz parte da produção do aparelho de produção corporal e, como tudo nele, é um efeito material técnico-semiótico situado que hierarquiza determinados colectivos em relação a outros” (ROCHA, 2012, p. 34).

Assim, ao reinstaurar a materialidade aos corpos, não como natureza, mas como “naturezacultura”, como prótese, como maquínico, conjunto de significados “tecnologia/máquinas” se inter-relacionando na produção dos corpos, Donna Haraway nos permite propor um plano de trabalho, uma nova concepção de humano como matéria de expressão cultural, social, histórica pelo qual e no qual circulam afetos, desejos, sensações que não são dele, mas do próprio plano que o constitui enquanto corpo, subjetividade. Isto é, uma imanência, uma vida.

A partir desta concepção nova acerca da produção dos corpos, é possível pensarmos a questão do não humano, o que, estrategicamente, dará historicidade à prática psicológica. O que se passa com as monstruosidades? Seriam elas também humanas? O humano, no sentido oposto ao de Haraway, é aquilo que as normativas de gênero produzem. Logo, o que lhe escapa entra na noção de abjeção, já trabalhada por Butler (1993/2000).

Livia Gonsalves Toledo (2013) faz-nos ver que o abjeto em Haraway “é” o monstro, a desrazão, a animalidade no “ser” humano, aquilo que não tem autonomia sobre si. Como exemplo disso, Haraway destaca a figura dos animais. Para essa autora, “pensar sobre os animais (leitoas, vacas, galinhas) que são criados e colocados para reprodução compulsoriamente em condições de crueldade e exploração, e como muitos seres humanos, são postos também no mesmo *status* de matável” (TOLEDO, 2013, p. 55) torna-se uma questão de biopolítica, de bioética. Quando termina e começa a vida? Mas, qual vida? Quem é matável e quem é o(a) matador(a)? Como definimos isso? Quais corpos importam? Quem disse que os limites de nossos corpos são a nossa pele?

Nesse sentido, Haraway traria para o cenário da crítica ontológica essencialista da Psicologia discussões não só para o campo dos Estudos de Gêneros, mas também para pensar a vida humana, foco importante das preocupações de nossa categoria – a história de como inventamos o humano.

Haraway, ao defender os animais como tendo tanto direito à vida quanto os humanos, desloca o centro da questão: não é mais uma adjetivação do que é ou não humano que guiará suas reflexões. Essas predicções são pontuais na história, são artefatos linguageiros. Interessa-lhe os mecanismos éticos pelos quais a violência é empreendida, pelos quais alguém ou algo se assume como “matador” e inflige violência em alguém ou algo definido como “matável”. Esse deslocamento do olhar sobre o humano – ou seja, pouco importa o humanismo, já que somos todos seres *cyborgues* produtos da naturezacultura – reinstaura a questão sobre os “Direitos Humanos” de forma magistral: a reflexão que importa não é quem é “matável”, o que “é” matável, mas, sim, o “matar”. Que ética é esta que autoriza a violência em nós?

Vemos, portanto, dois princípios importantes que derivam desses posicionamentos advindos dos Estudos Feministas, de Gêneros e Teoria *Queer* que podem servir para a reconstrução da Psicologia enquanto prática e teoria.

Primeiro, não predicar. A ontologia do “ser”, fundada em valores e adjetivações, é a responsável pelo aprisionamento das pessoas em identidades. Neste sentido, a proposta de Preciado (2002) de colocar o sexo e a sexualidade em “seu devido lugar”, isto é, idealizações em favor do corpo e do prazer, retira totalmente a visão de uma sociedade *en-gendrada* seja no binarismo, trinarismo, pluralismo, enfim, a palavra de ordem é não se render à ideia de diversidade como variedade, já que é justamente isso que o capital, ao reificar as práticas regulatórias cisheteronormativas, quer produzir: seres variados para consumirem e logo serem descartados.

Segundo, não mais pensar em conceitos como “lugares”, “sujeitos”, “humanos”, mas pensar em territórios, em contextos, em parcialidades, em perspectivismos (HARA WAY, 1995), em possíveis, produzindo novas éticas de gestão da vida que, desde seu início, recuse a aceitar qualquer ética da violência.

Creio que, a partir disso, a Psicologia já tem alguns indícios para reposicionar suas práticas perante o social: lutar contra toda e qualquer forma de opressão dirigida à diferença, ao *devoir outro*.

Isso implica um exercício de reescrita da clínica, produzindo novas paisagens, novos conceitos que nos desloquem do clichê dos essencialismos seculares. Como nos lembra Suely Rolnik (1997), é fundamental revigorar o dispositivo analítico e resistir à perda da ética. Em outros termos, empreender a desconstrução genealógica dos universais como forma de resistência e abertura para o outramento, para os devires, produzir novas e potentes imanências, novas vidas.

## MIRADA 2: (PSI-)HAGIOGRAFANDO A “FAMÍLIA” E (SE) DESCANSANDO COM OS DESEJOS ABRIGADOS NO LENÇOL (CISHETERO-HOMO-NORMO-)MATRIMONIAL

Pertencemos mais ao mundo, com toda a sua arriscada desordem, a sua fragmentação, a sua liberdade. O mundo evolui constantemente, enquanto a família se debate para ficar na mesma.

Remodelada, mobiliada de fresco, modernizada, mas a mesma essência. Uma casa na paisagem, abrigo e prisão em simultâneo.  
Rachel Cusk

No seguimento do que estamos des(a)fiando neste (pré-)texto, cabe um foco sobre a (psi-)hagiografia da “família”. Entenda-se: por (psi-)hagiografia se designa, neste texto, a elevação (e, mais especialmente, a elevação tradicional por parte da Psicologia) da “família” a um estatuto de superioridade, de virtude pró-beatificada e de intocabilidade como que santificada desta invenção histórica que é o constructo de família. Ora, na contraposição denunciante de tal tendência hagiográfica, mais do que versar sobre o lugar que ela tem ocupado no saber psicológico, nos interessa indagar sobre que lugares é desejável que ela possa desocupar nesse mesmo campo disciplinar. Na linha da proposta queerizante de Jack Halberstam (2011), epilógamos aqui uma *arte de falhar*, segundo nossos olhares e querendo fazer ouvir nossos latidos, quando desenhamos na tela da “família” questionamentos, desconstruções, surrealismos que a desunificam e que propõem a demonstração da sua constituição enquanto dispositivo.

Um ativo combate à continuidade da instauração secular da uni(ci)dade do projeto da “família” se faz aqui em jeito de provocações teoricamente sustentadas que ampliem a possibilidade de *combater esse não pensamento em nome do normativo* (BUTLER, 2009). Dizendo de outro jeito, há que se promover uma aspiração – quando por aspiração pensamos, com Sarah Ahmed (2010), no poder de respirar, de fazer-se livre, de fazer-se queer no desengessar (d)as normatividades – a outros modos relacionais tão legítimos quanto os modos relacionais albergados no conceito-dispositivo de “família”.

Todos os campos que insistem na disciplinaridade (e, em particular, que instem em disciplinar-nos por meio da “família”), necessitam urgentemente de *serem capazes de permanecer não sabendo*: que possam então tornar-se cada vez mais emergentes outras e suspensas formas de saber, que na oposição ao já referenciado pendor positivista

e regulatório da (maiusculizada) Psicologia se recusam a não se recusar e se insurgem (re)ativamente contra tudo quanto é dado como “certo” com apoio nas incertas substâncias do *ser* e do *relacionar-se*. Lembrar o trajeto (não mais que) adjetivante e adjetivado (e, por isso, não objetivante e não substanciante) da “família” é, em nosso olhar, um bom começo.

A necessidade por nós sentida e assumida é a de translo(u)car esse conceito- dispositivo de “família” para a compreensão dos modos discursivos por meio dos quais *multitúdicos* arranjos relacionais olhados como *outros* (e, por isso, hetero/topizados, marginalizados, hierarquiados, inferiorizados) emergem (sempre) por referência à uni(ci)dade da “família”. Trata-se, pois, de acusar a “sagrada família”, que Deleuze e Guattari (1972/1980) souberam fazer descer dos altares das igrejas para as alcovas edipianas, de a mostrar tão fragmentária quanto as desilusões que dela e nela (de)correm – eis-nos, a título de exemplos, perante os esplendores dos divórcios, das violências contra mulheres e contra homens entre quatro (ou mais, quando o dinheiro chega para tal), “abençoadas” paredes, dos abusos sexuais maximamente frequentes em seus seios (bem como em seus pênis, em seus cus, em seus buracos, em suas peles), da violência crescente sobre sujeitos LGBT no espaço do “doméstico”, que se (pré-)supõe seguro e que é tantas vezes o mais ameaçador, feito de bárbara retaliações sobre as gentes *traidoras* das expectativas familiares de expressões e vivências sexuais e de gÊnero que sobre elas foram logradas.

Não espanta que tais desilusões (nos) aconteçam se percebermos quão estrategicamente somos iludidos pelos eixos estruturais, sociais e ideológicos que familiarizam a noção de “família”. Como dissemos já neste manifesto face à necessidade de denunciar essa pretensa categoria de “sexo” como miragem de *naturalidade*, de *necessidade para definição de nós*, de *essencial condição* para o reconhecimento de *uma* (apenas *uma*) humanidade, também na “família” tem a Psicologia encontrado historicamente palcos para o exercício de imposição de modos relacionais que se querem enquadrados e emoldurados pelo

nome – e, logo, pelas coisas que as palavras tornam coisas, como nos ensinou Foucault (1966/2000). É também por mãos deste nome de “família” que a Psicologia (nos) familiariza (com) seus dispositivos regulatórios, cisheteronormativos, homonormativos, biopolíticos, reprodutivos (dos saberes disciplinares e das demografias). Policiar a vida pelo “sexo” é, mais além, policiá-la pelo *virtuoso* encerramento do “sexo” no cânone “familiar”, familiarizando este mesmo cânone a partir de ideais como o de vinculação (e nunca o de desvinculação), para citar apenas um exemplo.

Atendamos, aliás, às funções que essa eleita e uma forma de “família” tão bem cumpre de veiculação reiterativa das dicotomias (que não apenas as de gênero e/ou as de sexo). Os *meninos* e as *meninas* ali nascerão, ali crescerão, ali (se) reproduzirão – e a eles e a elas caberão organismos, certezas, linearidades de percurso, expressões e usos de prazeres de tal forma distintos e marcados que a não distinção e a não marcação serão espetáculo, serão exceção e logo merecerão estudos, nosologias e intervenções (psico)terapêuticas. Tão marcadamente seremos constituídos que, fugindo a essas marcas, nos apelidarão como seres constitutivos de “famílias alternativas (!?)”, de “escolha (!?)”, do “mesmo (!?) sexo (!?)”, do “mesmo (!?) gênero (!?)”.

Ao lado desta dicotomização, germina e floresce no seio da “família” o ideal de complementaridade entre os sexos e os gêneros, o ideal de “natural” completude dos seres destinados ao (des)encantamento “familiar”. A dicotomização serve à complementaridade como esta serve àquela, num ensejo que Elisabeth Badinter (2010) apelida de “nova ofensiva naturalista”, quando se dedica à análise do papel que esses processos ideológicos jogam na criação de um profundo conflito social e pessoal a que vamos assistindo na imposição do duplo ideal de “mulher” e de “mãe”. Ao reinvestir-se na essencialização desses papéis – o de “mulher” e o de “mãe”, somados aos de “homem” e de “pai” –, criam-se todas as condições não para a felicidade “familiar”, mas, ao invés, para a sucessão de desencantamentos que essa dupla idealização acarreta. Os processos e as funções de regulação

que nesse duplo ideal se (con)somem pressupõem que a vagina e os seios se digam presentes, que uma anatomia garantida e (pré-)concebida que desenha esses seios e essas vaginas, essas picas e essas gônadas prove e comprove a possibilidade de viver e de prestar a bênção de “ser mulher”, de ser “homem” e de “parir” a felicidade “familiar”.

Também enriquecedoras da análise desconstrucionista das condutas e dos modos relacionais que se impõem ficticiamente como “complementares” são as palavras de Halberstam (2011), ao lembrarem que a investigação encontra constantemente álibis e desculpas para o comportamento sexual do mesmo sexo nos animais, quando nem sequer se conhece verdadeiramente o sexo dos animais observados; geralmente, a investigação infere o sexo com base nos comportamentos ou nos arranjos relacionais desses e entre esses animais, regendo-se assim pelo projeto maníaco de naturalizar a “família” e fazendo da cisheterossexualidade uma lente única para a investigação sobre as relações animais.

Como que parecendo fugir a essa tendência analítica de instauração de “verdades” e de “naturezas” que nos iludem sobre a “família”, estão as recentes discussões em campos, como os da sociologia (e.g., ROSENEIL, 2006), a respeito das insuficiências dos estudos sobre as “novas relações familiares”. Não basta que enunciemos outros nomes para que as realidades mudem significativamente, como em seu jeito tão poético nos disse Yourcenar (1971/1994, p. 11) na introdução de *Alexis ou o tratado do vão combate*: “parece óbvio que, de geração para geração, as tendências e os actos variam pouco; pelo contrário, aquilo que muda é a zona de silêncio ou a espessura das camadas de mentira à sua volta”. O que, afinal, vamos vendo ser feito por diferentes *saberes-poderes* (e, de entre estes, os da Psicologia) são ensaios nada emancipatórios de (re)nomeação de velhas e irreais (ou demasiadamente certificadas como reais) “realidades” decorrentes da noção-dispositivo de “família”.

A respeito dessas tentativas regulatórias, gostaríamos de elencar três possibilidades de desconstrução: (1) a destituição da “família”

como eixo estruturante e, logo, hierarquizante de (re)conhecimento do humano; (2) o combate ao estratégico e (bio-)politicizado branqueamento de quem escapa a esse eixo estruturante; e (3) a consciencialização da *promessa de felicidade* que emoldura essas tentativas regulatórias.

Tal como sucede com outras formas de categorização e de hierarquização do humano, que não apenas as de “família”, a mesm/idade dos (sempre desejavelmente dois) elementos inaugurais da constituição “familiar” continua nos cercando e nos encarcerando. Este eixo estruturante da construção social da “família” determina, então, quais as mesmas (i.e., social e subjetivamente aceites) figuras que devem construir o fiel e encaixilhado retrato da complementaridade, mesmo quando de *outras* formas de “família” se advoga estar falando. Não será certamente porque se elegem *outras* figuras de constituição “familiar” que tal complementaridade perde a sua força: mirem-se nos exemplos dessas (homonormativas) miragens das bem estipuladas condutas da homoconjugalidade, do sujeito (predominantemente representado no “masculino”) bem-casado com seu “igual” ou do desejo de vários coletivos de levar à igreja o mimetismo da mesm/idade cisheteronormativa. Este eixo erétil hierarquiza, necessariamente, a limpeza e as manchas dos lençóis conjugais, (re-)privatiza os sussurros (des) prazerosos de quem deve e pode aceder à composição classista dessa normativa idealização e consubstanciação de “família”, os modos assimilacionistas pelos quais se (re)conhece quem e quem não está (bem-) casado, premiando quem *teve a coragem* de se complementar na bênção da boda (fugazmente) lacrimejante e/ou sorridente do dia em que *até* se fizeram marido e marido ou mulher e mulher, *quase* como se de marido e de mulher se tratasse.

Num subsídio de relevo para o situar dessas construções e vivências “familiares” no contexto português, João Manuel de Oliveira, Carlos Gonçalves Costa e Conceição Nogueira (2013) dão-nos a perceber duas dimensões vivenciais e relacionais que ancoram a *homonormatividade-à-portuguesa*: a da impossibilidade sentida de demonstração pública de afetos não cisheteronormativizados e a institucionalizada

e intersectada discriminação múltipla que, nos seus mais esperados e exasperados efeitos, opera pela violência do verbo, da perseguição física e/ou dos silêncios.

As flores dos *bouquets* voam então sobre uma ordem social, que por ser ordem, ordena – ao classificar, hierarquizar, coibir, denegar, envergonhar, vigiar que arco deve ter o voo, que cus, que seios, que buracos e que outros fragmentos corporais devem conter suas revoluções, quais destes fragmentos devem ou podem (des)privatizar-se, que modos relacionais são constituídos discursivamente e que prazeres podem levar-se privilegiadamente à cama da “família” e do casamento.

Como dissemos, destituir a “família” dos seus privilegiados territórios, inclusive do ma(i)sculizado território psicológico, implica combater o branqueamento – que não apenas, mas também, o do branco vestuário que (con)sagra as eternas juras de devoção – de outros modos relacionais, para que (re)conhecidamente possam deixar de ser *outros*. Na intenção de queerizar os valores familiares, é Valerie Lehr (1999) quem nos alicia a desafiar as ideias de que (1) exista uma ligação essencial entre pessoas com base na sua identidade sexual, (2) as famílias sejam essencialmente lugares de proximidade emocional, em vez de instituições definidas socialmente nas quais existem operações de poder e (3) as ligações familiares sejam preferíveis a outras relações de compromisso (re)vestidas de proximidade, de cuidado e de estima.

Partindo dessas palavras, apelamos à acusação do essencialismo que (re)cobre o familiar ideal de “família” estruturada com base nas identidades sexuais. Mais do que isso, e como nos desafia Tamsin Wilton (2004), há que analisarmos sobre de que forma pensamos sobre o sexo e sobre a orientação sexual sem termos sabido responder à impossível pergunta “o que é o sexo”? Desta impossibilidade de resposta nos temos ocupado neste nosso (pré-)texto, para fazer valer que as identidades sexuais se definem por critérios de saber-poder nada mais do que arbitrários, inconsistentemente (re)criados

e dados como “certos”. As incertezas das composições familiares, da sua suposta mesm/idade e complementaridade, começam, então e desde logo, no que mais primariamente se julga poder definir. Porque, assumamos, não há como definir “o que não tem certeza, nem nunca terá, o que não tem juízo, nem nunca terá”, como bem soube cantar Chico Buarque em “O que será” (1976)?

Reclamar um olhar *queer* para a academia, para as relações humanas, para as subjetividades, para o entendimento do humano é, assim, ter de reclamar a desorientação sexual (e.g., AHMED, 2006; HALBERSTAM, 2005, 2011). É pelos desviados, desorientados, desterritorializados caminhos da subjetivação e da subjetividade que vamos encontrando vidas e corpos vivíveis, que mais e mais livremente vamos celebrando os experienciados prazeres de nos termos desviado, de termos tornado nosso e sem estranheza o que se diz estranho e que vamos dançando uma vida renovada (AHMED, 2006), que não a vida em e da “família”. É nestes e por estes ensejos *queer* que *pensamos de outros modos* o que se quer fazer des-valer como *outro*, que deixamos de perceber como *outras* as *multitudes* de corpos, de (in) desejos, de práticas, de futuros que não centralizam nem orientam forçadamente os sexos e as sexualidades e que não orientam forçadamente (par)a “família”.

Por isto, a proximidade emocional e relacional que serve, nas palavras de Lehr (1999) anteriormente (trans-)escritas, o escamotear das operações de poder veiculadas pela prescrição social da “família” faz-se de multiformes possibilidades de encontro, que não impositivamente “sexual” (soubéssemos nós de que trata aqui o “sexual”!) e que não impositivamente “emocional” (soubéssemos também de que trata aqui o “emocional”!). Afinal, “tempos houve, e que há quem queira manter no espírito e na letra dos manuais escolares de (des)educação sexual, em que o corolário obrigatório do sexo tinha forçosamente de ser o amor. Os tempos têm demonstrado que um pode perfeitamente prescindir do outro” (CASCAIS, 2003, p. 17).

Ainda no escopo das possibilidades de desconstrução sobre a “família” que lançamos em repto neste texto-manifesto-infesto, a remissão da sacralização da “família” e dos seus pecados passa também pela consciencialização da promessa opressiva de felicidade que ela tem secularmente esboçado e implementado. Tal consciencialização faz-se no pluralizado desejo de que o branco dos lençóis familiares e conjugais se desvaneça noutras cores relacionais (e em cores que saibam também desensombrar quem não queira a cama e/ou quem não queira o desejo), cores capazes de avivarem outras ligações que não apenas as que se encontram em lençóis e que não apenas as das figurinhas miméticas de dois cus, dois pênis, duas vaginas que se unem para embelezar o bolo festejante da (cishetero/homo)normatividade. Desterritorializar corpos, saberes, culturas, (comun)idades, funcionalidades corporais e mentais, práticas sexuais ou lugares de encontro que corporalizam e simbolizam a diversidade humana, assim como enaltecer essa diversidade para lá da sacralizada composição “familiar” são esforços que a Psicologia muito pouco tem desenvolvido.

Em *The Promise of Happiness* (2010), Ahmed parte do postulado de que temos erguido uma poderosa indústria destinada ao consenso de que a felicidade deve ser um consenso: enquanto técnica disciplinar (que vai das políticas governamentais à economia, passando pela Psicologia positiva e de autoajuda), a felicidade surge como uma forma de fazer o mundo, que (re)desenha e estabelece com precisão e com estreiteza as normas e os bens sociais. Também a academia, nas suas (ainda tão presentes) tradições utilitaristas, se pauta por esses ideais de felicidade, desprovidos de olhares (pós-)críticos que a denunciem enquanto *modus operandi* para o estabelecimento de uma linearidade dos percursos subjetivos e relacionais predominantemente encontrados na idealização da “família” – assim, a ciência da felicidade vem estreitar as possibilidades de subjetivação ao dicotomizar essas possibilidades em maus e bons sentimentos, em felicidade e infelicidade, sem espaço para a ambivalência e sem respeito por uma nova gramática que celebre essa mesma ambivalência inerente à diversidade humana.

O que Ahmed nos traz é também a acusação da “família” e da sua idealizada uni(ci)dade como mito e como dispositivo legislativo, social, relacional, político pelo qual se herda a exigência não apenas de reprodução biológica, mas de reprodução mais vasta das suas formas, dos seus efeitos, do seu lugar, dos seus previsíveis e lineares tempos. As insatisfeitas donas de casa, es queers, es feministes desmancha-prazeres ou es (e/i)migrantes não assimilades numa (qualquer) pátria são designades como *alienades afectives* sobre es quais a Psicologia deve também (re)cair em jeito prescritivo para o melhor ajustamento possível à infeliz e opressiva felicidade (“familiar”).

Chegades a este ponto de reflexão, sabemos que não se pode advogar com facilidade a queerização da “família”, tal como sabemos que não faz sentido lutar por uma familiarização do queer. *Queerizar* a “família” implicará sempre uma inconsistência tanto do ponto de vista ontológico – ao clamar por uma destabilização do estável, ao dessubstanciar uma entidade relacional predominantemente esgrimida e preservada (nos campos políticos, sociais, disciplinares) na sua “substância” – quanto do ponto de vista epistemológico – ao defender-se uma suspensão conceptual e uma pluralização de formas incertas, vadias, errantes e marginais de produção de conhecimento sobre uma realidade socialmente produzida e nomeada que se quer tão pouco incerta e tão pouco vadia como é a da “família”. O que, em vez disso, se propõe neste mani(n)ifesto é a prossecução de estudos *queer* (e também de estudos *queer* sobre a “família”) em constante renovação, enquanto metáfora ideológico-política sem cristalizações nem sedimentações; o que se propõe é a assunção de que “a teoria queer poderá ser uma privilegiada ferramenta analítica – vadia, delinquente, *rouéé*, criminosa até, além de contra-soberana – para desafiar os poderes do Estado-nação” (O’ROURKE, 2006, p. 132).

Uma política *queer* de re-pensamento sobre a “família” e de criação de alternativas (re)nomeantes, atuantes e vivenciadas a essa noção terá de ser uma política que se abra a todas as diferenças, que nelas encontre o gozo e a consolação, que com elas construa lugares

e tempos (re)inventados (mas não necessariamente vistos e como *outros*) e que aprenda um olhar assumidamente oblíquo, desviado, um olhar pelo cu ou por outros renegados buracos, uma política de miríades de políticas anais que assumam de frente a estranheza saudável dos cus, todos os cus, em si mesmos, serem desprovidos de marcas de gênero (SÁEZ; CARRASCOSA, 2011) ou, diríamos, que assumam o cu como fenômeno (a investir de múltiplas possibilidades adjetivantes) e não como número.

Precisamos, enfim, de saberes (também psicológicos) incertos, não disciplinares, não centralizados na “família”. Precisamos urgentemente de uma proliferação de tempos e de geopolíticas *queer* capazes de violar e de esgaçar as narrativas normativas (de “família”), respeitando, viabilizando e visibilizando modos alternativos de aliança, de captação de modos excêntricos da existência humana, de potencialização das vidas não obrigatoriamente sujeitas às convenções da família, ao legado de um tipo favorecido de humano ou à obrigatoriedade de educação de crianças (HALBERSTAM, 2005). Só assim acreditamos que as Psicologias – e as Psicologias sedimentadas e (as)sentadas na “família” – possam remeter-se para histórias longínquas que fechem nos seus passados e nos (ainda) museus que são os seus presentes quaisquer vontades de se fazerem *guardiãs da ordem* (COIMBRA, 1995).

### MIRADA 3: O CÁLCULO BINÁRIO DA DOR, A SOMBRA DA CULPA E O ELETROCÉREBRO-GENI(T)AL

Fechações/aberturas transfeministas e *queer* como forma de contestação e implicação com a Psicologia. Movimento de problematizações para a reversibilidade epistemológica da marca de saber prescritivo-normativo que a acompanha. Reagimos alérgicamente à herança binária do isto ou aquilo, à *falta* como elemento capitalístico-ressentido de subjetivação e a assunção neurodigital e positiva da subjetividade mapeada em contrastes neuroquímicos monótonos e cis-hetero-taxonômicos e otimismo crônico.

Sabemos bem quão profundamente ameaça às Psicologias (molas, endurecidas e endurecedoras) a mínima possibilidade de desterritorialização. As Psicologias(zinhas) normativas panicam diante movimentos que lhe retiram o poder de individuação das relações sociais e dos sujeitos.

Brotoejas gigantes evidenciam as marcas da psicologização das subjetividades: os discursos habitam corpos e interpelam os sujeitos a determinados modos de vida, regulados pela experiência de um saber herdeiro das ciências desejosas da moral da verdade. Subjetividades dissecadas pelo poder-saber.

Entre sussurros, gritos e gemidos, a Psicologia (com Psão, mas sem tesão) assombra o devir corpo, as insubordinações de gêneros e as inclassificáveis experimentações das sexualidades. Vontade de saber-poder. Por meio de nuances moderadas de patologização, a Psicologia Molar rumina interpretações simplistas e à granel. Por vezes, assumindo ares de renovada visitação epistemológica, exibe um sorriso branco (apegada a um modelo racial) cínico no canto dos seus lábios moles, murmurando preocupação e suposto entendimento.

A apatia moral que cerca a Ciência Psicológica ou a Psicologia Científica dorme (medicalizada) com a insuportável pretensão de encontrar em escalas de sentimentos e percepções (vazias) ou no mapeamento das zonas cerebrais uma explicação para o que não pede coisa alguma. Monótona Psicologia dominada pela suposição de um eletrocérebrogeni(t)al como lugar de (uma) verdade. Ficção política, como tudo na vida, a ciência das redes neuronais descontextualizada do seu tempo não consegue fazer conexão com a cultura, deixando um rastro de subjetivação neoliberal. Percebe tudo, mas não (se) vê. Pouco enxerga. Seus mapeamentos computadorizados não fazem mais do que cintilar a vontade de localizar zonas generificadas pelo cérebro. No *scanner* da biopolítica surgem imagens ultra-atrimentadas sobre as transexualidades, as intersexualidades, as homossexualidades, a conjugalidade...

Noutro canto da Ciência panóptica (agora mais digital que nunca), outras Psicologias emergentes (uma classe de experts caretas-corretos) se enroscam em *performances* estatísticas repetindo em coro o cálculo binário da dor. Desejam estas ciências mapear no corpo a alma da cultura, não percebendo no próprio corpus epistêmico os discursos que as habitam. O desejo de ver, como desejo de localizar, classificar, medir, corrigir e, assim, paralisar (ou governar). Melhor enxergar as coisas com o olho do cu, como já antecipamos. Como afirma Francisco Ortega (2008, p. 167), “a visualidade é um espaço de possibilidade produzido pelos diferentes instrumentos ou tecnologias de visualização e determinado pelos moldes culturais da visão [...]”.

Insone sobre a cama da reificação de um ideal de “humano”, esta Psicologia macia cobre-se (e encobre-se) de um lençol roto de interpelações e traduções normativas da experiência do corpo e, mais amplamente, da vida. Esquecem-se um pouco (embora saibam, porque inteligência – bem medida esta forma – não lhes falta) de que tudo é ficção. Tudo é fabricado no jogo político da agonística do humano.

A Ciência é o bisturi discursivo da cultura. Teorias assumem legitimidades em matrizes heterocisnormativas e, inconTestes, produzem a realidade que intentam descrever. Estudos e práticas que falam pouco a linguagem que faz corpo, mas fazem o corpo arbitrariamente falar – suplício de confissões e mesmices –, cujos refinamentos conceituais não escondem a nova dinâmica biopolítica. Tudo parecendo tão novo. Nada menos Moderno. A cisheterossexualidade compulsória, a cisnormatividade e as práticas de racialização reinam soberanas no imaginário falo-edipiano de certa Psicologia, gozando (e só falam deste tal de gozo) de privilégios por conta de sua suposta naturalidade e recompensas por um calendário (re)produtivo do capital.

Mas isso ainda não é o fim do mundo: desgraça pior chegou às vias da envagelização (uma outra pastoral): a psicologia teocrática deu as caras, apoiando crentes o fascismo. Essa ficção biopolítica e salvacionista-teocristã tece o triste cotidiano das práticas *psi* cões de

guarda (ROLNIK, 1994), que contam ainda com a comoção interdisciplinar de outras práticas/campos de saberes normativos e moralidades canônicas, estejam elas para as humanas ou para as outras ciências da natureza – cuja arbitrária divisão já revela a atormentada vontade de governar.

Mas é na formação em Psicologia e na pesquisa *psi* que nossos latidos vadios tornam-se mais barulhentos, ampliando as frentes de resistência nos embates legislativos e reguladores, e assim desafiamos os cães de guarda. Nossas inquietações são indisciplinadas e indisciplinadas. Aliás, a sexualidade está saturada de disciplina – ecos de Sam Bourcier (2005). Desse modo, e em aproximação aos latidos discursivo-desconstrucionistas (e desconfiados), nosso manifesto-reflexão engorda, corpo-político que transborda.

Nossa proposta segue na direção do antagonismo, como política epistemológica, como experimentação (re)inventiva do fazer *psi* em movimentos minoritários. Assumimos como ponto de partida a proposição de que a pesquisa e a docência são elementos de nossa cultura e, como tal, produzidas a partir de jogos de poderes-saberes-prazeres. Estamos disputando (margens de liberdade): desafiando discursos, desorganizando a imposição dos sentidos para a vida, *hackeando* os códigos de governo autoritário e teocrático das subjetividades, denunciando as consagradas hierarquizações e concepções de humano. Estamos convencidos de que pesquisar é uma prática de subjetivação, assim como o é ensinar (em) Psicologia.

Nosso convite impertinente e indisciplinado: deitarmos-nos com as sexualidades, os corpos e as *performances* de gêneros minoritários, expor a branquitude da política de conhecimento e reconhecimento. Nesta posição, o corpo-política do(a) pesquisador(a) entra em cena como agenciador (mais um) de intensidades e de (des)encontros problematizadores, desumanizando-se das encarnações científicas canônicas, assépticas, morais.

Nessa perspectiva, pesquisadoras e pesquisadores são convocados a posicionarem-se desde seus *corpora* de problematização, assumindo

como importante relação na produção da pesquisa a experiência sexo-étnico-racial-classe-generificadas de sua subjetividade e as marcas de poder que oferecem inteligibilidade ao seu corpo perguntador/problematizador/dessarrumador/desterritorializador. Isto significa dispor-se àquela sorte de curiosidade (como linhas de fuga) que estranha, interroga, desacomoda os instituídos desde o próprio lugar da pesquisadora ou do pesquisador nos jogos normativos (que, na particularidade deste artigo, correspondem àqueles jogos que estabelecem as cishétero e cishomonormas e que conjuram para cisheterossexualidade compulsória e a cisnormatividade). É aqui que a sua/a nossa subjetividade surge como uma aliada no rastreamento do campo minado-normatizado das disciplinas que se ocupam e se ocuparam das sexualidades na obstinada tendência a patologizar e/ou regular condutas, práticas e experiências culturais do gênero e dos corpos racializados.

Com isto, trata-se de afirmar uma posição implicada com movimentos para combater os fascismos cotidianos que estabelecem que vidas valem a pena ser vividas e quais são as vidas que não importam (BUTLER, 2005), pensando que os nossos lugares de sujeitos investigadores(as) são marcados por convenções e normas sociais, bem como nossos modos de pesquisar são constituídos por epistemologias “duras” – molares –, hierarquizantes ou (moleculares) contestatórias (talvez) e, muito francamente, desejo de conduzir as condutas – governar os(as) outros(as).

Pesquisar-combater-resistir significa, nestes termos, o agenciamento de uma profusão de estranhamentos sobre as formas de saberes-poderes-prazeres e, ainda, daquilo que é possível que se possa conhecer, como bem já nos apontou Guacira Lopes Louro (2004). De outra parte, articulados a essas ideias, estamos propondo pensar-praticar a produção de conhecimentos entre os lençóis discursivos dos prazeres envolvendo as sexualidades e *performances* de gêneros e a raça, sem jamais desconsiderar as interseccionalidades com outros marcadores de identidades e diferenças que operam na produção

de modos de experimentação de si e de desigualdades sociais. Formas que organizam os prazeres e os modos de experimentação das sexualidades e do gênero, não somente a sua opressão/controlé/tutela/normalização.

Como princípio ético neste método (des/caminho), trata-se, inicialmente, de debruçarmo-nos sobre nós mesmos e nós mesmas, recusando os bons, limpos e docilizados costumes acadêmicos. De alguma forma, é preciso demover os instituídos em torno das formas canônicas de conhecimento, perturbando as epistemologias (con)sagradas e supostamente autorizadas a dizer “a Verdade”.

Neste momento, estamos propondo certa libertinagem, mais do que uma liber(t)ação. Sugerimos, deliberadamente, a safadeza epistemológica como forma de ampliar as margens de liberdade na nossa relação com os outros e as outras.

Sim, buscamos encontros com aquilo que é tomado (interpelado) pela polêmica e pelo escândalo com estas proposições, e entendemos a paródia como gesto de problematização. Reafirmamos que o olhar da pesquisa é, desde sempre, generificado, sexualizado e racializador. De modo que não pode ser pensado sem considerar a própria experiência corporal do(a) pesquisador(a) como sujeito(a) de uma produção discursiva que porta as marcas de certa inteligibilidade social, marcas que são recitadas cotidianamente e legitimadas por instituições excludentes, racistas e cisnormativas.

Como movimento perturbador para a pesquisa e a docência, arriscamos sugerir que a postura que podemos (é duro dizer: devemos) tomar é aquela de sujeitos engajados politicamente aos movimentos de críticas/análises sobre os processos de autoridade que “a Teoria” confere.

Nada evidente, mas contundente anúncio: os princípios que definem esse modo de operar em pesquisa seguem no rastro atormentado da perspectiva genealógica à *la* Nietzsche, à *la* Michel Foucault, como ferramenta conceitual importante para o trabalho de problematização das condições de possibilidades e de emergências dos discursos

– que se opõem e/ou se associam nos jogos de verdade que dão contornos à relação dos sujeitos consigo mesmos, isto é, no processo de sua (auto)constituição.

Seguimos de alguma forma a proposta foucaultiana de uma recusa a métodos descritivos que priorizam a constância histórica ou o traço antropológico imediato (FOUCAULT, 1969/2004). Já afirmara Tomaz Tadeu da Silva (2007): o mundo estático e morto das coisas e dos significados fixos é um mundo sem disputas. As cadelas querem disputar. Somos todos restos desse mundo arregimentado de ilusões normativas.

Podemos e devemos recusar métodos canônicos, escarnificar a representação hegemônica. Nenhum texto é sagrado, já afirmaram tantas e tantos cadelas críticas, pós-críticas, pós-humanas. Precisamos inventar e radicalizar o sentido do(a) “fazedor(a)” de problemas sobre nosso tempo. E, para isso, precisamos de um modo de pesquisar e intervir que tenha a ver com um tipo de curiosidade “vadia”, e não como aquela curiosidade perversa que busca assimilar o que convém conhecer, se não que aquilo que nos permitiria desfazermo-nos. Mais um ataque foucaultiano de quatro cadelas indóceis.

É nesta disposição por onde elas ou eles (pesquisadores[as]) têm/por onde nós temos a chance de pensar com os(as) outros(as) os problemas de nosso tempo, a partir das experiências “desmoralizadas” e “desmontadas” de suas próprias subjetividades – bricoladas em e desde seu tempo e de sua cultura.

No caminho das (in)conclusões do que estamos inventando/subvertendo, vamos mais uma vez ao encontro do pensamento de Bourcieur (2005) e latimos para os privilégios do regime epistêmico heterossexual e cisnormativo: a matilha *queer* pouco a pouco modifica as paisagens “científicas” e pode-se ousar um pouco mais na pesquisa e na formação como práticas de liberdade. E desde este “entreviro” político da pós-modernidade, novos modos de viver a pesquisa-vida acadêmica vão se “firmando”, onde noções de ética e implicações na pesquisa passam a ser compreendidas para além dos procedimentos protocolares e assépticos que escondem o desejo de norma.

Paul Rabinow (1999) expressa de forma aguda a noção foucaultiana de ética reflexiva da liberdade, a partir de sua aposta em uma posição que denomina cosmopolitismo crítico: o princípio condutor de tudo na pesquisa é, ou pelo menos deveria ser, ético. Trata-se de prestar atenção às diferenças, sem sucumbir aos desejos de essencializá-las, afirma. Assim, como provocação final: desejamos uma pesquisa(-intervenções) em psicologia como modo problematização que escarnifica os regimes discursivos que se organizam a partir da gestão da vida, controles, deciframentos, incitação para o corpo dócil e útil – na ordem e organização espacial e institucional das subjetividades.

Pesquisar-intervir-viver nas fronteiras – lá pelas brechas, entre-margens, diante e com o que e quem escapa/foge – nos permite deslocar os gêneros e as sexualidades dos lugares centrais de chaves de acesso à verdade dos(as) sujeito(as), ao mesmo instante que podemos assim desestabilizar a pretensa naturalidade e evidência da cisheterossexualidade e os desesperados movimentos normalizadores. Trata-se de induzir políticas diante de efeitos de verdades – onde se fabrica qualquer coisa que ainda não existe, afirmara Foucault (1977/2001).

Ao reafirmar o caráter fabricado/ficcional e político de uma pesquisa(- in[ter]venção), questionando o lugar de quem pode ou não dizer ou conhecer algo, estamos contestando as formas autorizadas do conhecer e de quem está autorizado(a) a conhecer. As cadelas de Friedrich Nietzsche já nos morderam profundamente e propagaram entre nós a raiva epistemológica. O latido reverbera: toda vontade de interpretação é uma vontade de poder.

A pesquisa e a in[ter]venção psi (esta com o *p* de uma minoria, um *p* de política antirressentimento, antirrascista, antifascista, anticisnormativa, antiespecista) podem ser planos de criações culturais. psicologia como agente do devir, como plano de invenção de movimentos éticos, estéticos e políticos, pensando-vivendo o corpo como uma força possível para multitudes de prazeres e de sentidos nômade. Não corpo dissecado por disciplinas e moralidades, subjetividades empacotadas pelos discursos normativos e patologizadores.

Talvez nos caiba um trabalho mais indisciplinado sobre nós mesmos e sobre nós mesmas (mas não menos rigoroso e vigoroso), começando por não desejarmos saber quem somos, para não cairmos na armadilha de permanecermos as mesmas ou os mesmos, como já nos advertiu Foucault (1969/2004, p. 20): “Vários, como eu sem dúvida, escrevem para não ter mais um rosto. Não me pergunte quem sou e não me diga para permanecer o mesmo: é uma moral de estado civil; ela rege nossos papéis. Que ela nos deixe livre quando se trata de escrever”.

#### MIRADA 4: TRANSCONVERSAÇÕES QUEER E OUTRAS CARTOGRAFIAS DO DESEJO

Como possibilidade de afunilamento de análise, dada a existência de muitas linhas que participam das composições desejantes latidas por estas cadelas, queremos centrar as problematizações ao redor da questão do “sexo anal”, das práticas sexuais que tomam o cu como referência de prazer e realização pessoal, em detrimento de outras posições que associam o cu à sujeira, ao asco, à injúria e à humilhação.

A partir das proposições trazidas por Javier Sáez e Sejo Carrascosa (2011), a Psicologia pode se faltar de novas prerrogativas a respeito dos processos de subjetivação, considerando a ausência ou a negação do cu como linha de subjetivação, ou seja, seria como se algo faltasse em nossas constituições como sujeitos, como se fôssemos subjetivados(as) parcialmente.

Dar ou não dar o cu parece estar na exegese dos processos de subjetivação, no âmbito da feitura da(o)s sujeita(o)s – ou da(os) sujeita(os)? Desde que nascemos somos levados a aprender que todo mundo tem cu e, por isso mesmo, cada um e cada uma deverá cuidar dele da melhor maneira possível, mantendo-o, a princípio, recluso, limpo, secreto e intocável, além de também, a princípio, concebê-lo como sujo, negativo e repugnante. Neste sentido, o cu se torna o lugar da injúria, do insulto, da humilhação.

O valor negativo atribuído ao cu determina de modo generalizado que se o cu for penetrado, isto se dará como castigo, como tortura, como algo doloroso, como humilhação, como perda da macheza de uma pessoa; o cu jamais poderá ser visto ou imaginado como objeto de prazer. Como nos apontam Sáez e Carrascosa (2011, p. 21), “ser um homem é ser impenetrável”. Seguindo essas considerações, as mulheres também teriam seus cus interditados, pois, para elas, seria esperado somente penetrações vaginais e, mesmo assim, restritas à função reprodutiva sem associações com as dimensões dos prazeres.

Uma das primeiras coisas que se aprende quando criança é de que o cu é algo sujo, que tocá-lo é proibido e que dar o cu é algo terrível, mesmo que a criança não tenha noção do que significa “dar o cu”. O discurso em forma de insulto e a entonação vocal irônica e/ou desaprovadora se incumbe de criar um modo de aprendizagem competente; neste momento, ao ouvir “vai tomar no cu”, uma criança nada associa de concreto, assim como alguém ser chamado de “viado”, “sapatão” ou “travesti” nada efetiva de concreto em termos de compreensão conceitual. Nas palavras de Rolnik (1994), a criança se infantiliza quando entra em contato com o adulto, e, na maioria das vezes, essa entrada é associada à proibição, à ameaça, ao negativo, ao perigoso, ao imoral, ao indecente.

Seguindo essa lógica, o sexo anal aparece, inicialmente, no imaginário como o pior, o abjeto, aquilo que não deve ser considerado como aprovado e muito menos como praticável.

Em termos de subjetivação, essas expressões que negativizam o cu (“vai tomar no cu”, “fez o serviço que nem o cu”) criam realidades e posições sociais, políticas e culturais de contenção do desejo que ouse se expressar fora da cisnorma heterossexista e falocêntrica.

Quando o adulto fala uma expressão depreciativa, ele não tem consciência da realidade e dos valores que está criando e transmitindo, mesmo que de forma anedótica e de brincadeira. Interessante que isso vale tanto para os meninos como para as meninas, logo, ausente de gênero, mesmo porque todo mundo tem cu e, independentemente

de ser masculina ou feminina, sua positividade deve ser evitada. Isso denota uma grande farsa se considerarmos que mulheres heterossexuais enrabam homens heterossexuais e gays; lésbicas enrabam mulheres e homens; travestis enrabam homens e mulheres; transexuais enrabam homens e mulheres, seja com suas biopicas, seja com suas tecnopicas, seja com ambas, as picas-bio-tec.

Todo esse entrecruzamento de posicionamentos teóricos, filosóficos, moralistas e resistentes parece construir estratégias de manutenção à ordem cisheteronormativa, de modo a cristalizar identidades sob a marca cisnormativa heterocentrada e falocêntrica, restrita à reprodução biotecnológica, desde que reprodutores de corpos úteis e dóceis, logo, servis às biopolíticas e às armadilhas do biopoder.

A prática do sexo anal, seja com picas, objetos, dedos e dildos, foi capturada pela lógica binária e universal que determina desqualificação, desvalorização e toda forma de injúria que um ser humano possa receber ao ser descoberto e/ou associado com essas formas de práticas e prazeres.

Da mesma forma, a prática do sexo oral também será associada a uma negatividade que colocará seus praticantes em posição de abjeção. Assim, tanto o sexo anal quanto o sexo oral serão tomados como principais elementos de composição das expressões homossexuais, o que, por sua vez, se mostram presentes nas expressões e práticas trans-lesbo-homofóbicas tão presentes em nossos cotidianos, nas mídias, nas igrejas, nas ruas, no governo.

O que se faz urgente é a revisão dos conceitos equivocados e valores negativos atribuídos às práticas sexuais anais, ou à arte de dar o cu, de modo a positivar o cu e seus prazeres, considerando que não se trata de privilégio de alguns, mas possibilidade de todas e todos. Citando novamente Javier Sáez y Sejo Carrascosa (2011, p. 14), em seu livro *Por el culo: políticas anales*, “abre tu culo y se abra tu mente!”.

As ausências de referências que deixam o cu de fora das subjetivações têm evidenciado paradigmas que solicitam problematizações a respeito dos conceitos, metodologias e práticas que temos

disponíveis enquanto epistemologias científicas e de análises dos sujeitos utilizados pelos diversos saberes, entre eles, a Psicologia e suas posições diante da vida.

A emergência de novos sujeitos de direitos que ganham visibilidades na atualidade clarifica as expressões humanas que até então estavam invisíveis e que demandam reivindicações de direitos de ser, estar e circular no mundo de modo igualitário, ou, pelo menos, com direitos equivalentes às outras expressões humanas já reconhecidas, respeitadas e emancipadas como cidadãs e cidadãos.

No campo das configurações das expressões sexuais e de gêneros, os estudos feministas, seguidos pelos estudos gays e lésbicos, e logo após os estudos *queer*, têm colocado em tela denúncias e, ao mesmo tempo, reivindicações de outros modos de tratamentos das diferenças, no sentido de serem politizadas em uma perspectiva das estilísticas da existência; ou seja, apontam para a urgência de ampliação de conceitos e metodologias que foram construídos em contextos outros em que as demandas e perguntas diziam respeito àquele momento sócio-histórico, político e cultural, o que, por sua vez, indica modos de subjetivação que formatavam determinados tipos de homens e mulheres, heterossexuais e homossexuais, jovens e idosos(as), composições de valores, figurações e discursos bem diferentes dos sujeitos subjetivados em tempos atuais.

Seguindo essa configuração, podemos perceber como a Psicologia, ou melhor, uma certa Psicologia foi construída e como as contribuições dessa certa Psicologia contribuíram com o Estado neoliberal-conservador para a manutenção do sistema sexo/gênero/desejo/práticas sexuais (BUTLER, 2003), o que implica a reificação da cisheterossexualidade como obrigatória e universal, do falocentrismo como eixo norteador das relações humanas, sempre organizado por sistemas de pensamentos binários, sedentários e universais que insistem na crença de um único corpo, único sexo, único gênero, único aparelho mental.

Tais posicionamentos da Psicologia restrita a esses sistemas de pensamentos a coloca em uma posição política de policiamento da vida em consonância com o Estado neoliberal, reificando os modos de disciplinamento dos corpos e regulações dos prazeres, clarificados por Foucault (2008) como biopolíticas.

Há uma base de sustentação das teorias dessa Psicologia regulatória que se orientam pelas referências da(s) identidade(s), o que faz de suas análises e práticas reducionistas uma aproximação com o essencialismo, que, por sua vez, em algumas ocasiões se nutre do binarismo e, em outras, do relativismo.

Essas posições da Psicologia são, ainda, hegemônicas, porém não totalizadas, pois têm surgido em seu bojo críticas e problematizações que solicitam novas conexões da Psicologia com a realidade, principalmente aquelas advindas dos movimentos sociais emancipatórios, como é o caso das lutas e conquistas dos movimentos das mulheres, dos movimentos LGBT, dos movimentos *queer*, dos movimentos negros, dos movimentos ecológicos, enfim, da emergência de novos sujeitos de direitos.

A emergência dos estudos e das políticas *queer* por meio de suas críticas aos processos pelas quais as identidades são produzidas, evidenciando que toda identidade é opressora e excludente e, aqui, podemos citar as problematizações feitas por Sáez (2011), David Córdoba (2005), Suzana López Penedo (2008), entre outros, abre precedentes para problematizações dentro da própria Psicologia no sentido de admissão de um estado de crise que é anunciado e que ao mesmo tempo parece ser negado, adiando enfrentamentos conceituais e metodológicos que já passaram da hora de serem clarificados.

Seguindo os passos de Penedo (2008), podemos constatar que o carro-chefe de problematizações feitas pelos teóricos *queer* dizem respeito aos usos e abusos da categoria identidade, pois a entendem como excludente ao se situar como marca individual em oposição a outros marcadores sociais da identidade, tornando-a restrita a um lugar no mundo que, por si mesmo, se mostra como opositor e fascista.

Nesta direção, Córdoba (2005) aponta para a urgência de uma crítica à noção de identidade, de modo a definir uma posição antiesencialista que nega qualquer tentativa de naturalização, fixidez e totalização. A manutenção deste acrônimo em nosso (para não ficar deste... neste) texto cumpre a função de, primeiro, respeitar as lutas políticas empreendidas pelos movimentos sociais ao longo dos anos. Segundo, a questão da garantia de Direitos e Políticas para a humanidade ainda se faz levando-se em conta identidades. Por fim, sabemos que essas dimensões identitárias tendem a modificar-se conforme se reconfiguram os embates políticos. No que diz respeito, em particular, à inclusão do I no acrônimo para referenciar a Intersexualidade, salvaguardamos o fato de não ser consensual a consideração dela enquanto categoria identitária (i.e., se alguns sujeitos a reivindicam e nela investem como estatuto identitário, outros não o fazem por assunção da fluidez que sentem ser própria da vivência intersexual). Os quadrantes geopolíticos diferenciam também a forma de olhar a Intersexualidade, com uma diferença entre o espaço das Américas e alguns contextos do espaço europeu, nos quais a luta pela despatologização começa a ser mais e mais visível. A dimensão *queer* propõe a contínua desconstrução identitária de modo a revitalizar as miradas acerca dos múltiplos processos de subjetivação, reposicionando as identidades a seu posto de fragilidade social.

Ao lado da crítica à identidade, somamos problematizações que colocam em suspeita a própria noção de interioridade, apropriando-se do rechaço feito por Butler (2003) quando de seus estudos a respeito da identidade de gênero, ao questionar o sistema sexo/gênero/desejo em suas determinações de complementaridade que se orientam somente pelo viés do essencialismo, o que, por sua vez, colocaria em dúvida a cisheterossexualidade até então tratada como universal e obrigatória.

Em suas análises, Butler (2003) propõe uma mudança na direção causal e cartesiana estabelecida entre sexo e gênero, distanciando-se da naturalização que recai sobre o gênero, confundindo-o muitas

vezes com a noção de sexo, que se funda no biológico e na fisiologia reprodutiva, o que, por sua vez, se mostra carregado de influência moral. Para essa autora, a naturalização do sexo e do gênero se mostra como efeito político de reprodução do modelo heteronormativo, demarcando o poder exercido por tecnologias políticas-morais-cristãs de prescrição da heterossexualidade.

Neste sentido, as identidades sexuais e de gênero não podem ser tomadas como expressão de uma interioridade natural e/ou essencial, pois a ideia de existência de uma essência interior nada mais é que o efeito regulatório provindo da própria identidade, que, por sua vez, é uma manifestação da exterioridade.

Aqui fica patente que os sujeitos são construídos a partir de processualidades complexas que não antecedem a eles mesmos, o que, por sua vez, nos remete ao espaço político em que as negociações de ocupação de certos lugares no mundo se fundam, promovendo, assim, a subversão de valores, sentidos e discursos normativos que se pretendem universais e imutáveis.

De acordo com Córdoba (2005) e Penedo (2008), a identidade apresenta em seu bojo uma dimensão de exclusão e de extermínio de toda e qualquer outra marcação identitária, reificando o sistema sexo/gênero/desejo e suas determinações binárias e universalizantes.

Demarcando essa dimensão de exclusão que habita a identidade, Córdoba (2005) parte da ideia de que o espaço discursivo em que emerge a identidade não a determina de antemão. Logo, sua afirmação se constrói diante das possibilidades de sua resignificação em espaço aberto e de sua interabilidade, o que, por sua vez, denota que suas determinações de significados e de conteúdos se dão por meio da exclusão e repressão de outras formas identitárias possíveis.

Nesta perspectiva, toda identidade é construída a partir dos efeitos de uma relação de saber-poder-prazer pelas quais determinadas possibilidades de fixação identitária reprimem, excluem, negam, interditam outras possibilidades de posição do sujeito.

Para Córdoba (2005), há que se ater aos processos identitários em sua produção, que exclui as diversidades humanas; porém, ao fazê-lo, ela encobre esse processo de modo a dar a ideia de que a identidade seria uma essência, algo que as pessoas já nasceriam com e, portanto, não permite sua problematização, pois aquilo que se mostra natural não pode ser transformado ou conectado com outros campos possíveis.

Juntamente a Córdoba (2005), pensar sobre a identidade somente será possível se considerada como espaço político em que se possa intervir – e, de fato, se intervém – para modificar seus termos, para redesenhar seus limites, para incluir posições antes excluídas, para ressignificar as posições existentes.

Esses determinantes identitários abrem precedentes para que se possa problematizar a respeito dos processos de subjetivação que individualizam e aprisionam o sujeito em uma única dimensão identitária e, nesse sentido, Preciado (2008) propõe que todo esse engendramento dos discursos normativos determinantes das identidades sexuais e de gênero que se materializa nos corpos se daria por meio de tecnologias e programações de sexo e de gênero, sendo entendida como:

[...] tecnologia psicopolítica de modelização da subjetividade que permite produzir sujeitos que pensam e atuam como corpos individuais, que se auto compreendem como espaços e propriedades privadas, com uma identidade de gênero e uma sexualidade fixa. A programação de gênero parte da seguinte premissa: um indivíduo = um corpo = um sexo = um gênero = uma sexualidade. Desmontar essas programações de gênero [...] implica “um conjunto de operações de desnaturalização e desidentificação”. (PRECIADO, 2008, p. 90).

Na trans-contemporaneidade, podemos perceber a existência de diversos modelos de programação de sexo e de gênero, os quais são

marcados pelo momento sócio-histórico, político e cultural e que se atualizam de acordo com as negociações de saber-poder-prazer que aproximam e/ou distanciam suas atrizes e atores envolvidos(as) nos processos sociais e políticos de emancipação.

Ao mesmo tempo, podemos perceber a existência de programadores diversos que atuam sobre os corpos e suas modulações de sexo, gênero, raça, orientação sexual, geração etc., e, em especial, os programadores “psi”, que não só resistem a atualizar suas referências teóricas e metodológicas, como também insistem muitas vezes em reificar práticas ultrapassadas e leituras totalmente descontextualizadas de seu tempo, o que, em linhas gerais, pode parecer suspeito de perversidade.

Será na eventualidade de alargamento de teorias e metodologias da psicologia que acreditamos na possibilidade de promoção de uma psicologia que ora estamos denominando *queer*. Para tanto, essa psicologia deverá romper com postulados binários que se propõem universais e totalizados, dando passagem para a emergência de sujeitos nômades, e suas subjetividades também nômades em consonância com políticas *queer*.

Aqui o *queer* se aproxima da ideia de sujeito nômade proposto por Rosi Braidotti (2000), quando afirma que esse é um mito, uma ficção política que permite analisar detalhadamente as categorias estabelecidas e os níveis de experiências e deslocamentos estabelecidos por ele: borrar as fronteiras sem desmanchar as pontes de conexão. Isso implica acreditar na potência e na relevância da imaginação, na construção de mitos, como um modo de êxtase político e intelectual desses tempos trans-contemporâneos.

O sujeito nômade se associa às construções instáveis, transitórias, arbitrárias e excludentes, o que aproxima de uma dimensão *queering*. Sua configuração se dá a partir do exterior constitutivo, que se processa por meio de relações de poderes, saberes e prazeres que negociam o tempo todo os lugares possíveis de trânsitos e permanências dos sujeitos, sempre em processo, logo, em construção permanente.

Em uma perspectiva nômade de produção de sujeitos, somos remetidos a problematizar os modos de subjetivação que participam da feitura desses sujeitos e, nesse sentido, a produção da subjetividade nômade.

Braidotti (2000) dirá que a configuração desse modo sujeito toma o(a) nômade como figura da subjetividade trans-contemporânea, como artefato tecnológico do humano e pós-humano, dotado de capacidades múltiplas em trans-conectividade impessoal. Para a autora, o(a) nômade somente está de passagem, e se estabelece conexões situadas, elas apenas servem como modos de sobrevivência, nunca aceitando plenamente os limites de uma identidade acabada e fixa. O(A) nômade não tem passaporte que o(a) aprisiona em uma identidade ou, se o tem, sempre é transitória.

Essa trans-conectividade nômade apresentada por Braidotti e a emergência do sujeito nômade vêm ao encontro das problematizações a respeito das expressões *queering* e suas possibilidades de análise fora dos manuais.

A perspectiva de uma leitura “psi” que escape dos binarismos e universais em direção a uma posição nômade de análise remete a um distanciamento das referências que tomam o ser humano como uno, como estrutura fechada, como totalidade e reconhece no humano a sua diversidade múltipla de expressão e de conexão com a diferença da diferença (DELEUZE; PARNET, 1996). E mais, toma a variação e descontinuidade do humano em sua positividade e potência, dando voz para que a insurgência de novas expressões sexuais e de gênero seja ouvida e contemplada em suas reivindicações sociais, políticas e emancipatórias de cidadania, direito de ir, de vir, de ser, de transitar e de viver fora das armadilhas patologizantes.

Nessas configurações *queer/nômade*s em devires, novas políticas emancipatórias se mostram urgentes e, nesta rota, a política *queer* se apresenta marcada por um viés emancipatório psicossocial, supondo questionamentos das tendências integracionistas e totalizantes de todas as agremiações de reivindicação de direitos, assinalando

os limites dessa integração e propondo estratégias de enfrentamento aos regimes normativos, cisheteronormativos e falocêntricos. Do mesmo modo, coloca sob suspeita as referências dadas de identidades acabadas, denunciando o caráter excludente desses marcadores identitários que se mostram absolutos e imutáveis.

Se pensarmos em um modo simples para definir essa política *queer*, podemos apontar como suas características a visão de identidade aberta e flexível, assim como a utilização de estratégias e instrumentos de lutas advindos das estruturas culturais da cisheteronormatividade. A política *queer*, conforme Córdoba (2005), será sempre inclusiva e distanciada de qualquer tentativa de integração a uma sociedade heterossexual, posicionando-se decididamente em múltiplos lugares marginais.

Nesta perspectiva, o *queer* se caracteriza pela figura de um guarda-chuva que comporta as mais variadas formas de dissidências às normas sexuais e de gênero, mas também todas as formas de existências que se distanciam do normativo e do hegemônico, tais como classe social, raça/cor, etnias, geração, entre outros, anunciando que nem todo gay/lésbica é *queer*, e nem todo *queer* é gay/lésbica, evidenciando a presença do hetero*queer*.

Em uma análise complementar, Penedo (2008, p. 134) afirma:

No mundo *queer*, onde são as práticas sexuais e não quem as praticam que importam, ser homo ou heterossexual não é tão importante como ter e praticar atitudes *queer* diante da vida [...] com certa imprecisão se poderia assinalar como *queers* aqueles heterossexuais que fazem críticas voluntárias à heterossexualidade, já que elegem determinadas práticas sexuais (bissexualidade, sado-masoquismo) ou simpatizam com outras expressões *queer*.

Todas essas problematizações contribuem no sentido de nosas apostas irem ao encontro da proposição de um distanciamento da ideia de identidade para se aproximar da ideia de multidão, de

multiplicidades e devires, conforme proposições feitas por Preciado (2008), que atestam que o ser humano não se resume a uma unidade, mas que varia de acordo com os modos pelos quais são colocados à disposição do campo social e atravessados por linhas de saberes, poderes e prazeres sempre datados sócio-historicamente, linhas que, por sua vez, podem ser cartografadas como discursos, o que, por seu turno, clarifica sobre os processos de subjetivação que estão em trânsito.

Nessa perspectiva, acreditamos na emergência de uma outra, nova ou diferente psicologia, a qual estaria comprometida politicamente com os processos emancipatórios, o que solicitaria ampliação conceitual e metodológica e compromisso com a vida como valor maior, democrática, inclusiva e potente.

Essa expansão teórica e metodológica solicitaria diálogos e conexões com outros saberes, o que, por sua vez, criaria redes rizomáticas de efetivação dos modos de ser, estar e circular no mundo em que as análises se distanciariam da noção de indivíduo – aquele que não se divide e que é totalizado – para se afirmar como artifício de conexão das diferenças, sem escalas de desigualdades e de reducionismos identitários – mas de promoção de respeito e convívio pacífico das pessoas com o mundo, com as pessoas e consigo mesmas.

Essas possibilidades de produção da psicologia politizada e comprometida com o coletivo teriam, a princípio, que desnaturalizar suas posições essencialistas e reducionistas, para somente depois realizar a desconstrução dos saberes que ainda insistem em diagnosticar, classificar, tratar e curar as dissidências de sexo e de gênero – sempre em interfaces com classe social, raças/etnias, gerações e estilos de vida – na maioria das vezes realizando análises completamente desfocadas de seus contextos e modos datados de subjetivação.

Uma das possibilidades desses processos se efetivarem pode se orientar pelas proposições de políticas *queer* que nasceram e se processaram na rua, nos becos, nas periferias onde habitam os seres das bordas; onde habitam os devires e a multiplicidades que atestam a

diversidade humana sem aprisioná-la a um território cristalizado, sem se preocupar com a lógica de desenvolvimento que solicita coerência e inteligibilidade, pois a vida e seus viventes são muito mais que isso.

Pensar as práticas da psicologia de modo ampliado e politizado abre perspectivas nas quais as dissidências sexuais e de gêneros sejam problematizadas fora dos itinerários da patologização e de reducionismos identitários, aproximando-se de análises que, para além do biopoder e de suas regulações biopolíticas, privilegiem os enfrentamentos aos processos de normatização e a positivação das resistências. São exatamente essas resistências em análise que nos permitirão situar os seres humanos na sua variação epistemológica, na sua diversidade que escapa das racionalizações e as conectam aos planos que não solicitam etapas de desenvolvimentos, coerências e inteligibilidades.

Em acordo com Penedo (2008), ao invés de identidades, talvez seja mais interessante falarmos em afinidades de expressões e relações humanas, que, por coabitarem a borda, não haveria necessidade de confrontos e desigualdades, mas de políticas de conjunção e variação em que a partir das relações que estabelecemos com os outros afetamos e somos afetados, isto é, a cada encontro nos modificamos em decorrência dos processos de afetação.

Essa perspectiva clarifica que a subjetividade se encontra sempre em construção permanente, expressa plasticidades e oscilações que são demarcadas pelas negociações de saberes, poderes e prazeres que, embora na busca da normatização possam produzir fixações, sempre deixam algo escapar, permitindo outras negociações que se orientam pela produção e criação de estilísticas da existência, ou, ainda, permitindo aos sujeitos fazer da vida obras de arte.

Uma psicologia que se pretenda *queer*, ou melhor, *queerizada*, a princípio, poderia ser norteadas por algumas proposições, entre elas:

1. *desconstruir os sistemas de pensamentos binários e sedentários, imagens e discursos capturados pela lógica normativa;*

Trata-se da necessidade de implodir/rachar as ideias e os conceitos que se mostram como absolutos e acabados, ou seja, que tendem

a produzir totalizações e engessamentos em torno de uma identidade fixa, o que, por sua vez, impede aberturas e ampliações conceituais restritas à dualidade cartesiana, que contrapõe referências como homossexual/heterossexual, normal/patológico, pobre/rico, branco/negro etc.

2. *mapear os conflitos existentes entre as estratégias de resistências e a dominação psicossocial, política e cultural;*

Não basta apenas mapear e/ou diagnosticar os confrontos entre biopoder e resistências; que as normatizações se dão sob efeitos do biopoder e das regulações biopolíticas é mais do que óbvio, o que se torna urgente é o mapeamento das resistências às forças normativas como possíveis, positivas e urgentes, ou seja, é preciso que as resistências tenham ressonâncias nas posições da Psicologia como possibilidade de vida, de ampliação da vida e fora dos circuitos de patologização, para que, assim, as estilísticas da existência sejam tomadas como novos paradigmas de análises.

3. *facilitar a emergência de novos sujeitos emancipados, destacando sua posição política de direitos a ter direitos.*

Quando pessoas e grupos nos falam de posições assumidas em suas vidas como dissidências às normativas do biopoder, e que se mostram felizes e satisfeitos em se situarem assim, nada de classificação, patologização e cura faz sentido para uma psicologia *queer*, pois, na verdade, nada teríamos para dizer a eles, e sim, eles é que teriam algo a dizer para a Psicologia; são várias posições concretas de uma Psicologia biopolítica e fascista que se encontra em exercício e que, de vez em quando, somos informados de suas práticas, entre elas, como é o caso de um psicólogo que, ao receber em seu consultório uma mulher de 40 anos, a qual informa ser vítima de violências sexuais e de gêneros por seu marido, e que por isso deseja a separação, é alertada pelo psicólogo de que ela deveria ser mais cuidadosa, pois pode encontrar e se relacionar com outro homem pior que seu marido, tentando, assim, regulá-la e mantê-la aprisionada em tal situação.

A partir das problematizações conceituais e metodológicas dos modos de saberes e fazeres das Psicologias pautadas pelos pressupostos sugeridos anteriormente, poderemos dar início à produção de uma psicologia política *queer* que, de fato, se mostre conectada com a realidade transcontemporânea.

No avesso dos bons costumes acadêmicos, propusemos/proponemos uma in(ter)venção: uma cartografia dos desejos, a começar por uma análise sobre nossas próprias subjetividades produzidas no campo minado das Psicologias. Qualquer definição de um impacto *queer* sobre a Psicologia seria um ato normo-colonizador. Não desejamos a origem. Tampouco reivindicamos algum ponto na hierarquia dos valores acadêmicos diante do uso das teorias e dos conceitos perturbadores.

Revisitamos nossos próprios tormentos: quatro cadelas e um encontro virtual que busca a potência de vida. Quatro *bichas* que se debatem no latido da descolonização do humano, que latem contra a colonização do espaço psíquico (KOVEL, 1995) de que desumanamente sofrem, mas que conscientemente recusam. Porque a normatividade busca seu clímax e seus múltiplos orgasmos ao apoderar-se de nós, por isso, cabe-nos latir como forma de resistência. Se isto tocar alguém, que sirva para novas e outras (re)composições. Apostamos em uma psicologia que ousa latir e morder sem nome e sem pedir licença para existir.

## REFERÊNCIAS

AHMED, S. **Queer phenomenology**: orientations, objects, others. Durham: Duke University Press, 2006.

AHMED, S. **The promise of happiness**. Durham: Duke University Press, 2010.

AZEREDO, S. Encrenca de gênero nas teorizações em psicologia. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 18, n. 1, p. 175-188, 2010.

BADINTER, E. **O conflito**: a mulher e a mãe. Lisboa: Relógio D'Água, 2010.

BAGAGLI, B. P. A diferença trans no gênero para além da patologização. **Periódicus**, Salvador, v. 1, n. 5, p. 87-100, 2016.

BOURCIEUR, M.-H. **Sexopolitiques**: queer zones 2. Paris: La Fabrique, 2005.

BUTLER, J. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo. *In*: LOURO, G. L. (org.). **O corpo educado**: pedagogias da sexualidade. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 151-172. Original publicado em 1993.

BUTLER, J. **Cuerpos que importan**: sobre los limites materiales y discursivos del “sexo”. Buenos Aires: Paidós, 2005.

BUTLER, J. **Frames of war**: When is life grievable?. London: Verso, 2009.

BUTLER, J. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CANGUILHEM, G. Que é a Psicologia?. **Revista Impulso**, Piracicaba, v. 11, n. 26, p. 11-26, 1999. Original publicado em 1949.

CASCAIS, A. F. Sexo, para que te quero?. **INTERACT** – Revista Online de Arte, Cultura e Tecnologia, n. 9, 2003. Disponível em: <http://www.interact.com.pt/memory/interact9>. Acesso em: 12 out. 2004.

COIMBRA, C. M. B. **Guardiães da ordem**: uma viagem pelas práticas psi no Brasil do “Milagre”. Rio de Janeiro: Oficina do Autor, 1995.

CÓRDOBA, D. Teoria *queer*: reflexiones sobre sexo, sexualidad y identidad. In: CÓRDOBA, D; SÁEZ, J.; VIDARTE, P. (org.). **Teoria queer**: políticas bolleras, maricas, trans, mestizas. Barcelona: Egales, 2005. p. 21-66.

COSTA, J. F. **A inocência e o vício**: estudos sobre o homoerotismo. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1992.

CUSK, R. **Rescaldo**. Tradução de A. Costa Santos. Lisboa: Tinta da China, 2013. Original publicado em 2011.

DELEUZE, G. **Proust e os signos**. Tradução de A. C. Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. 28 de novembro de 1947. Como criar para si um corpo sem órgãos. In: DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia. Tradução de Aurélio Guerra Neto. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996. (Coleção TRANS, v. 3). p. 8-27.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O anti-édipo**: capitalismo e esquizofrenia. Tradução de J. M. Varela e M. M. Carrilho. Mafra: Assírio & Alvim, 1980. Original publicado em 1972.

DELEUZE, G.; PARNET, C. **Diálogos**. São Paulo: Escuta, 1996.

FOUCAULT, M. 1980-1981 Subjetividade e verdade. In: FOUCAULT, M. **Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)**. Tradução de A. Daher e R. Machado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. p. 107-116.

FOUCAULT, M. **A arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. Original publicado em 1969.

FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. Tradução de S. T. Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2010. Original publicado em 1966.

FOUCAULT, M. **Doença mental e psicologia**. Tradução de L. R. Shalders. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

FOUCAULT, M. **Herculine Barbin**: o diário de um hermafrodita. Tradução de I. Franco. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade**: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 1988. v. 1.

FOUCAULT, M. **Dits et écrits II, 1976-1988**. Paris: Gallimard, 2001. Original publicado em 1977.

FOUCAULT, M. **Nascimento da biopolítica**: Curso dado no Colégio de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HALBERSTAM, J. **In a queer time and place**: transgender bodies, subcultural lives. New York: New York University Press, 2005.

HALBERSTAM, J. **The queer art of failure**. Durham: Duke University Press, 2011.

HARAWAY, D. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 5, p. 7-42, 1995.

HOCQUENGHEM, Guy. **A contestação homossexual**. São Paulo: Brasiliense, 1980.

LEHR, Valerie. *Queer Family Values: Debunking the Myth of the Nuclear Family*. Temple University Press, 1999.

KOVEL, J. On racism and psychoanalysis. *In*: ELLIOT, A.; FROSH, S. (ed.). **Psychoanalysis in contexts**: paths between theory and modern culture. London: Routledge, 1995. p. 205-222.

JONES, E. **Vida e obra de Sigmund Freud**. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

LOURO, G. L. **Um corpo estranho**: ensaios sobre sexualidade e teoria queer. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

MISKOLCI, R. Não ao sexo rei: da estética da existência foucaultiana à política *queer*. *In*: SOUZA, L. A. F.; SABATINE, T. T.; MAGALHAES, B. R. (org.). **Michel Foucault**: sexualidade, corpo e direito. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010. (p. 47-68)

MORENTE, M. G. **Fundamentos de Filosofia**: lições preliminares (I). Tradução de G. C. Coronado. 4. ed. São Paulo: Mestre Jou, 1970.

PRADO FILHO, K. Para uma arqueologia da Psicologia (ou: para pensar uma psicologia em outras bases). *In*: GUARESCHI, N. M.; HÜNING, S. M. (org.). **Foucault e a psicologia**. Porto Alegre: Abrapso Sul, 2005. p. 73-92.

O QUE será? (À flor da Terra). Intérprete: Chico Buarque e Milton Nascimento. Compositor: Chico Buarque. *In*: MEUS caros amigos. Intérprete: Chico Buarque. [S. l.]: Philips Records, 1976. 1 disco vinil, lado A, faixa 1 (2min50s).

O'ROURKE, M. Que há de tão *queer* na teoria *queer* por-vir?. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, [s.l.], n. 76, 127-140, 2006.

OLIVEIRA, J. M.; COSTA, C. G.; NOGUEIRA, C. The workings of homonormativity: Lesbian, gay, bisexual, and *queer* discourses on discrimination and public displays of affections in Portugal. **Journal of Homosexuality**, [s. l.], n. 60, p. 1475-1493, 2013.

ORTEGA, F. **O corpo incerto**: corporeidade, tecnologias médicas e cultura contemporânea. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

PENEDO, S. L. **El labirinto queer**: la identidad en tiempos de neo-liberalismo. Barcelona: Egales, 2008.

PRECIADO, P. **Manifiesto contra-sexual**. Madrid: Opera Prima, 2002.

PRECIADO, P. Multidões queer: notas para uma política dos anormais. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 19, n. 1, p. 11-20, 2011.

PRECIADO, P. **Testo Yonqui**. Madrid: Espasa & Fórum, 2008.

RABINOW, P. **Antropologia da razão**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

ROCHA, A. R. **Outro gêneros de corpos**: o materialismo tecnológico fiscalista de Beatriz Preciado. 2012. 76 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia Contemporânea) – Departamento de Filosofia, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2012.

ROLNIK, S. Cidadania e alteridade: o psicólogo, o homem da ética e a reinvenção da democracia. *In*: SPINK, M. J. (org.). **A cidadania em construção**: uma reflexão transdisciplinar. São Paulo: Cortez, 1994. p. 35-71.

ROLNIK, S. Toxicômanos de identidade: Subjetividade em tempo de globalização. In: LINS, D. (org.). **Cultura e subjetividade**: saberes nômades. Campinas, SP: Papirus, 1997. p. 19-24.

ROSENEIL, S. Viver e amar para lá da heteronorma: uma análise *queer* das relações pessoais no século XXI. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n. 76, p. 33-51, 2006.

SÁEZ, J. El contexto sociopolítico de surgimento de la teoría *queer*: de la crise del sida a Foucault. In: CÓRDOBA, D; SÁEZ, J.; VIDARTE, P. (org.). **Teoría queer**: políticas bolleras, maricas, trans, mestizas. Barcelona: Egales, 2008. p. 67-76.

SÁEZ, J.; CARRASCOSA, S. **Por el culo**: políticas anales. Barcelona: Egales, 2011.

SCHÉRER, R. Deleuze e a questão homossexual: uma via não platônica da verdade. **Lugar Comum**, Rio de Janeiro, n. 7, p. 135-163, 1999.

SILVA, T. T. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, T. T. (org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Rio de Janeiro: Vozes, 2007. p. 73-102.

SOLER, C. **O que Lacan dizia das mulheres**. Tradução de V. Ribeiro e M. A. Consultoria. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

TOLEDO, L. G. **“Será que eu tô gostando de mulher?”**: tecnologias de normatização e exclusão da dissidência erótica feminina no interior paulista. 2013. 434 f. Tese (Doutorado em Psicologia) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2013.

WILTON, T. **Sexual (dis)orientation**: gender, sex, desire and self-fashioning. New York: Palgrave Macmillan, 2004.

YOURCENAR, M. **Alexis ou o tratado do vão combate**. Tradução de G. M. Oliveira. Lisboa: Difel, 1994. Original publicado em 1971.

# *Guy Hocquenghem: uma bicha*

*Jésio Zamboni*

*Maria Elizabeth Barros de Barros*

## UMA BICHA

Bicha louca. Talvez essa expressão melhor sintetize no fluxo de nossa língua corriqueira o personagem, já bastante esquecido em meio aos movimentos homossexuais, cujas posições e deslocamentos por meio de tais lutas abordaremos em texto. Sua figura insiste corrosiva, incômoda e voraz a nos questionar sobre o que nós bichas estamos fazendo de nós mesmas – quando de repente podemos encontrá-la, ou quando ela nos encontra enfim. Bicha ácida. Cujo veneno se quer injetar em nós para extrair alguma vacina contra a toxidez das políticas mesmas pelas quais as *gays* enveredam debatendo-se em busca de saídas ao problema construído como homofobia. O medo das bichas que incomoda o filósofo e escritor em questão não se localiza no plano de

uma luta que intenta acabar com esse sentimento construído pela cultura. Por um outro plano problemático, Guy se inquieta percebendo que, cada vez mais, as bichas não molestam ninguém, não perturbam a sociedade, construindo para si modelos adequados. Hocquenghem é essa bicha louca e ácida que nos provoca a pensar, hoje, em começos da segunda década do terceiro milênio depois de Cristo, os meios de luta pela vida que as bichas têm construído para si próprias.

A seguir, discutiremos a obra de Guy Hocquenghem relativa ao movimento homossexual na década de 1970 na França. Nota-se que a partir d'*O desejo homossexual*<sup>81</sup> (HOCQUENGHEM, 2009), ensaio teórico-crítico de 1972 escrito no bojo da Frente Homossexual de Ação Revolucionária (FHAR), do momento que o trabalho se publica em diante, pelos vários artigos divulgados dispersamente adiante nos anos 1970, Hocquenghem (1980, 2010) desloca-se em seus posicionamentos em meio ao movimento homossexual. Pode-se delinear uma ruptura problemática entre a centralidade do aprofundamento relativo aos saberes-poderes constituídos socialmente em relação aos homossexuais e o deslize para as margens que provoca um tensionamento do próprio campo da luta homossexual se estabelecendo. Diante da territorialização dos movimentos sociais das bichas por conta dos espaços de luta que se vai construindo e da reterritorialização em função das identidades a serem preservadas por reprodução da luta, a bicha em cena evoca movimentos de desterritorialização que desmontam as codificações do homossexual militante e as sobrecodificações do *gay* inserido nos circuitos de valores socialmente estabelecidos. A linha de fuga perpassando esses territórios e violando as cercas dos lugares estabelecidos se compõe por uma série de bichas loucas, que são também o autor que aqui abordamos.

A crítica que a bicha empreende não configura tão somente uma crítica do homossexual à sociedade. Embora seja daí que parta,

---

81 No corpo do ensaio, os títulos das obras em língua estrangeira serão traduzidos por nós no decorrer do texto.

debatendo-se com o tema d'*O desejo homossexual* para escapar à dicotomização excludente entre indivíduo e sociedade, ao ver-se cruzando e compondo um conjunto de situações relativas ao movimento homossexual, Hocquenghem constrói um plano de análise ética da bicha militante que rompe com a mera contestação ao mundo exterior considerado repressivo. Tal deslocamento será constituinte de uma navalha afiada pela qual Guy irá analisar, cortar em mil pedaços, o idealismo que captura as lutas das bichas. D'*O desejo homossexual*, oscilando entre a paranoia familiarista e a esquizofrenia que extrapola as demarcações naturalizantes do objeto de desejo, conduzindo Hocquenghem na construção das lutas homossexuais, à abordagem dos impasses e bloqueios d'*A contestação homossexual* por meio de uma análise de implicação, há um salto crítico crucial.

A análise de implicação é o que instaura a produção de saberes em um plano de análise institucional, tal como René Lourau (2004), entre outros autores, o desenvolve. A instituição em tal plano não se confunde com estabelecimentos públicos ou privados, mas se refere, antes, a normas, regras e valores construídos socialmente, bem como aos modos como os sujeitos coletivos lidam com eles. Nesse sentido, a análise de implicação torna imprescindível que se coloquem em questão as relações dos sujeitos coletivos com as verdades que sustentam. E, para tanto, convoca à consideração primordial daquilo que se exclui de tal produção: a dimensão de experimentação social, de instauração de modos de vida. O campo do subjetivo separado das objetividades nos saberes hegemônicos e os desvios tomados como erros em relação aos rumos aprumados dos métodos estabelecidos são questionados em análise de implicação para que se possa produzir uma análise institucional de maneira a compor forças instituintes, desnaturalizadoras dos modos de pensar e de agir habituais.

É uma análise institucional que Hocquenghem desenvolve em relação à instituição homossexualidade ao colocar em questão a verdade da homossexualidade, questionando os saberes produzidos e legitimados. Essa análise institucional prossegue e amplia-se a seguir,

tornando-se análise institucional d'*A contestação homossexual*. É também, portanto, uma análise de implicação, por situar-se em meio às lutas das bichas assumindo posições críticas que deixam de lado a pretensão à verdade no âmago dos movimentos, instaurando uma linha de tensionamento a perturbar o bom senso militante.

Guy Hocquenghem não define seu trabalho em termos de análise institucional, diferentemente de alguns dos seus colegas professores da Universidade de Vincennes que trabalham no Departamento de Pedagogia, vizinho ao Departamento de Filosofia onde se aloca nosso protagonista para ensinar. Entretanto, podemos desenvolver uma leitura da obra de Hocquenghem como análise institucional dos movimentos homossexuais. Da mesma maneira, Guy não opera com o conceito de ética para desenvolver sua abordagem d'*A contestação homossexual*. Contudo, sua crítica das práticas de luta das minorias sexuais acaba por constituir um plano de análise ética, tal como poderemos considerar neste ensaio.

Sendo assim, Guy Hocquenghem é uma oportunidade de nos interrogarmos acerca das práticas e dos saberes que nos configuram como sujeitos pelos modos como os estamos colocando em jogo pelas nossas próprias posturas ético-estético-políticas. Cabe destacar que, na perspectiva da análise institucional, trata-se de “transformar para compreender”, invertendo os termos hegemônicos da produção de saber e primando pela experimentação coletiva e pela invenção de dispositivos de intervenção sociais. Logo, o mote da abordagem de Hocquenghem operada por nós é o incômodo com diversas práticas desenvolvidas nos meios de lutas da diversidade sexual ao configurarem-se como impasses na transformação social.

Pode-se questionar: por que ir para a França da segunda metade do século XX buscar alguma inspiração para pensar os atuais problemas relativos à diversidade sexual no contexto brasileiro? É que posicionamento crítico, tal como desenvolve Hocquenghem, não se encontra em dominância em “terras tupiniquins” nem mesmo em estrangeiras. Como de praxe, ou antes, como *práxis* da história

brasileira e latino-americana, devoramos os estrangeiros para extrair-lhes alguma força, para, num jogo ca(ni)bal, nos apropriarmos disso que se forjou como civilização ocidental na América. O modo de pensamento antropofágico que caracteriza o Brasil nos parece fundamental para desenvolver outras práticas de militância em diversidade sexual.

Situamos, afinal, esse nosso escrito como um ensaio teórico-crítico em torno da bicha Guy Hocquenghem. Teórico por tratar de um plano de pensamento em que conceitos tais como os de bicha, de *gay* e de homossexual são trabalhados. Crítico por colocar-se nas bordas da composição conceitual, afirmando o deslocamento que a retomada do trabalho alheio implica. Não visamos meramente apresentar Hocquenghem como ele é, como ele seria verdadeiramente no encaixe com sua teoria, nem estabelecer um paradigma como estrutura do seu pensamento. É, antes, o caso de devorá-lo e fazer-lhe passar por nossos cus parindo um filho estranho, extraíndo-lhe as forças e fecundando o solo das nossas práticas e saberes. Afirmamos, portanto, com Foucault (1994, p. 13) que:

O “ensaio” – que é necessário entender como experiência modificadora de si no jogo da verdade, e não como apropriação simplificadora de outrem para fins de comunicação – é o corpo vivo da filosofia, se, pelo menos, ela for ainda hoje o que era outrora, ou seja, uma “ascese”, um exercício de si, no pensamento.

## BICHA BANDO

Em 10 de janeiro de 1972, *Le nouvel observateur*, um semanário francês, divulga *A revolução dos homossexuais*, uma entrevista de Guy Hocquenghem (1980) assumindo-se publicamente homossexual. “A primeira deste tipo na França” (HAAS, 2007, p. 243, tradução nossa). Por meio da narrativa de sua “*história individual*”, o autor se define homossexual no que mais tarde situa como uma “*confissão*”

*pública*”, quando da publicação de *A contestação homossexual*, em que Hocquenghem (1980, p. 21, grifos do autor) observará que essa entrevista é a única da coletânea de textos que:

[...] limita-se à defesa e ilustração do homossexualismo na acepção corrente do termo: amor de homens por outros homens que amam homens. Desde o artigo publicado em *Partisans* “Aos pederastas incompreensíveis”, o combate homossexual torna-se “problemático”. E os textos tornam-se apenas pretextos para manter distância ou se pôr de sobreaviso contra uma enganadora “positividade” homossexual.

É preciso notar, entretanto, que essa saída pública do armário se configura numa estratégia de intervenção coletiva e que Hocquenghem (HAAS, 2007, p. 243, tradução nossa) “nunca acreditou que a confissão, em si e por si, foi um gesto de liberação”. Mas, o que se passa então nos seis meses que distanciam um texto dos outros, já que *Aos pederastas incompreensíveis* será publicado em julho de 1972? A bicha já o aponta ao final de sua confissão pública: a FHAR “encontra-se em estado de semicrise” (HOCQUENGHEM, 1980, p. 34). Uma ruptura com as “lésbicas vermelhas” no seio da FHAR será nítida nesse momento.

Podemos ver aí como essa máquina coletiva de experimentação social, a FHAR, é fundamental para situar as divergências e as singularizações marcadas por Guy em relação à questão dos movimentos de minorias sexuais. A crise da FHAR estará profundamente conectada ao desenvolvimento da problematização promovida por Hocquenghem. Um novo conjunto de questões será encontrado, um novo modo de problematizar entrará em jogo, compondo uma série de controvérsias e divergências, principalmente a partir dos seus próprios companheiros de militância. Para abordar Hocquenghem, portanto, é crucial tratá-lo como uma bicha de bando, figura de complexos jogos de relações de forças que se deslocam e variam.

A FHAR foi um movimento dispersivo impulsionado pelas lutas de maio de 1968 na França, nas quais os movimentos de estudantes e de diversos trabalhadores se cruzaram formando uma imensa rede focada no princípio da autogestão, ou seja, na preponderância dos grupelhos como meios de luta política por oposição aos grandes aparelhos políticos integrados em partidos. Contudo, cabe salientar que tal movimento implica uma multiplicidade de posições e deslocamentos irredutíveis a definições cabais. E, por isto mesmo, não configura em si uma solução, mas um meio de problematização. Isto é o que Guattari (2004, p. 276) pontua acerca da questão da autogestão logo após os eventos de maio de 1968:

Falar de autogestão política talvez seja também uma fórmula geral e enganosa, dado que a política é fundamentalmente ajuste de um grupo em relação a outros grupos numa perspectiva global, explicitada ou não. A autogestão tomada como palavra de ordem política não é um fim em si mesmo. O problema é definir em cada nível de Organização o tipo de relações e formas a promover e o tipo de poder a instituir. A palavra de ordem da autogestão pode tornar-se uma palavra de ordem vazia se substituir amplamente respostas diferenciadas para níveis diferentes e diferentes setores em função de sua complexidade real.

A análise crítica de Guattari, entretanto, não acarreta uma recusa do movimento e de suas consequências. Hocquenghem (2003; HAAS, 2004, 2007), assim como Guattari (NEGRI; GUATTARI, 1987), seguirá afirmando a potência do acontecimento de maio de 1968, contrapondo-se aos que renegaram e buscaram neutralizar os efeitos de tal momento histórico, que compõe toda uma série de novos modos de fazer política. O que sucede da problemática social que se arranja com maio de 1968 na França, em meio aos diversos movimentos de luta pelo mundo afora, é que irá se afirmar entre muitos daqueles que sustentam a experimentação dos acontecimentos

políticos desse momento uma disposição para discutir a dimensão ética do movimento revolucionário.

Em vez de prenderem-se ao ataque aos dominantes desde os oprimidos, os novos sujeitos coletivos herdeiros da experiência de maio de 1968 tenderão a centrar-se na análise dos próprios movimentos políticos, das próprias estratégias e práticas. Tais sujeitos seguem por rupturas com o pensamento binário, segundo o qual os movimentos de esquerda estariam conscientes da maneira de construir uma boa sociedade em oposição aos opressores que bastaria derrotar. Eles situam seus questionamentos ao nível das práticas, desprezando a análise de abordagens globais e totalizantes, voltando-se para situações concretas, de modo a não perder de vista o horizonte histórico das lutas.

Guy promove uma análise das práticas militantes a partir da FHAR, que é fruto das lutas de maio de 1968. E a própria biografia de Hocquenghem (1980) está intrinsecamente entrelaçada à crítica das organizações homossexuais, buscando aceitação social e das organizações de esquerda política que associavam a homossexualidade com a ideologia burguesa. Hocquenghem participa de diversos grupos de esquerda desde a adolescência e logo dissocia sua atividade política dos casos amorosos e sexuais com outros homens, de tal maneira que esses meios de vida não se cruzavam e não poderiam se cruzar. A instituição da FHAR, para Hocquenghem, funciona como um analisador – para tomar a expressão de Guattari (2004) e Loureau (2004) –, uma máquina de produzir análises acerca das práticas instituídas no corpo social funcionando entre os homossexuais e os militantes políticos de esquerda, que não poderiam mais sustentar a ideia de uma imunidade em relação às práticas hegemônicas de poder.

Logo, a crítica da FHAR conduz à crise pelo próprio coletivo. É que, ao inventar um meio analítico das práticas sociais, o coletivo acaba por se apropriar dos impasses e das contradições como oportunidade para lidar com eles, para inventar-lhes saídas. A FHAR havia inventado um modo agressivo de luta, o “terrorismo anal”, marcado

por intervenções inesperadas nos mais diversos espaços, como nos indica Preciado (2009). Essa estratégia, contudo, será questionada desde dentro por seus efeitos. E é a isto que Hocquenghem (1980, p. 51-52) se dispõe desde a crise da FHAR:

Uma vez mais, não é tanto o conteúdo do que dissemos e sim seus resultados que nos colocam um problema. No conteúdo concreto de nossas intervenções, pudemos constatar que o refrão “*plum, plum, trá lá lá, as bichas estão cá*” surpreendia no mês de maio de 1968 e era esperado onde quer que fôssemos, desde novembro. Perdíamos uma parte do nosso poder de inquietar os outros (os normais), pois eles sabiam, sem a menor sombra de dúvida, que o fosso existente entre eles e nós era tamanho que a única alternativa seria repetir de um lado e de outro os papéis já desempenhados.

A relação com “os normais” desenvolve-se como foco da luta ao promover vertigens entre aqueles que lutam. Enunciava-se na FHAR, de maneira inédita, o modelo normativo da heterossexualidade como empreendimento a desmontar pelas diversas intervenções grupais, como objeto do ataque militante. Mas, como Hocquenghem destacou na citação, o problema não se coloca tanto com a produção teórica, com as ferramentas conceituais em uso, mas com suas consequências no campo social, com o modo como elas estavam sendo construídas e construindo uma série de efeitos que caberia então colocar em questão.

Após cerca de um ano de existência da FHAR, Hocquenghem irá ressaltar os impasses diante dos quais o movimento se encontrava. Na relação entre os veados e as mulheres. evidenciam-se uma série de pontos de bloqueio; o tom justificativo do discurso e da prática na FHAR diante da hegemonia heteronormativa, que colocava em questão o próprio pensamento produzido no grupo; e, sobretudo, o fechamento grupal diante dos normais, que será indicado

por Hocquenghem como principal impasse diante do qual o movimento de minorias sexuais se verá confrontado. O ataque aos normais desdobra-se em seus sentidos e coloca em questão a posição da bicha diante do seu alvo. Escreve Hocquenghem (1980, p. 54-55):

Creio que nosso desejo tem necessidade de ser legível através de uma situação que o torna escandaloso, quando ele é exprimido. É isto, aliás, que torna seu valor subversivo. [...] Em última análise, pode-se dizer, já que agora temos orgulho em ser homossexuais, que desejamos a maior parte das vezes aqueles a quem desprezamos, os falocratas. Muito embora esteja longe de ver nesse fato uma tara irremediável que seria preciso eliminar, creio que nosso desejo é nossa arma principal. Desejamos aquilo que é diferente de nós, aquilo que não podemos ou não queremos ser. Não o desejamos para que ele se torne igual a nós mesmos, pois nosso desejo se extinguiria em um universo constituído unicamente por “loucas” [...] mas para colocarmos em contato nossas línguas, nossos cus, nossos paus, nossas mãos e pés...

E assim, Guy (HOCQUENGHEM, 1980, p. 55) acaba por formular que “Nosso homossexualismo não encerra um valor revolucionário que seria preciso estender ao mundo inteiro, mas é uma situação de permanente questionamento”. Tal definição marca o deslocamento do meio para as bordas da FHAR, estendendo-se até sua dissolução em lutas outras. Essa “situação de permanente questionamento” é a criação de um plano ético das bichas. Isto se faz em Hocquenghem pela sua crítica corrosiva, pelos incessantes debates em que dispensa o respeito como valor limitante e pelas variações humorísticas que marcam seus escritos.

Com a dissolução da FHAR, a partir da segunda metade da década de 1970, novos agrupamentos de minorias sexuais emergem. “Entre os líderes da ‘segunda geração’ de movimentos homossexuais, uma notável ausência foi Hocquenghem. Embora ele continuasse a

se envolver nas causas e debates homossexuais, ele sempre insistiu em fazê-lo nos seus próprios termos” (HAAS, 2007, p. 208, tradução nossa). Essa nova modalidade de luta, entretanto, não cabe ser caracterizada como individualizada em oposição a uma luta grupal anterior. Trata-se de deslocamento estratégico, do forjar novas táticas de luta diante das novas configurações das minorias sexuais lutando por direitos e por afirmação de identidade em vez da transformação social radical. As obras literárias de Hocquenghem, que ganham corpo a partir de então, podem ser definidas como procedimento de crítica e clínica pela literatura, tal como caracteriza Gilles Deleuze (1997, p. 11-14) ao afirmar que

Escrever não é certamente impor uma forma (de expressão) a uma matéria vivida. A literatura está antes do lado do informe, ou do inacabamento [...]. Compete à função fabuladora inventar um povo. Precisamente, não é um povo chamado a dominar o mundo. É um povo menor, eternamente menor, tomado num devir-revolucionário.

Pela literatura, Hocquenghem (1988, 1990a, 1990b) persistirá nas lutas das minorias sexuais, delirando a história pelas figuras do apóstolo João na primitiva Igreja Cristã, do Frei Ângelo, na América recém-descoberta pela Europa e, ainda, de Adão como protagonista para uma nova gênese da minoria sexual no contexto da aids. Hocquenghem não se isola pela literatura, mas inventa um meio de disparatar a história, de construir uma série de novas personagens para a luta homossexual.

## TRIBUNAL ARCO-ÍRIS: UM BAFO

Voltemo-nos, por um instante, aos debates de Hocquenghem em torno das relações entre homossexualidade e criminalidade para acompanhar uma situação concreta que ainda hoje nos questiona

quanto às práticas militantes. Em *O desejo homossexual*, propondo uma arqueologia do saber que classifica a homossexualidade como crime, em meio às lutas das minorais sexuais para que se rompa tal associação, Guy se coloca ainda bastante próximo do modo de abordagem hegemônico do problema pelos militantes homossexuais. Ao tomar o caso de dois assassinos homossexuais e do assassinato destes por vingança, Hocquenghem (2009) destaca as repercussões no meio social francês do início da década de 1970, quando a homossexualidade aparece como ameaça à sociedade civilizada:

O assassinato responde ao assassinato, mas a grande imprensa, depois de haver deplorado essa volta à lei de talião, encontra todas as legitimações para o segundo crime, que vinga o assassinato do pai. O assassinato homossexual é vivido paranoicamente como um assassinato de gozo, o principal perigo da sociedade civilizada. O assassinato por vingança é digno de consideração já que estabelece os direitos da família (p. 42, tradução nossa).

Nesse primeiro ensaio teórico-crítico de Hocquenghem, tal postura se coaduna com a lógica da militância homossexual em vigor, em função de uma leitura que privilegia a crítica pela oposição ao poder estabelecido como exterior às próprias lutas da minoria sexual. Entretanto, já em 1976, na consideração do assassinato de Pier Paolo Pasolini e das manifestações dos homossexuais em torno do caso – conclamando pelos aparelhos jurídicos como máquinas de proteção aos bons cidadãos, já incluindo entre eles, os *gays* –, a posição de Hocquenghem (1980, p. 118) se modifica radicalmente: já não se propõe a integrar movimentos de contestação, “um tanto acomodados ao sucesso”, mas volta-se para as práticas de tais movimentos em suas margens, nos meandros da vida coletiva, para encontrar aí um monstro bastante terrível, “[...] o apelo a um Estado a ser fundado, capaz de “boas repressões” e o desencadeamento de justificações punitivas”. Guy retoma, então, a consideração do caso dos assassinos

homossexuais destacado anteriormente para transtorná-la em problematização ética das práticas sociais entre as bichas. Trata-se de uma abordagem crucialmente distinta da primeira, resultando em um modo bastante diverso de colocação no movimento homossexual.

Dois jovens, muito conhecidos nos meios homossexuais, nos quais se prostituíam e onde haviam recebido o nome de “assassinos”, devido a seu tipo à la Jean Genêt e suas jaquetas de couro, cometeram gratuitamente uma série de crimes. O assassino é um personagem freqüente para o homossexual, não somente por masoquismo, culpabilidade assumida ou gosto da transgressão, mas porque se trata de uma possibilidade real de encontro. Claro que sempre se pode escapar dela. Basta não paquerar mais nos meios marginais. Basta não paquerar mais na rua. Basta simplesmente deixar de paquerar, ou então fazê-lo em relação a pessoas sérias, que pertençam ao nosso mundo. Pasolini não seria morto se só tivesse dormido com seus atores.

Eis o que escapa àqueles que querem sinceramente “descriminalizar” o homossexualismo e defendê-lo contra si mesmo cortando seus laços com um mundo duro, violento, marginal (HOC-QUENGHEM, 1980, p. 122).

Se a bicha trata de um período histórico em que se luta na Europa pela descriminalização e pela despatologização da homossexualidade, poder-se-ia tomar seu debate como já ultrapassado pelas contingências históricas superadas. Contudo, a criminalização e a patologização da homossexualidade ganham outros contornos nos dias atuais, quando vemos que o casamento entre homossexuais ainda é obstruído de algum modo e que a transexualidade figura no Código Internacional de Doenças, influenciando diretamente na construção das políticas públicas. E é exatamente a maneira de enxergarmos o problema, ou antes, de construí-lo para habitá-lo que, então, podemos questionar

com Guy, colocando em análise nossos modos de militância em termos de minorias sexuais.

Que tipos de problematizações temos construído acerca das experiências das diversas minorias sexuais? Esta pergunta se torna fundamental para nós ao conversarmos com Hocquenghem. Estamos construindo, hoje, todo um novo aparelho jurídico, o que Guy Hocquenghem já via no campo d'*A contestação homossexual* em meados da década de 1970. Que insista a marginalização e a repressão em relação aos homossexuais de todos os tipos, há hegemônica concórdância. Entretanto, não seria a controvérsia o que seria necessário desenvolver, inclusive em relação a si mesmo, para construir problemas como contrassensos, em vez de pretender um bom senso da bicha convertível em senso comum?

## BICHA ÁCIDA

[...] a maneira como [Hocquenghem] considerava o “desejo homossexual” o proibia de pensar a produção efetiva dos indivíduos homossexuais como sujeitos sujeitados, a não ser denunciando a submissão deles à ordem estabelecida e à estrutura edipiana, uma vez que não se conformavam ao modelo “revolucionário” que ele apresenta em seu livro. Por isso, Hocquenghem bem rapidamente foi levado a denegrir os homossexuais reais, seus modos de vida, e o próprio movimento homossexual. Há, em sua retórica antinormativa, uma profunda normatividade que consiste em só admitir certas formas de vida homossexual, denunciando todas as outras como burguesas. E foi por isso que, depois de seu livro de 1972, ele passou seu tempo a deplorar, ora com amargura, ora com humor, tudo o que se passava no campo da homossexualidade, e até a olhar com grande severidade o que ele mesmo havia escrito (ERIBON, 2008, p. 362, nota de rodapé).

Discordamos dessas considerações apresentadas por Didier Eribon nas suas *Reflexões sobre a questão gay*. Postulando uma continuidade entre a discussão d'*O desejo homossexual* e as críticas seguintes do Hocquenghem, delinea-se uma história homogênea e linear acerca da nossa bicha. Essa interpretação globalizante tende a negar a polifonia e a multiplicidade de forças instáveis sobre as quais o trabalho de Guy se sustenta. Cabe retomar a obra de Hocquenghem em sua potência disruptiva no campo de lutas das menores sexuais em vez de reduzir sua crítica escandalosa a ruídos na comunicação entre gays. Isso porque mesmo Haas (2004), biógrafo de Guy, reluta em afirmar a positividade singular do humor Hocquenghemiano, e Preciado (2009), proeminente teórica das bichas, prefere ainda não tocar nas divergências e controvérsias que Guy promove em meio às minorias sexuais, especialmente em relação às lésbicas.

O livro de 1972, *O desejo homossexual*, de Guy Hocquenghem, ao qual Eribon (2008) se refere, é uma teorização construída no âmbito de uma experimentação grupal, que certamente implicava a produção de controvérsias e críticas pelo próprio coletivo. Por aí, Guy irá desenvolver todo um estilo crítico, em meio às bichas, marcado pela acidez corrosiva dos padrões de comportamento. Trata-se de uma estilística discursiva como dimensão enunciativa da produção desejante entre as bichas. Mas Eribon vê nisso uma mistura de humor e de amargura em função da deploração de todo o movimento homossexual e até de si mesmo; parece somente se encantar com as estilizações que as bichas promovem na linguagem ordinária enquanto figuram como amenidades e modos de tratamento pitorescos, tal qual desenha em relação a Foucault. Quando os modos de expressão da bicha passam a compor paradoxos perturbadores circulando no meio intelectual, isso assusta.

O humor ácido de Hocquenghem não funciona no sentido único de um lamento amargurado pelo modelo revolucionário fracassado no seio da FHAR. A partir de meados de 1972, sentindo-se “relativamente exterior a tais colóquios”, aos debates desenvolvidos no grupo

que possibilitaram a escrita d'*O desejo homossexual*, Hocquenghem se coloca numa posição de borda. Traça uma linha crítica em relação ao seu próprio trabalho, que não se pode desvincular de um agenciamento coletivo de enunciação, de uma produção coletiva de discurso.

O humor que irá marcar os diversos textos posteriores relativos à luta das minorias sexuais, a partir da saída de Hocquenghem da FHAR, é o exercício de uma crítica situada. Segundo Deleuze (2006, p. 357), “Hocquenghem não fala nem de evolução nem de revolução, mas de volições”. Assim, não cabe encarar, de maneira tão apresada e bastante imprudente, a tônica dos escritos da bicha em questão como signo de um niilismo absoluto. Haas (2004), ao destacar a crítica severa e direta de Guy, acentua ainda como esse filósofo e literato se pôs radicalmente a levantar várias controvérsias em relação aos colegas militantes que estavam abandonando o legado das experimentações a partir de maio de 1968 na França (HOCQUENGHEM, 2003). Hocquenghem quer desmontar as contradições em que vivem as bichas para evocar paradoxos como tensionamentos de uma situação problemática.

Uma pica que traz de volta sempre a merda de um cu, por várias vezes botar sua porra na merda ou por embostar a pica que sai da gente, nós bem que somos as bochas fétidas do jogo social. Enrabados, nós somos os únicos a cagar às avessas. Mas não se deve crer apenas sermos os menos apropriados, nós somos os menos proprietários, apenas sermos os mais dissolutos, nós somos os menos competitivos, apenas sermos os mais maquínicos, nós somos os menos românticos, apenas sermos os mais marginais, nós somos os menos burgueses. (HOCQUENGHEM, 1973, p. 231, tradução nossa).

Hocquenghem constrói uma crítica pelas situações experienciadas pela bicha a fim de que o cotidiano se problematize e que o vivido torne possível outras paisagens de desejo. Essa localização das

questões, entretanto, não condiciona um fechamento, mas trata de não perder de vista a experiência que produz ruptura com os saberes e as práticas estabelecidos. A experiência da bicha funciona como deslocamento, por um jogo tensionante que desmonta os opostos, dos lugares e papéis determinados. Guy segue, portanto, de Deleuze (2003, p. 339), um “[...] conselho de trabalho: é sempre interessante, nas análises de conceito, partir de situações muito concretas, muito simples, e não de antecedentes filosóficos, nem mesmo de problemas enquanto tais”. Tal conduta possibilita quebrar a dicotomia entre o concreto e o abstrato, tratando a abstração como atravessamento de diversas situações concretas entre si.

Pode-se logo notar como a abordagem dos movimentos coletivos dos quais participa muda em Hocquenghem desde seu trabalho sobre *O desejo homossexual*, a partir dos textos acerca d’*A contestação homossexual*. Naquela obra, o combate homossexual aparece como um fluxo abstrato que percorre o corpo social em seus diversos órgãos – saúde, justiça, política – para colocar em questão os estatutos de enfermidade psíquica, periculosidade criminoso e flagelo social pelo qual se marca a homossexualidade. Entretanto, nos textos a seguir, a complexidade do movimento homossexual, em suas diversas vertentes e sentidos, despedaça a impressão inicial de uma homogeneidade das lutas, de um bloco monolítico das minorias sexuais.

Hocquenghem passa a considerar a homossexualidade um dispositivo de perturbação, de incômodo às estratificações, aos lugares demarcados como propriedades privadas por um regime fundado no modelo da heterossexualidade, pelas críticas às próprias práticas das bichas militantes. Neste sentido, Guy irá evocar uma série de situações problemáticas relativas aos modos de funcionamento das bichas e arranjá-las como paradoxos, ou seja, proposições que colocam em questão as lógicas de vida que se vai construindo. Os paradoxos são problemas a viver (ZAMBONI, 2011). Quando Guy escreve, a potência da sua crítica, em síntese por enunciados rápidos e rasteiros e curtos e grossos, se faz pelo vergar das forças em circulação.

Em meio aos jogos de força que a luta das minorias sexuais vão encetando, Hocquenghem complexifica os tabuleiros de lados opostos que se costumam jogar. Destaca-se daí que o fundamental da ação política não se encontra nesse equivalente geral da teoria da opressão, isto é, no capital que as minorias ameaçam construir para si no mercado da luta por direitos. Hocquenghem inventa o jogo da ética da bicha. Preocupando-se crucialmente com as táticas de resistência, em vez de se vislumbrar com as artimanhas do poder em função de denúncias ou desconstruções abstratas, propõe a afirmação da multiplicidade como meio onde as singularizações podem se desenvolver em modos de existência variantes.

A multiplicidade a que Guy nos remete não se confunde com jogos de encaixes entre categorias demarcadas de existência. Não se trata de levar adiante as regras da comparação sob as pretensas estratégias de derrocada do inimigo em termos de brincadeira de cabo de guerra ou disputa pelo poder estabelecido. Hocquenghem está mais interessado nas situações em que a bicha se inventa viver. As figuras do afeminado e da passiva tornam-se foco de problematização, em vez de se sustentar uma correia de transmissão entre a esquerda estabelecida e os atuais movimentos de minorias.

A problematização da sexualidade é algo que se inventa pela situação concreta, pelas experimentações cotidianas nos meios de vida, antes que por fórmulas revolucionárias. A afetação não é uma questão de bloco fechado, consensual e homogêneo, bem resolvida pelas bichas contra o mundo heterossexual; trata-se, sobretudo, de uma questão de implicação das próprias bichas com as lutas políticas, de um questionamento a si em suas próprias maneiras de construir meios de existência. Em vez de se render à ordem do discurso, aos lugares estabelecidos de fala, à nova onda de exigência dos direitos das bichas, Hocquenghem busca criar condições concretas para outros lugares de enunciação, tal como Guattari (1987) e Deleuze (2006) preconizam.

A acidez da crítica hocquenghemiana perturba as funções vitais organizadas dos movimentos homossexuais, corrói as ideias que se tomavam por base dos movimentos de lutas de minorias. Louca, Guy sabe que a política não cabe nas formas pelas quais ela vai se delimitando e excluindo de outras atividades vitais. Logo, a bicha irrompe onde a política se cria por embates. Atacando incessantemente a política, desenvolve-a para além das dimensões do poder constituído. O que interessa em Hocquenghem é o que pode uma bicha, perturbando os limites pelas quais ela vai se enquadrando, sobretudo o que ela mesma acaba por investir como montagem, como salto para um espetáculo performático a se assentar na sociedade capitalista.

## REFERÊNCIAS

DELEUZE, G. **Crítica e clínica**. São Paulo: Ed. 34, 1997.

DELEUZE, G. **Deux régimes de fous**: textes et entretiens, 1975-1995. Paris: Minuit, 2003.

DELEUZE, G. Prefácio ao livro *L'Après-Mai des faunes*. In: DELEUZE, G. **A ilha deserta**: e outros textos. São Paulo: Iluminuras, 2006. p. 357-362.

ERIBON, D. **Reflexões sobre a questão gay**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade 2**: o uso dos prazeres. Rio de Janeiro: Graal, 1994.

GUATTARI, F. **Psicanálise e transversalidade**: ensaios de análise institucional. Aparecida: Idéias & Letras, 2004.

GUATTARI, F. **Revolução molecular**: pulsações políticas do desejo. São Paulo: Brasiliense, 1987.

HAAS, R. **The death of the angel**: Guy Hocquenghem and the French Cultural Revolution after May 1968. 2007. 336 p. Thesis (Doctor of philosophy) – Rice University, Texas, 2007. Disponível em: <http://scholarship.rice.edu/handle/1911/20613?show=full>. Acesso em: 24 dez. 2011.

HAAS, R. Utopia Aborted: May' 68 in the Philosophy of Guy Hocquenghem. **Proceedings of the Western Society for French History**, [s.l.], v. 32, p. 404-424, 2004. Disponível em: <http://hdl.handle.net/2027/spo.0642292.0032.023>. Acesso em: 3 fev. 2012.

HOCQUENGHEM, G. Les culs énergumènes. **Recherches**, Paris, n. 12, p. 223-260, mar. 1973. Disponível em: <http://www.critical-cret.com/n8/quer/4per/inst/>. Acesso em: 17 mar. 2012.

HOCQUENGHEM, G. **A cólera do cordeiro**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

HOCQUENGHEM, G. **A contestação homossexual**. São Paulo: Brasiliense, 1980.

HOCQUENGHEM, G. **El deseo homosexual**. Santa Cruz de Tenerife: Melusina, 2009.

HOCQUENGHEM, G. Ève. Lisboa: Livro Aberto, 1990a.

HOCQUENGHEM, G. **Lettre ouverte à ceux qui sont passés du col Mao au Rotary**. Marseille: Agone, 2003.

HOCQUENGHEM, G. **The Screwball Asses**. Massachusetts: MIT, 2010.

HOCQUENGHEM, G. **Viagens e aventuras extraordinárias de Frei Ângelo**. Venda Nova: Bertrand, 1990b.

LOURAU, R. **René Lourau**: analista institucional em tempo integral. São Paulo: HUCITEC, 2004.

NEGRI, A.; GUATTARI, F. **Os novos espaços de liberdade, seguido das liberdades na Europa e da carta arqueológica**. Coimbra: Centelha, 1987.

PRECIADO, B. Terror anal: apuntes sobre los primeros días de la revolución sexual: epílogo. *In*: HOCQUENGHEM, G. **El deseo homosexual**. Santa Cruz de Tenerife: Melusina, 2009. p. 133-174.

ZAMBONI, J. **Paradoxos do motor**: uma esquizoanálise da atividade dos motoristas de ônibus do transporte coletivo urbano da Grande Vitória – ES. 2011. 270 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Institucional) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia Institucional, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2010.

# Da pesquisa-ação à pesquisa-intervenção: deslocamentos da análise de implicação<sup>82</sup>

Simone Mainieri Paulon<sup>83</sup>

Roberta Romagnoli<sup>84</sup>

---

82 O conteúdo deste artigo teve uma primeira versão publicada pela autora Simone Mainieri Paulon em 2005 na revista *Psicologia e Sociedade* (Porto Alegre, v. 17, n. 3, set./dez. 2005), com o título “A análise de implicação como ferramenta da pesquisa-intervenção”, e gerou um debate com a autora Roberta Romagnoli, que resultou em duas publicações de ambas acerca do tema: ROMAGNOLI, R. C.; PAULON, S. M. Escritas implicadas, pesquisadores implicantes: notas sobre os destinos da subjetividade nos desatinos da produção científica. *In*: M. DIMENSTEIN; LEITE, J. F. (org.). **Psicologia em pesquisa**: cenários de práticas e criações. Natal: EDUFRRN, 2014. p. 23-42; e ROMAGNOLI, R. C.; PAULON, S. M. Pesquisa-intervenção e cartografia: melindres e meandros metodológicos. **Estudos e Pesquisas em Psicologia**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, p. 85-102, 2010. A atual versão foi elaborada para esta coletânea, com o objetivo de atualizar parte de um diálogo que se tem mantido presente nas práticas de pesquisa e publicações das autoras ao longo desses anos.

83 Psicóloga, analista institucional, doutora em Psicologia Clínica (PUC-SP), pós-doutora pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) / Alma Mater Studiorum – Universidade de Bologna. É professora associada da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), junto ao Programa de Pós-Graduação de Psicologia Social e Institucional, onde orienta trabalhos de mestrado e doutorado na linha de pesquisa Clínica, Subjetividade e Política. Coordena o grupo de Pesquisa-Intervenção INTERVIREs e é docente convidada do Programa de Pós-Graduação de Psicologia Institucional da UFES. Orcid: 0000-0002-0387-1595. E-mail: [simone.paulon@ufrgs.br](mailto:simone.paulon@ufrgs.br).

84 Psicóloga, doutora em Psicologia Clínica (PUC-SP), pós-doutora em Análise Institucional pela Universidade Cergy Pontoise, na França. É professora adjunta IV da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-Minas),

## INTRODUÇÃO

A posição que o(a) pesquisador(a) assume em seu campo de pesquisa, as relações que estabelece como os sujeitos de sua investigação, os efeitos que essas relações produzem em suas observações, a possibilidade de que a análise dos dados seja enriquecida ou deturpada por tais efeitos não são questões pouco controversas para o debate científico. Ao contrário, poder-se-ia tomá-las, precisamente pelo que remetem ao problema da objetividade *versus* neutralidade do trabalho de investigação, como uma espécie de tendão de Aquiles na história da ciência. Nessa direção, em trabalho anterior (PAULON; ROMAGNOLI, 2010), discutíamos algumas críticas ao estatuto de cientificidade moderna e os limites das pesquisas tradicionais para sustentar outras formas de produção de conhecimentos.

Sem a pretensão de retomarmos o longo percurso que o pensamento científico precisou perseguir até chegar à formulação de perguntas como estas, a finalidade do debate que aqui se pretende implementar é bem mais focal. Propõe-se partir dos avanços já provocados pelas pesquisas participativas, em função de suas críticas às concepções conservadoras que regiam as ciências sociais, as quais dicotomizavam teoria/prática e sujeito/objeto na tentativa de neutralizar a ação do(a) pesquisador(a). Na esteira dessa crítica, tanto a pesquisa-ação quanto a pesquisa-intervenção articulam pesquisador(a) e campo de pesquisa, porém, quer-se apresentar esta última como uma variação significativa, ainda que sutil, do projeto político que ensejou a formulação dessas duas novas estratégias de investigação participativa. E é no contexto do projeto em que se insere a pesquisa-intervenção que a análise de implicação merece ser destacada. Essa modalidade

---

junto ao Programa de Pós-Graduação de Psicologia, onde orienta trabalhos de mestrado e doutorado na linha de pesquisa Intervenções Clínicas e Sociais. Coordena a Rede de Pesquisas e Práticas Institucionalistas – RedeSub. Orcid: 0000-0003-3551-2535. E-mail: [robertaroma@uol.com.br](mailto:robertaroma@uol.com.br).

de pesquisa se ampara nas ideias institucionalistas, dentre elas, na Análise Institucional, em sua vertente considerada mais sociológica de Georges Lapassade e René Lourau. Este último autor, que esteve algumas vezes no Brasil, entre 1982 e 1995, promoveu cursos e diálogos com institucionalistas brasileiros, sempre no sentido de reforçar a inviabilidade da neutralidade do(a) pesquisador(a). Para Lourau, a posição que o(a) pesquisador(a) ocupa nos jogos de poder deve ser sempre considerada, inclusive, para conhecer as instituições que os(as) atravessam e as interferências que esses atravessamentos provocam nos conhecimentos que a pesquisa produz. Isto que ele designará por análise das implicações vai ser considerado o *escândalo* dessa corrente, por questionar o lugar dos especialistas, criticar o paradigma positivista e inverter a lógica científica assentada na verdade universal de quem a enuncia. Como afirma o analista institucional ao apresentar o conceito: “Tentar fazer dos acontecimentos cotidianos um caminho para o conhecimento (e a transformação de si) pode ser uma forma de se distanciar dos diferentes grilhões institucionais que têm, por referência última, o Estado” (LOURAU, 1993, p. 85).

Propondo uma aproximação das condições de possibilidade que permitiram a emergência desta importante ferramenta de pesquisa, procederemos a uma breve retomada das características e condições históricas que resultaram em diferentes abordagens metodológicas dispostas a problematizar a relação existente entre o(a) pesquisador(a) e o ato de pesquisar. A fim de estabelecer algumas variações existentes entre as duas modalidades de pesquisa aqui abordadas, em primeiro lugar, trataremos da tentativa de superar os preceitos da objetividade científica empreendidos pela pesquisa-ação. A seguir, serão discutidos os avanços e desvios que nossa proposta de pesquisa-intervenção proporciona para contextualizar o surgimento do conceito-ferramenta central ao debate que aqui se anuncia.

## A AÇÃO VOLTADA PARA CONSCIENTIZAÇÃO

É por isso que a humanidade só levanta os problemas que é capaz de resolver e assim, numa observação atenta, descobrir-se-á que o próprio problema só surgiu quando as condições materiais para o resolver já existiam ou estavam, pelo menos, em vias de aparecer.

Karl Marx

O problema relativo à participação ativa das pessoas implicadas com uma pesquisa e da interferência dos dispositivos de investigação nos processos observados só pôde ser concebido como um problema de pesquisa com a superação das pretensões de neutralidade e objetividade tão promulgadas pelo paradigma positivista nas ciências. As contribuições da fenomenologia e da Psicologia Social de Kurt Lewin foram fundamentais para isto. Ao afirmar a inviabilidade do(a) pesquisador(a) colocar-se “fora” do campo de investigação, mostrando as zonas de interferência entre ambos, essas abordagens dos fenômenos sociais produziram rupturas significativas no que se instituíra como lógica científica até então.

Segundo Lourau (1995), Merleau-Ponty procurou superar as antinomias do psicológico e social, da compreensão e da explicação, propondo a passagem da concepção objetivista à simbólica dos fatos sociais cuja existência em si vincula-se à existência de quem os observe. Para os fenomenólogos, o único sistema de referência possível é o vivido existencial, e toda procura de objetividade é condenável. O argumento decorrente é que o observador inserido em seu campo de observação transforma, por definição, seu objeto de estudo. A necessidade de incluir-se, portanto, no processo investigativo, a subjetividade de quem pesquisa como categoria analítica já se apresenta aí, anunciando as bases do conceito institucionalista de implicação.

Também na microsociologia de Kurt Lewin, a crítica à passividade dos sujeitos envolvidos na investigação assume especial relevância. Lewin teve, entre outros, o mérito de reunir teoria e ação numa

perspectiva de transformação social que trazia para o campo de pesquisa a diversidade das “valências grupais” e contextualizava os comportamentos dos integrantes dos grupos como produto de um campo de determinantes interdependentes, constitutivos do espaço social. Notadamente influenciado pelo próprio campo ideológico em que desenvolveu o procedimento da *Action Research*, o agora norte-americano psicólogo prussiano minimiza, na crítica de Thiollent (1985, p. 110), a dimensão política dos processos observados. “A orientação principal tenciona restabelecer a conciliação entre os indivíduos e resolver todos os conflitos por meio de mudança psicológica. Os conflitos de classe são negados e reduzidos a atritos locais que resultam da inadequação de certas atitudes individuais.”

O que tantos esforços teóricos parecem indicar é que o lugar de passividade a que as pesquisas convencionais sentenciavam os sujeitos da investigação estaria inequivocadamente abalado a partir do questionamento da distância estabelecida na pesquisa convencional entre os sujeitos envolvidos no ato de pesquisar. Com isto, flexibilizam-se também as exigências de neutralidade na busca de informações e o rigor dos instrumentos na busca de objetividade, o que tem seus reflexos em termos de procedimentos metodológicos: os levantamentos de dados passam a incluir observações participantes, os questionários ampliam a abrangência de suas questões, cresce o interesse pela análise do discurso e a restituição de resultados aos entrevistados é integrada aos procedimentos de investigação. O(A) pesquisador(a) começa a aparecer em seus estudos, abalando paulatinamente o pressuposto de que o rigor científico deve vir associado à sua invisibilidade.

Alavancada pelas pesquisas motivacionais a partir de 1930, pelas intervenções psicossociológicas no campo organizacional e pelos trabalhos sociométricos de Moreno, a pesquisa social ganha espaço no cenário acadêmico-científico e retira a categoria da subjetividade do rol de “variáveis intervenientes”, outorgando-lhe um papel muito mais protagonista no processo de investigação. Junte-se a isto o fervor

dos acontecimentos políticos de meados do século passado – como o movimento feminista, a conferência de Bandung, a *Grande Recusa* francesa – e estão criadas as condições históricas para que o pesquisador social possa se assumir como um “agente de mudanças” (RODRIGUES, 2000).

A psicossociologia – corrente do movimento institucionalista<sup>85</sup> de forte influência norte-americana desenvolvida principalmente na França entre os anos 1940 e 1960 – ofereceria importante contribuição a esse processo. Caracterizada pela necessidade de convencer um público reticente da existência e relevância dos aspectos subjetivos para a tão lograda mudança social, pensadores sociais como Jean Dubost, André Levy e o próprio Lapassade (na considerada “fase do instituído” de seu trabalho<sup>86</sup>) dedicavam-se aos coletivos de diferentes segmentos organizacionais imbuídos do espírito de facilitar a elaboração de conflitos interpessoais e promover a transparência das empresas (COIMBRA, 1995; DUBOST; LEVY, 1987; RODRIGUES, 2000).

Considerando-se que os então contratantes de *experts* em relações humanas nas organizações de trabalho eram, geralmente, pessoas bem posicionadas em suas hierarquias de poder, pode-se depreender o cunho ideológico de que se revestiam tais “mudanças”. Integração, coesão, liderança e democratização dos pequenos grupos tornar-se-iam palavras de ordem rapidamente adotadas pelos interventores institucionais, bem como o tema dileto de pesquisadore(as). Paralelamente, a psicanálise produzia avanços culturais e ampliava o debate em torno da subjetividade de forma a tornar inevitável a consideração

---

85 A análise da obra desse sociólogo francês é dividida em três momentos, a saber: 1) de 1963 a 1968, fase do instituído, a qual é marcada pela psicossociologia; 2) de 1968 a 1973, fase do instituinte, que é definida pelas intervenções socioanalíticas; e 3) de 1973 em diante, quando o espírito revolucionário de 1968 tenderia à institucionalização.

86 Essa divisão está proposta por Coimbra (1995). Detalhamentos históricos das diferenças entre as correntes do institucionalismo podem ser pesquisados em Paulon (2009) e Rodrigues (2000).

de uma dimensão oculta, não mensurável dos fenômenos sociais. Em crítica posterior, entretanto, os próprios psicossociólogos constatariam que deveriam ter sido mais prudentes nas aproximações entre o trabalho com grupos e os ensinamentos freudianos, posto que “*nociones como transferencia y contratransferencia no pueden ser traspuestos del psicoanálisis al análisis social*” (DUBOST; LEVY, 1987, p. 58).

A criação de um corpo conceitual e metodológico que desse conta de tantas erupções do campo social e político e produzisse efeitos de análise em âmbito tão diverso daquele proposto pela psicanálise tornava-se cada vez mais pungente. É na esteira desta lógica que novas modalidades de pesquisa passam a se afirmar, como resgatam Rocha e Aguiar:

Já no final da década de 1970 se abrirá uma nova perspectiva de investigação a partir do questionamento às pesquisas tradicionais, incluindo discussões no que tange ao fracionamento da vida social, à dicotomização entre ciência e política e à conseqüente inviabilização de uma participação efetiva de grupos sujeitos nos rumos da sociedade. O pesquisador, nessa nova visão, apresenta-se como um intelectual orgânico às causas populares, e a pesquisa-ação se traduz em um método potencializador na organização de espaços de participação coletiva. Política e educação, política e organização de comunidades constituem-se em relações possíveis para transformar a realidade. (ROCHA; AGUIAR, 2003, p. 4)

Os experimentos e a propagação da pesquisa-ação vão permitindo variações desta modalidade que fazem avançar muitas de suas formulações. Fundamentalmente, o debate centra-se na qualidade da ação que a caracteriza. A intencionalidade política do ato de pesquisa passa a ser ressaltada, como fica evidente na definição dada por um de seus mais representativos autores:

[...] consideramos que a pesquisa-ação é uma estratégia metodológica da pesquisa social na qual [...] há, durante o processo, um acompanhamento das decisões, das ações e de toda a atividade intencional dos atores da situação; a pesquisa não se limita a uma forma de ação (ativismo): pretende-se aumentar o conhecimento dos pesquisadores e o conhecimento ou o 'nível de consciência' das pessoas e grupos considerados. (THIOLLENT, 1986, p. 16)

É assim que a possibilidade do(a) pesquisador(a) social contribuir efetivamente com os problemas de um coletivo pesquisado, ou seja, sua capacidade de dispor de instrumentos teórico-metodológicos em prol dos objetivos existentes no grupo sob o qual sua ação vai-se debruçar, aparece como aspecto definidor da modalidade de pesquisa participante centrada na ação<sup>87</sup>.

Esta discussão em torno do caráter conscientizador da pesquisa-ação é o que permite estabelecer alguns diferenciais nas formas de aplicar sua metodologia, gerando variações dentro da própria modalidade. Thiollent (1985, 1986) distingue a pesquisa-ação voltada para um ator social homogêneo (associação, grupo autônomo), que encomenda e orienta os objetivos da pesquisa; a pesquisa-ação realizada em organizações, que dificulta a negociação dos objetivos e resultados com os diferentes níveis hierárquicos a serem representados no processo de investigação; e a pesquisa-ação em comunidades, bairros,

---

87 A compreensão da pesquisa-ação como uma forma de pesquisa participante que não se confunde com esta não será desenvolvida no presente trabalho, pois adota a definição de Thiollent (1985, p. 83) no texto em que ele se ocupa de estabelecer tal distinção: “os partidários da PP não concentraram suas preocupações em torno da relação entre investigação e ação dentro da situação considerada. É justamente este tipo de relação que é especificamente destacado entre várias concepções de PA [...] Na PP, a preocupação participativa está mais concentrada no pólo pesquisador do que no pólo pesquisado [...] a PA supõe uma participação dos interessados na própria pesquisa organizada em torno de uma determinada ação”.

meios abertos, que usualmente ocorre por iniciativa do(a) próprio(a) pesquisador(a) e exige bem mais de sua vigilância quanto aos propósitos e manipulação dos resultados. Em qualquer dos contextos no qual é aplicada, a atitude do(a) pesquisador(a) é sempre direcionada para a elucidação dos diversos interesses e aspectos envolvidos na situação, incluindo-se aí, necessariamente, a relação existente entre os objetivos da pesquisa e os objetivos da ação. Para além da observação participante, incluindo a figura do(a) pesquisador(a) (como no caso da pesquisa participante), a pesquisa-ação preocupa-se com a articulação constante entre a ação desenvolvida por um grupo e o conhecimento que dela se depreende.

No próprio uso de terminologias que ressaltam a importância das mútuas interferências entre teoria da pesquisa e prática associada à ação, na preocupação dialética com os efeitos que objeto de pesquisa e sujeito pesquisador produzem um no outro, mantém-se a tradicional visão dicotômica entre teoria-prática/objeto-sujeito característica da pesquisa de orientação positivista. Ironicamente, a pesquisa-ação vê-se enredada nas mesmas críticas à lógica cientificista que justificaram sua própria criação.

## A INTERVENÇÃO EM BUSCA DE ACONTECIMENTOS

A Análise institucional tenta, timidamente, ser um pouco mais científica. Quer dizer, tenta não fazer um isolamento entre o ato de pesquisar e o momento em que a pesquisa acontece na construção do conhecimento.

Lourau

A influência dos movimentos contestatórios do meio do século passado, as crescentes críticas ao centralismo partidário e a democratização dos meios acadêmicos na esteira da ampliação dos regimes democráticos do primeiro mundo conduziram a um questionamento do aspecto ideológico das pedagogias da conscientização. O

crescimento da Análise Institucional Socioanalítica<sup>88</sup> terá significativa contribuição nesse processo. Os anos 1960 verão florescer uma multiplicidade de abordagens dos fenômenos sociais que reuniam aportes da filosofia marxista – para fazer a crítica da alienação – e da psicanálise – na valorização dos aspectos inconscientes que passariam a ser considerados nos processos de investigação. A toda esta diversidade teórico-metodológica correspondia, é claro, uma não menos diversa gama de movimentos políticos contestatórios que encontrou em maio de 1968 sua mais forte expressão (GUATTARI, 1991; RODRIGUES, 1992, 2000).

Começa a ser fomentada a ideia de uma abordagem aos fenômenos sociais que coloca em xeque o jogo de interesses e de poder encontrados no campo de pesquisa. A crítica ao viés por vezes missionário, que facilmente se associa à finalidade conscientizadora e sensibilizadora da pesquisa-ação, fornece o substrato crítico necessário à formulação da pesquisa-intervenção. Rodrigues e Souza entendem o diferencial da pesquisa-intervenção em relação às “versões positivistas ‘tecnológicas’ de pesquisa”, precisamente na dissociação operada por essas últimas entre a gênese teórica e a gênese social dos conceitos, pois, para as autoras, “trata-se, agora, não de uma metodologia com justificativas epistemológicas, e sim de um dispositivo de intervenção no qual se afirme o ato político que toda investigação constitui” (RODRIGUES; SOUZA, 1987, p. 31).

Enquanto a pesquisa-ação se fundamenta na necessidade de que o agir seja planejado para que sujeitos da pesquisa modifiquem o objeto de pesquisa, para que suas ferramentas teóricas surtam efeitos

---

88 Corrente do movimento institucionalista desenvolvida na França durante as décadas de 1960/1970 no seguimento dos trabalhos precursores da Psicoterapia Institucional (Tosquelles, J. Oury, Guattari) e da Pedagogia Institucional (Fonvieille, Vasquez e F. Oury) que teve entre seus principais articuladores os sociólogos George Lapassade e René Lourau e contou, também, com os filósofos da diferença (Nietzsche, Foucault, Deleuze) em seu aporte teórico.

sobre o campo prático, no projeto político da pesquisa-intervenção o que temos é “o reequacionamento da relação sujeito-objeto e o redirecionamento da relação teoria-prática”, como enfatizado pelos seguintes autores:

Se em Lewin (1936/1973) a gênese social do objeto da pesquisa precede à gênese teórica e metodológica, na proposta da Análise Institucional gênese teórica e social são indissociáveis. Aí o momento da pesquisa é o momento da produção teórica e, sobretudo, de produção do objeto e daquele que conhece; o momento da pesquisa é momento de intervenção, já que sempre se está implicado. Se podemos assinalar um caráter utilitário na pesquisa-ação em sua versão praxiológica, a pesquisa-intervenção tem como mote o questionamento do ‘sentido’ da ação. (BARROS; PASSOS, 2000, p. 73)

Evidencia-se com isso que não se trata tão somente de incluir o(a) pesquisador(a) no campo de suas observações (como já promulgado pela pesquisa-participante), tampouco parece suficiente problematizar a relação pesquisador/a-campo de investigação (mote da pesquisa-ação), se não se aprofundar, também, as concepções de subjetividade e ciência com que se orienta a investigação.

Cabe, por isso, ressaltar que o referido questionamento do “sentido” da ação demanda, inevitavelmente, uma concepção de sujeito distinta daquela que o associou a um e só modo de existência circunscrito na modernidade, o modo “indivíduo”. Outorgando-se a tarefa de desvelar a verdade do mundo ao iluminá-lo com a própria racionalidade, o sujeito moderno paradoxalmente faz da ciência ferramenta de aprofundamento da cisão homem X mundo. Ao negar as formas fragmentárias, múltiplas e diversas com que a subjetividade se produz socialmente, a equivalência sujeito-indivíduo cria uma fantasia unitária e centralizadora que reduz o conhecimento do mundo àquilo que se revela à consciência de seu pretenso “senhor”.

Nessa direção, é preciso assinalar que a psicologia no Brasil tem sua forma dominante calcada no modo-indivíduo de subjetivação, assim chamado por Barros (2009) e como podemos denominar a ênfase no sujeito moderno. No modo-indivíduo está presente a noção de que no interior do sujeito se encontra a sua verdade, valorizando-se a sua dimensão privada. Nesta perspectiva, ganham ênfase as virtudes e habilidades pessoais pelas quais o indivíduo alcança méritos de acordo com seu esforço pessoal e isolado, e também recebe críticas e desqualificações oriundas de seu fracasso, como se estivesse separado das suas inserções sociais e institucionais. Um dos riscos desta leitura é a atribuição de dificuldades dirigidas apenas aos indivíduos, à subjetividade individualizada e dissociada de suas multiterminações. Esta atribuição acaba por particularizar e personalizar problemas institucionais, que, na realidade, não estão relacionados com indivíduos, mas com as relações que se estabelecem a partir de uma instituição e dos seus efeitos.

Tal visão de homem naturalizado e essencializado corresponde às disjunções sujeito/objeto e teoria/prática referidas nos pressupostos da pesquisa-ação, uma vez que a tentativa ao descobrimento de fatores predeterminados e à psicologização dos problemas sociais parece buscar garantias frente às ameaças que a realidade mutante apresenta. “As subjetividades do tipo indivíduo são, assim, *efeitos* da serialização capitalística que investe o desejo como sendo do indivíduo e o social como sendo algo exterior ao mesmo, seja ele construído a partir desse desejo individual, seja conformando-o” (BARROS, 1995, p. 9).

No movimento de descentralização da lógica individual e buscando os atravessamentos históricos e sociais, a Psicologia no Brasil assume papel fundamental para a divulgação, o fomento e as adequações das ideias institucionalistas em solo latino-americano, insistindo nos contextos socioeconômicos locais, nas relações de poder, nos efeitos das práticas no cotidiano das políticas públicas, dentre outros. Tais fundamentos do movimento institucionalista francês, como apresentado por Barembliitt (1992), também sustentam práticas

que permitem repensar as verdades instituídas no campo *psi* e possibilitam invenções que se afastam das naturalizações e dicotomias ainda tão presentes nesse campo. Na década de 1980, sobretudo depois da abertura política pós ditadura civil-militar de 1964, firmam-se as abordagens da Análise Institucional de René Lourau e as contribuições de Michel Foucault e da Esquizoanálise de Gilles Deleuze e Félix Guattari como sustentáculos da leitura institucionalista. Com certeza, este é um movimento plural marcado por um conjunto de afinidades e diferenças, que tem certas peculiaridades no Brasil, dentre elas a interlocução com os trabalhos de Michel Foucault. Esse movimento teve, e ainda tem, uma inserção heterogênea no Brasil, uma vez que está presente não só no campo da saúde mental, mas também na saúde coletiva, na educação, na assistência social, dentre outros.

As ideias institucionalistas não têm somente uma gênese teórica ligada aos estudos teórico-conceituais das demandas acadêmicas. Possuem, também, uma gênese fortemente associada ao diálogo de certas psicologias (marcadamente sociais e comunitárias) e mesmo de uma vertente crítica da psicanálise<sup>89</sup> com os movimentos sociais, às expressões coletivas que emergem no tecido social e às manifestações instituintes mais libertárias. Na verdade, essas duas dimensões vêm sempre juntas, pois não se pode analisar e compreender textos insistindo em sua independência das condições concretas, das conjunturas

---

89 Referimo-nos, aqui, mais especificamente, ao movimento de psicanalistas e psicólogos com militância política de esquerda que, reunidos por convergências, num primeiro momento, mais políticas do que teórico-técnicas, vieram a fundar em, 1978, o Instituto Brasileiro de Psicanálise, Grupos e Instituições – IBRAPSI. Promovendo importantes Simpósios que trariam os mais críticos e combativos teóricos das ciências sociais da época, em plena ditadura militar brasileira, o IBRAPSI teria importância crucial na formação e reunião do pensamento crítico do campo Psi por toda década de 1980, com efeitos que ainda perduram nas práticas institucionalistas e psicanalíticas até os dias de hoje. Para mais detalhamentos da trajetória histórica deste importante coletivo, sugere-se a leitura da tese de Coutinho (2019).

que os produziram. Do mesmo modo, não se entende um movimento social sem conhecer o pensamento que o inspira (BAREMBLITT, 1992). Enfim, não há separação entre teoria e prática. As gêneses aqui referidas são ambas forças constitutivas da emergência do institucionalismo em nosso país, que, associadas a importantes movimentos sociais, principalmente os que levaram às Reformas Sanitária e Psiquiátrica, sustentaram a construção desse novo campo de estudos e intervenção nas ciências sociais brasileiras.

Apoiada nas contribuições de Nietzsche e Foucault, a filosofia da diferença irá trabalhar outra dimensão da constituição subjetiva, na qual a falsa dicotomia “indivíduo” X “sociedade” já não se sustenta. Na concepção de Foucault (1990), a subjetividade aparece como agenciamento de forças e fluxos do plano do Fora, como uma linha que se inflexiona a partir dessas forças e constitui uma dobra, que, como tal, nunca será uma interioridade fechada sobre si mesma, senão expressão corpórea dos regimes de verdade de um tempo. Se contexto cultural e determinações subjetivas são constituições de um mesmo tecido, a questão que se apresenta ao(à) pesquisador(a) social é muito mais de apreender os movimentos coletivos de apropriação e invenção da vida que favoreçam a produção de existências singulares. Trata-se, como diz Guattari (1991, p. 10), “de uma escolha ética crucial: ou objetiva-se, cientificiza-se a subjetividade, ou, ao contrário, tenta-se apreendê-la em sua dimensão de criatividade processual”.

É ao afirmar esta escolha ética que aquele “sentido da ação”, antes visto como um planejamento conjunto de uma ação transformadora, assume mais a conotação de uma intervenção voltada para a produção de acontecimentos. Intervenção que carrega em sua etimologia não só o sentido de uma intromissão violenta, como se naturalizou compreendê-la, mas no resgate de um *Interventio*, que contempla a ideia de um “vir entre”, “interpor-se” (ARDOÍNO, 1987). Já o acontecimento em foco na pesquisa-intervenção não se explica pelo estado de coisa que o suscita, mas pelo momento marcado por uma espontaneidade rebelde. Vai, por isso, sempre além daquelas condições que

o criaram, produz a diferença, o inédito, um novo espaço-tempo. Na genealogia da Moral, Nietzsche (1998) escreve que todo acontecimento se inscreve no âmbito dos valores, pois implica sempre uma nova interpretação, um ajuste que obriga uma revisão, um redirecionamento do “sentido” e das “finalidades” anteriores ao acontecido. Os valores que se tinha até então ficam obscurecidos, perdem seu sentido e requerem uma nova ordem de valores para os novos fins. Afinal: “Se a forma é fluida, o ‘sentido’ é mais ainda...” (NIETZSCHE, 1998, p. 66)<sup>90</sup>.

Abre-se aí a possibilidade de pensar a intervenção como um caminhar mútuo por processos mutantes, pois ela, justo por não poder ser resumida ao encontro de unidades distintas (sujeitos da investigação x objetos a serem investigados), não pode ser pensada como uma mudança antecipável. Ao operar no plano dos acontecimentos, a intervenção deve guardar sempre a possibilidade do ineditismo da experiência humana, e o(a) pesquisador(a), a disposição para acompanhá-la e surpreender-se com ela. Aberto(a) à porosidade do seu corpo, aos afetamentos do que circula entre as relações dos quais faz parte, o(a) pesquisador(a) experimenta estados que são engendrados nos encontros, no que estes fazem passar ou não, sem que sejam produtos da interioridade. Em meio a estratos e formas que se repetem, diferenças ganham consistência. Essas situações marcadas por intensidade rompem com os modelos instituídos, com o que já sabemos e conhecemos, dando passagem às forças moleculares e invisíveis que atravessam o campo social. Micropolítica ativa gerando novos sentidos, novas formas de expressão no que está sendo investigado.

---

90 Ainda na análise do acontecimento em Nietzsche, Roberto Machado (1997, p. 59) observa que “Em 1885, partindo da ideia de que os maiores acontecimentos chegam mais dificilmente ao sentimento dos homens, Nietzsche escreve que o acontecimento terrível que foi a morte do Deus cristão ainda terá necessidade de dois séculos para atingir os europeus. Cf. Fragmentos póstumos, abril-junho de 1885”.

A realidade a ser conhecida na perspectiva da diferença recusa codificações universais, refuta a redução das multiplicidades e diversidades existenciais a qualquer tipo de unidade empobrecedora. Não mais como parte de um todo previamente organizado, a realidade revela-se como realidade imanente na qual o que existe é resultado do encontro de múltiplas dimensões ou de linhas de força. Assim vista, assume sua dimensão micropolítica<sup>91</sup>, o que “abre o atual à pluralidade das formas de existência e qualifica a transformação enquanto criação de possíveis” (ROCHA; AGUIAR, 2003). A consciência sobre a realidade, nesta leitura, será sempre parcial, sem a possibilidade de qualquer síntese integradora já que é produzida, também, por subjetividades plurais em permanente conflito que engendram modos inusitados de subjetivação. A imanência atravessa o campo de pesquisa, estabelecendo relações incessantes entre formas e forças, entre o instituído e o instituinte, entre cosmos e caos. E é na interface entre esses funcionamentos da realidade, ora dicotômico binário e classificatórios, ora fluido, intenso e heterogêneo, que a pesquisa se faz.

Os desafios teórico-metodológicos requeridos por tal abordagem deverão, necessariamente, sofrer as inflexões correspondentes que instrumentalizem o(a) pesquisador(a) social a trabalhar com os processos de subjetivação que o constituem tanto quanto aos grupos-sujeito de sua investigação.

É nesse sentido que a intervenção se articula à pesquisa para produzir uma outra relação entre instituição da formação/aplicação de conhecimentos, teoria/prática, sujeito/objeto, recusando-se a psicologizar conflitos. Conflitos e tensões são as possibilidades de mudança, pois evidenciam que algo não se ajusta, está fora da ordem,

---

91 Na perspectiva de Guattari (1995), as transformações da vida cotidiana implicam revoluções moleculares que não podem ser produzidas apenas no plano Molar (das linhas duras, institucionalizadas do desejo) senão na micropolítica do desejo, que conduzam a uma reapropriação coletiva das questões da economia do desejo.

transborda os modelos. Diante disso, ou ocupamos o lugar de especialistas, indagando sobre as doenças do indivíduo, ou o de socioanalistas, indagando sobre a ordem da formação que exclui os sujeitos (ROCHA; AGUIAR, 2003).

Esquematicamente, teríamos, então, as seguintes diferenças básicas:

PESQUISA-	- AÇÃO	- INTERVENÇÃO
CARÁTER/ FINALIDADE	Intencional Planejada Reflexiva + Conhecimentos	Interpor-se / vir entre Intrusão ↔ Interseção Mediação
CONCEPÇÃO DO SUJEITO DE PESQUISA	SUJEITO ATIVO ↓ Objeto - Sujeito	MODOS DE SUBJETIVAÇÃO ↓ Processos de Singularização
"LUGAR" DO PESQUISA-DOR	Inserção do pesquisador no campo	Análise de Implicação
REFERENCIAL	Materialismo-dialético Psicossociologia	Filosofia da Diferença Análise Institucional
OBJETIVO	Fornecer Instrumentos e meios para uma AÇÃO TRANSFORMADORA ↓ Conscientização	Criar / identificar dispositivos analisadores que favoreçam a PRODUÇÃO DE ACONTECIMENTOS ↓ Auto-análise e Auto gestão
"LEMA"	"Conhecer para Transformar"	"Todo conhecer é um Fazer"

## IMPLICAR-SE PARA CONHECER...

Pois não é a implicação, cada vez mais claramente, o objeto de análise das relações que temos com a *instituição* e, antes de tudo, com nossa instituição de pertencimentos mais próxima aquela que possibilita nossa inserção nas situações sociais de intervenção, de formação e de pesquisa?

Lourau

Entre as máximas revolucionárias estampadas nas famosas pichações dos muros parisienses do maio de 1968, a tradicional concepção do conhecimento como base necessariamente anterior a qualquer ação de mudança que preze o rigor seria contestada junto às estruturas de poder autoritário do Estado. Anunciar, com “A vontade Geral contra a vontade do General!”, que “Todo conhecer é um fazer” ou reivindicar, tanto quanto “A imaginação no Poder”, que é necessário “Transformar para conhecer” são ilustrações contundentes, no nosso entendimento, de que os planos da Clínica e da Política estariam indelevelmente associados. Não mais numa relação dialética de mútua interferência, mas a partir de uma perspectiva na qual já não se trata da melhor forma de apreender sujeito e objeto, mas de como acompanhar processos de subjetivação que se objetificam e corporificam não necessariamente em sujeitos individuados. O problema de pesquisa assim compreendida passaria a ser formulado em termos de como acompanhar as diversas expressões dos processos de singularização (MATOS, 1981; VENTURA, 1989). É precisamente aqui que o conceito-ferramenta da análise das implicações aparece como instrumento por excelência o/a pesquisador/a-interventor/a.

Enquanto os citados teóricos da pesquisa-ação ressaltavam os aspectos afetivo/libidinais da relação pesquisador(a)-sujeitos pesquisados, os(as) socioanalistas cunham o termo análise de implicação para pôr em evidência o jogo de interesses e de poder encontrados no campo de investigação.

Opondo-se ao intelectual neutro-positivista, a Análise Institucional vai nos falar do intelectual implicado, definido como aquele que analisa as implicações de suas pertenças e referências institucionais, analisando, também, o lugar que ocupa na divisão social do trabalho, da qual é legitimador. Portanto, analisa-se o lugar que se ocupa nas relações sociais em geral e não apenas no âmbito da intervenção que está sendo realizada; os diferentes lugares que

se ocupa no cotidiano e em outros locais da vida profissional; em suma, na história. (COIMBRA, 1995, p. 66)

O princípio norteador deste procedimento é o de que a aproximação com o campo inclui, sempre, a permanente análise do impacto que as cenas vividas/observadas têm sobre a história do(a) pesquisador(a) e sobre o sistema de poder que legitima o instituído, incluindo aí o próprio lugar de saber e estatuto de poder do(a) “perito-pesquisador/perita-pesquisadora”. O dispositivo saber-poder identificado por Foucault (1978, 1979) oferece a ferramenta conceitual necessária para que pesquisador/interventor coloque a instituição pesquisa em análise.

Claro está que a concepção de instituição que permite este exercício foi já bem ampliada em relação à concepção do(as) primeiro(as) institucionalistas. Inicialmente tomadas apenas em sua forma jurídica ou estrutural, as instituições, quando entendidas como sinônimos de organizações, eram, por isto mesmo, os próprios alvos dos processos de mudança. Os movimentos instituintes questionadores das formas estabelecidas dentro das organizações-clientes das primeiras experiências psicossociológicas deslocaram o alvo centrado nas próprias instituições/organizações daquelas intervenções para a rede de relações de poder nelas presentes que instituía regimes de verdade, valores que passavam a pautar as relações dentro delas. A este deslocamento crucial operado pelos analistas institucionais correspondeu, também, o deslocamento do conceito de instituição, o qual passa a ser entendido como uma dimensão oculta e inconsciente que atravessa os níveis dos grupos e organizações (“o inconsciente político”), recuperando, com isto, seu caráter histórico-político. Tal compreensão – considerada por Lourau (1995) o “salto acrobático” dado sobre as concepções anteriores por seu parceiro Lapassade – revela o aspecto não natural das instituições, que, por isto mesmo, devem ser trabalhadas no sentido de resgatar suas injunções históricas e os processos desejanter que as produziram com a aparência de algo “dado”, fixo e eterno (LOURAU, 2004; PAULON, 2002; RODRIGUES, 2000).

Colocar a “instituição pesquisa” em análise, a partir daí, significa incluir desde o questionamento à encomenda da pesquisa e posição crítica frente a seus solicitantes até a análise dos aspectos contratransferenciais do(a) analista-pesquisador(a), que devem contemplar o lugar de poder e as injunções hierárquicas que sua posição de consultor(a)/perito(a) na intervenção inevitavelmente lhe outorga. “Estar implicado (realizar ou aceitar a análise de minhas próprias implicações) é, ao fim de tudo, admitir que *eu sou objetivado por aquilo que pretendo objetivar*; fenômenos, acontecimentos, grupos, ideias, etc.” (LOURAU, 2004, p. 148). Esquemáticamente, Lourau (1997) distinguiu cinco categorias para os múltiplos conteúdos a serem analisados no processo de pesquisa. As implicações, por ele chamadas de Primárias, referem-se: 1) às implicações do pesquisador-praticante com seu objeto de pesquisa/intervenção; 2) ao local ou organização em que se realiza a pesquisa ou a que pertença o pesquisador e, principalmente, a equipe de pesquisa/intervenção; e 3) à implicação na encomenda social e nas demandas sociais. No plano das implicações secundárias, o autor ainda aponta: 4) implicações sociais e históricas dos modelos utilizados (implicações epistemológicas); e 5) implicações na escritura ou qualquer outro meio que sirva à exposição da pesquisa.

Conquanto todo esse esforço empreendido pelos teóricos da instituição em problematizar seus aspectos contratransferenciais, debatendo, inclusive, longamente com a psicanálise a partir dos conceitos de transferência e contratransferência a importância da inclusão dessas relações no campo de análise, Lourau não considera essa importante ferramenta conceitual devidamente explorada no campo socioanalítico. Numa tentativa de compreender essa significativa contradição identificada entre os(as) institucionalistas, ele afirma:

A teoria da implicação conserva aspectos negativos, agressivos, *voyeuristas (mexe na merda)* ou exibicionistas (*accounts íntimos, ou muito íntimos, na técnica diarística, trate-se do diário de campo, do diário de pesquisa ou do diário institucional*). Existe também

o risco de delação. Enunciar não é denunciar, salvo quando nos desimplicamos, quando nos abstraímos da situação, assumindo uma postura objetivista clássica. Os limites da enunciação coletiva são conhecidos. O segredo existe como condição – imaginária ou real – de sobrevivência. (LOURAU, 2004, p. 239-240)

Como se pode daí depreender, a análise de implicações, para ser efetivamente tomada como ferramenta fundamental no trabalho da pesquisa-intervenção empreendida pelos socioanalistas, precisa superar, em muito, aquela concepção inicial (mas não menos revolucionária ao pensamento científico característico da modernidade) que meramente considerava os aspectos relativos à presença do(a) pesquisador(a) no campo de pesquisa. A ruptura epistemológica e paradigmática, já anunciada naquelas primeiras elaborações, mantém-se, entretanto, no “escândalo da noção de implicação”, como é designada por Lourau. E é por situá-la “no prolongamento do escândalo psicanalítico” que ele reconhece, “contudo, que existem contradições entre este projeto científico/político de análise das implicações e o sentido ‘positivo’ ou ‘positivista’ da ciência” (LOURAU, 1993, p. 17).

Se, entretanto, acompanharmos o argumento resultante da longa trajetória de experimentações e reflexões acerca da complexidade inerente ao ato de pesquisar e entendermos a ação de pesquisa como uma intervenção no rastro dos acontecimentos, nos movimentos criativos de novas formas de subjetivação, tanto quanto de produção de conhecimento, nós nos alinharemos às compreensões socioanalíticas quando afirmam a cientificidade da pesquisa justamente ali, na superação do maniqueísmo objetividade-subjetividade que por tanto tempo demarcou fronteiras entre o empírico e o científico. Como ressaltado por Barros e Passos (2000, p. 73): “na pesquisa-intervenção o que interessa são os movimentos, as metamorfoses, não definidas a partir de um ponto de origem e um alvo a ser atingido, mas como processos de diferenciação”.

Como metamorfoses não podem ser apreendidas por uma dada técnica nem pode haver nelas garantia de fidedignidade à informação que tenta congelar o processo que procura estudar, a intervenção de que trata esta modalidade de pesquisa trabalha no sentido de produzir ou identificar possíveis “analísadores”. Outro conceito-feramenta legado pelo movimento institucionalista, o analisador refere-se a todo dispositivo revelador das contradições de uma época, de um acontecimento, de um momento de grupo e que permita, a partir de uma análise de decomposição do que aparecia até então como uma totalidade homogênea (uma verdade instituída), desvelar o caráter fragmentário, parcial e polifônico de toda realidade. É por isto que os socioanalistas são categóricos ao afirmar que “o analisador deve substituir o analista – de qualquer modo, na realidade, é sempre o analisador que dirige a análise [...]” (LOURAU, 2004, p. 84). Mas indo além do que o “intelectual comprometido”, para Sartre, ou o “intelectual orgânico”, para Gramsci, já faziam ao assumirem suas adesões voluntárias às causas políticas nas quais se inseriam, o intelectual implicado procura não se retirar dos efeitos analisadores do dispositivo de intervenção, já que ele “se define pela vontade subjetiva de analisar até o limite as implicações de seus pertencimentos e referências institucionais” (LOURAU, 2004, p. 147) ao colocar no centro da investigação aquilo que os neutralistas julgavam como lixo ou inconvenientes da investigação científica.

Um acontecimento que emergiu como um analisador de um processo grupal vivenciado junto a uma equipe de pesquisa de trabalhadores de um Serviço Residencial Terapêutico<sup>92</sup> aponta como a análise de implicação do(a) pesquisador(a) pode mudar os rumos de uma intervenção. Na sequência dos grupos de discussão propostos pela

---

92 Trata-se da pesquisa “Desinstitucionalização da loucura, práticas de cuidado e a reforma psiquiátrica no RS”, coordenada pela primeira autora entre 2003 e 2004, cujos resultados encontram-se sistematizados no artigo de Paulon *et al.* (2007).

pesquisa-intervenção em curso há aproximadamente um ano, vínhamos analisando algumas das dificuldades enfrentadas pela equipe na estruturação daquele serviço substitutivo pelo qual todos haviam trabalhado arduamente. Entre elas despontava com intensidade emocional reincidentemente causando polêmicos debates no grupo a dificuldade de os integrantes se apropriarem de seu fazer inventivo como um *know-how* próprio que vinham não só construindo como experimentando com resultados efetivos observáveis no aumento de autonomia dos moradores egressos de longas internações no hospício da cidade. Nossa posição como equipe pesquisadora/interventora nesses grupos era sempre a de problematizar tal dificuldade e propor que pensássemos o que a determinava, construindo, assim, coletivamente suas possibilidades de superação. Neste ínterim, envolvemo-nos na organização de um evento comemorativo ao dia nacional da luta antimanicomial na universidade promotora da pesquisa e convidamos uma ex-gestora para divulgar aquela experiência inovadora, ao invés de propor que o grupo delegasse sua representação a quem lhes aprovesse. A imediata reação gerada no grupo contra o que considerava, não sem justificativas, uma traição no mínimo contraditória de nossa parte como pesquisadoras, motivou-o a convocar uma reunião extraordinária, na qual a pesquisadora em questão foi sabatinada e criticada com indignação proporcional ao desrespeito que sua atitude provocou na equipe. Ao colocar sua sobreimplicação<sup>93</sup> em análise coletiva, propor ao grupo que debatessem juntos as múltiplas determinações daquela atitude vivida como violenta para com a equipe, não reagir ou se esquivar à intensidade projetiva que a situação provocou, mas também não as assumir como sintoma individual

---

93 O conceito de sobreimplicação não foi foco do debate desenvolvido neste capítulo, porém, evidencia-se na narrativa aqui apresentada, motivo pelo qual remetemos à definição de Monceau (2008, p. 23), segundo o qual a sobreimplicação “poderia ser definida como uma impossibilidade de analisar as implicações” e sugerimos este autor para maior aprofundamento do tema.

– já que expressavam exatamente toda trama institucional de que vínhamos nos ocupando –, pudemos acompanhar um dos momentos mais potencializadores daquele processo grupal. Ao analisador “falha-nossa” no convite à participação no evento acadêmico, sucedeu-se o acontecimento “briga em defesa de falarem em voz própria”, que desmistificou o lugar de despossuídos de um saber próprio dos trabalhadores da equipe e descristalizou a “instituição saber” até ali colada à figura que a especialista/pesquisadora/acadêmica encarnara.

Tal como o processo aqui relatado, a análise micropolítica das produções coletivas viabilizadas pela pesquisa-intervenção vem-se mostrando uma rica e desafiadora abordagem da realidade social que, quando concebida em toda sua multiplicidade e complexidade histórica e política, não cabe em categorias gerais pré-formuladas nem pode ser circunscrita em modelos e conceitos pressupostos. Associando a leitura dialética com a proposta da imanência da Esquizoanálise, a/os institucionalistas brasileira/brasileiros criam estratégias originais para pesquisar/intervir, apostando nos processos que ora se fazem por contradição, ora por funcionamentos distintos da realidade que coexistem lado a lado. Menos preocupados com questões epistemológicas que com os efeitos produzidos na produção de conhecimento, conforme Romagnoli (2014), realizam uma mescla de autores e de diálogos, de teorias e experiências de intervenção, buscando dar passagem aos coletivos e sustentar a singularidades das redes tecidas conjuntamente.

Os caminhos que se abrem pela perspectiva de análise anunciada e as polêmicas injunções institucionais com as quais um grupo de pesquisa se defronta ao adotar a metodologia da pesquisa-intervenção apontam as “dores e delícias” de sermos o que somos, de fazermos as escolhas metodológicas que sustentam cada vez mais uma produção de conhecimento e modos de intervenção singulares em nosso país. Ao que tudo indica, esta produção macunaímica que o institucionalismo brasileiro veio maquinando parece fazer jus à curiosa sinalização do autor que acompanhou nossas reflexões:

Uma vez mais quero afirmar que a Análise Institucional não pretende fazer milagres. Apenas considera muito importante, para a construção de um novo campo de coerência, uma relação efetiva, e nítida, com a libido e com os sentimentos em geral. A teoria da implicação, nós veremos, tem qualquer coisa que flerta com a loucura. (LOURAU, 1993, p. 19)

Flerte, em muito, levado a cabo pela/pelos institucionalistas brasileira/brasileiros que, não se furtando a colocar as instituições em análise, vêm sustentando compreensões e estratégias inventivas que ajudem a construir saídas à altura de nosso tempo.

## REFERÊNCIAS

ARDOÍNO, J. La Intervención: Imaginario del cambio o cambio de lo imaginario. In: GUATTARI, F. *et al.* (org.). **La intervención Institucional**. México: Plaza y Valdes, 1987. p. 13-42.

BAREMBLITT, G. **Compêndio de análise institucional e outras correntes**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1992.

BARROS, R. B. Clínica e social: polaridades que se opõem/complementam, ou falsa dicotomia?. In: RAUTER, C.; PASSOS, E.; BENEVIDES, R. (org.). **Clínica e política: subjetividade e violação dos direitos humanos**. Rio de Janeiro: Te Corá/Instituto Franco Basaglia, 2002. p. 122-139.

BARROS, R. B. Clínica grupal. **Revista do Departamento de Psicologia da Universidade Federal Fluminense**, Niterói, v. 7, n. 1, p. 5-11, 1995.

BARROS, R. D. B. **Grupo: a afirmação de um simulacro**. Porto Alegre: Sulina, 2009.

BARROS, R. B.; PASSOS, E. A construção do plano da clínica e o conceito de transdisciplinaridade. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, Brasília, v. 16, n. 1, p. 71-79, 2000.

COIMBRA, C. Os caminhos de Lapassade e da Análise Institucional. **Revista do Departamento de Psicologia da Universidade Federal Fluminense**, Niterói, v. 7, n. 1, p. 52-80, 1995.

COUTINHO, A. R. **Formação em esquizoanálise?:** cartografia da formação clínica do IBRAPSI como produtora de pistas para uma formação transinstitucional. 2019. 179 f. Tese (Doutorado em Psicologia) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2019.

DUBOST, J.; LEVY, A. El análisis social. *In*: GUATTARI, F. *et al.* (org.). **La intervención institucional**. México: Plaza y Valdes, 1987. p. 45-91.

FOUCAULT, M. **História da Loucura**. São Paulo: Perspectiva, 1978.

FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FOUCAULT, M. **O pensamento do exterior**. São Paulo: Princípio, 1990.

GUATTARI, F. Linguagem, consciência e sociedade. *In*: LANCETTI, A, (org.). **SaúdeLoucura 2**. São Paulo: Hucitec, 1991. p. 3-18.

LOURAU, R. **A análise institucional**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

LOURAU, R. **Análise institucional e práticas de pesquisa**. Rio de Janeiro: NAPE/UERJ, 1993.

LOURAU, R. **René Lourau**: analista institucional em tempo integral. São Paulo: Hucitec, 2004.

MACHADO, R. **Zaratustra, tragédia nietzschiana**. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

MARX, K. **Contribuição para a Crítica da Economia Política**. Lisboa: Estampa, 1983.

MATOS, O. **Paris 1968**: as barricadas do desejo. São Paulo: Brasiliense, 1981.

MONCEAU, G. Implicação, sobreimplicação e implicação profissional. **Fractal**, Niterói, v. 20, n. 1, p. 19-26, 2008.

NIETZSCHE, F. **Genealogia da moral**: uma polêmica. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

PAULON, S. M. **A terapêutica do niilismo**: apontamentos para uma Clínica Institucional Genealógica. 2002. Tese (Doutorado em Psicologia) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2002.

PAULON, S. M. Instituição e intervenção institucional: percurso conceitual e percalços metodológicos. **Mnemosine**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 2, p. 189-226, 2009.

PAULON, S. M. *et al.* Das múltiplas formas de habitar uma morada: a produção do cuidado em um serviço residencial terapêutico. **Vivência**, Natal, n. 32, p. 119-137, 2007.

PAULON, S. M.; ROMAGNOLI, R. C. Pesquisar, intervir, cartografar: melindres e meandros metodológicos. **Estudos e Pesquisas em Psicologia**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, p. 85-102, 2010.

ROCHA, M.; AGUIAR, K. Pesquisa-intervenção e a produção de novas análises. **Psicologia, Ciência e Profissão**, Brasília, v. 23, n. 4, p. 64-73, 2003.

RODRIGUES, H. B. C. A beira da brecha: uma história da análise institucional francesa nos anos 60. *In*: AMARANTE, P. (org.). **Ensaio**: subjetividade, saúde mental, sociedade. Rio de Janeiro: Editora Fio-cruz, 2000. p. 195-256.

RODRIGUES, H. B. C.; LEITÃO, M. B. S.; BARROS, R. D. B. (org.). **Grupos e instituições em análise**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1992.

RODRIGUES, H. B. C.; SOUZA, V. L. B. A análise institucional e a profissionalização do psicólogo. *In*: KAMKHAGI, V. R.; SAIDON, O. (org.). **Análise institucional no Brasil**. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1987. p. 27-47.

THIOLLENT, M. **Crítica metodológica, investigação social e enquete operária**. São Paulo: Polis, 1985.

THIOLLENT, M. Notas para o debate sobre pesquisa-ação. *In*: BRANDÃO, C. (org.). **Repensando a pesquisa participante**. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 82-103.

THIOLLENT, M. **Metodologia da pesquisa-ação**. São Paulo: Cortez, 1986.

VENTURA, Z. **1968**: o ano que não terminou. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989.

# *Clínica da atividade em uma via deleuziana: por uma psicologia do trabalho<sup>94</sup>*

*Maria Elizabeth Barros de Barros  
Ana Paula F. Louzada*

## PROVOCAÇÕES A UM EXERCÍCIO DE PENSAMENTO

O presente artigo é uma tentativa de delineamento teórico-metodológico a partir de uma provocação. Fomos interpeladas a escrevê-lo. E aceitamos essa ousadia de bom grado. O professor e investigador Yves Clot, em encontro com um grupo de pesquisadores brasileiros,

---

94 Este texto foi originalmente publicado na revista *Informática na Educação: teoria & prática* (2008).

em setembro de 2007, na Universidade Federal Fluminense, nos convocou a pensar quais sentidos estamos atribuindo a nossas ferramentas conceituais. Como um analista do trabalho, Clot perguntou insistentemente: como vocês trabalham?

Neste artigo, buscamos tomar o nosso trabalho de pesquisadoras a partir dessa indagação-provocação de Clot: como nós trabalhamos? Como a Clínica da Atividade tem sido ferramenta conceitual e metodológica para nossas investigações? Que tecnologias nos oferece para os trabalhos no campo da educação? Que acoplamentos traçamos entre seus instrumentos para analisar o real do trabalho e as ferramentas analíticas formuladas por Gilles Deleuze? De que modo essa aliança nos instrumentaliza para analisar o trabalho docente? Que deslocamentos produzimos?

Assim, ousamos fazer conexões que forcem os limites da abordagem da Clínica da Atividade, pois os conceitos são vivos e é preciso reinventá-los. É nesse desafio que nos lançamos neste texto. Que Psicologia do Trabalho afirmamos quando operamos como profissionais antenadas com os mundos do trabalho? Que Psicologia? Que trabalho?

Para início de conversa: não identificamos trabalho com assalariamento ou emprego, mas como uma trama, um campo complexo e instável, uma rede de conexões que se produz incessantemente. Postulamos uma compreensão do trabalhar como uma atividade inventiva, criadora de normas, que transborda uma execução mecânica de tarefas, afirmando uma concepção de trabalhador que não se reduz a um autômato reproduzidor de normas prescritas e técnicas de trabalho predeterminadas.

Partimos do princípio de que os trabalhadores, para realizarem as tarefas definidas nos ambientes laborais, acordadas com a chefia e com os demais companheiros, elaboram, a cada situação que se coloca, o melhor modo de trabalhar, improvisam ações, criam um modo de organizar o trabalho, uma forma específica de agir, de se relacionar com os colegas e de estabelecer regras específicas na divisão de tarefas. Além disso, o trabalho é constituído por um conjunto

de atividades simultâneas, as quais possuem características diferentes e são exercidas por trabalhadores de diversas áreas, com saberes e experiências específicas. A atividade do trabalho, portanto, é submetida a uma regulação que se efetiva entre os trabalhadores, numa dinâmica que se realiza a partir de diferentes valores.

A Clínica da Atividade é tomada por nós como uma importante aliada, uma vez que nos auxilia na criação de estratégias de afirmação da potência do trabalho como capacidade da vida em diferir, em produzir o novo, em criar sujeitos e mundos; e para tal, nos apropriamos dessa abordagem, “sujando-a”. Assim como os humanos “sujam” com suas marcas pessoais e coletivas as suas atividades laborais, “sujamos” as propostas de Clot quando não repetimos apenas as suas instruções, quando delas nos apropriamos para fazer rizomar esses suportes teórico-metodológicos com a perspectiva ética-estética-política de Deleuze.

A escolha de Deleuze se fez não só por considerá-lo um pensador instigante, que nos força a pensar, mas, principalmente, pela desmedida de sua abordagem, que arrasta o instituído para o “vazio do porvir” (MAIA, 2006). Por outro lado, percebemos que os postulados de Yves Clot, na Clínica da Atividade, e de Deleuze se atravessam, e essa intercessão pode ser muito interessante no traçado de um outro modo de operar no campo da nomeada psicologia do trabalho.

O próprio Clot (2007, s/p) faz referência a Deleuze, retomando uma afirmação deleuziana: “sempre existe na organização do trabalho mecanismos para impedir o movimento” e afirma que o propósito da Clínica da Atividade é se colocar no movimento para ir além da organização do trabalho. Para Clot (2007), autores como Deleuze e Foucault nos ajudam a pensar a questão da atividade e da subjetividade no trabalho quando afirmam que não basta protestar, mas afirmar o movimento. A principal crítica que tem sido feita à organização do trabalho é, exatamente, uma forma de funcionamento que tenta impedir a passagem do vivido. Clot reafirma a importância de considerarmos os trabalhadores como protagonistas da transformação.

## A PSICOLOGIA DO TRABALHO: PRÁTICAS ADAPTATIVAS?

Historicamente, a psicologia propiciou, no âmbito dos mundos do trabalho, a consolidação de um modelo gerencial que visava excluir o trabalhador da concepção do trabalho, na tentativa de efetuar a separação entre saber/fazer: à gerência, planejar, e aos operários, pura “mão de obra”, executar. Caberia à psicologia o exercício de uma adequação do trabalhador a um posto de trabalho de antemão conhecido e demarcado, como se houvesse um cargo desprovido daquele que o ocupa. Durante o século XX, foram desenvolvidas estratégias de recrutamento, seleção, treinamento, análise de desempenho com esse intuito.

Dessa maneira, uma psicologia adaptativa contribuiu diretamente com a Organização Científica do Trabalho, no sentido de produzir trabalhadores adaptados a um fazer parcelado, mecanizado, em uma tentativa de destituir o trabalho de sentidos outros, que não aqueles já previstos pelo planejamento do trabalho (ATHAYDE, 1999).

O trabalho tornado mecanizado exigiria um trabalhador também mecanizado em seus devidos códigos profissionais, em suas ações ensaiadas/treinadas, em sua cognição minuciosamente separada de valores, sentimentos ou outros atravessamentos considerados perigosamente perturbadores de um curso antevisto da atividade profissional.

Os trabalhadores, como engrenagens, deveriam corresponder automaticamente aos comandos das chefias. Esse trabalho automatizado e padronizado, “sem conteúdo subjetivo”, ou sem participação efetiva do trabalhador, sem seus afetos e cognição, nunca existiu de fato. Nenhum trabalho, por mais simples que seja, encontra no corpo do “executante” um autômato. À organização formal, os trabalhadores respondem com uma contraorganização, com resistência (no sentido afirmativo e negativo do termo) e, contraditoriamente, com a viabilização das atividades prescritas (ATHAYDE, 1999).

Uma psicologia adaptativa, dirigida à prescrição e ao ajustamento, pretensamente isenta dos processos de históricos e políticos, não se abre ao inusitado do trabalho, aos sentimentos que ele provoca e mobiliza, aos sentidos que cada sujeito atribui ao seu trabalho. Uma psicologia que não escuta a pergunta: qual a função do trabalho para aquele que o exerce?

Certamente, não são tais práticas adaptativas que desejamos. Faz-se urgente a viabilização de uma psicologia do trabalho diretamente comprometida com a análise dos processos de produção de saúde/trabalhador; uma outra via orientada para a afirmação e expansão da vida.

Nesse sentido, vários estudos, com diferentes abordagens teóricas e metodológicas, vêm sendo desenvolvidos, principalmente a partir dos anos 1980/1990, na França, com o intuito de produzir ferramentas teórico-metodológicas para a análise do trabalho. Nessa direção, podem ser citados: a Ergonomia Francesa, a Ergologia, a Psicodinâmica do Trabalho e, mais recentemente, a Clínica da Atividade. Essas abordagens não se restringem à psicologia, não são específicas ao seu “domínio”. Além disso, elas envolvem diferentes áreas, instrumentalizam engenheiros, administradores, enfermeiros, médicos, entre outros. Para a psicologia, ressoam como possibilidades de reinvenção de nossas práticas. Neste artigo, especificamente, estamos interessadas em afirmar o quanto a Clínica da Atividade, entrecortada pelo viés analítico deleuziano, nos potencializa a tecer um novo modo de intervir nas situações de trabalho, destacando as tecnologias que nos oferece para uma análise do trabalho docente.

## CLÍNICA-POLÍTICA: TRABALHO E SUBJETIVIDADE

Usualmente, a palavra “clínica”, em psicologia, traz um suposto cenário de neutralidade, um palco para os problemas psíquicos, uma composição intimista à meia-luz para dar vazão aos dramas individuais. Pensar o trabalho como uma clínica, e uma clínica subjetiva, rompe

com essa composição. Esse lugar quase sagrado, intocável, sem cheiro das ruas e das massas é estilhaçado, fazendo-se em mil pedaços, dando voz a uma clínica como produção da diferença, como desabitando o solo dos conflitos “intrapésíquicos”, tomando a clínica como política, entendendo a política como expressão de forças coletivas que, ao permear a vida, produz os humanos dessa ou daquela maneira (COIMBRA, 2005, p. 42).

Ao interrogarmos essa dimensão política, o lugar em que o psicólogo se coloca e é colocado, ou seja, como aquele autorizado a lidar com a dimensão subjetiva do trabalho, nos jogamos numa viagem cartográfica, numa experimentação que busca linhas que recusam este lugar cristalizado de especialista do funcionamento dos humanos em situação de trabalho. Como recusar a esse “mandato social” que atribui ao psicólogo do trabalho controlar, docilizar, esse “fator humano”, o qual indica a inviabilidade de considerar homens e mulheres como máquinas? E mais, se afirmamos a potência da vida, como investir em práticas que não nos anestesiem e nos tornem insensíveis ao que se passa nos mundos do trabalho, insensíveis ao que nos dizem aqueles que se “sujam” cotidianamente nos ambientes laborais. Como nos diz Maia (2006, s/p): “tudo uma urgente questão de implicação, pois não fazer escolhas, se deixar levar pelos acontecimentos, já é ter escolhido”.

Questionamos os especialismos, portanto, pela relação interceptora que estabelecem quando tentam silenciar a voz do trabalhador, quando perseguem o enfraquecimento da força instituinte do saber dos trabalhadores, mesmo quando isso não se coloca de forma explícita, mas pela maneira de conduzir as intervenções. Numa outra direção, uma ação intercessora, e não interceptora (MAIA, 2006), afirma o outro na sua diferença, nos processos de singularização, de tal forma que não seja apenas o critério científico o que vai interferir ou decidir os impasses presentes na complexidade dos mundos do trabalho.

A direção que indicamos para uma Psicologia construída na interlocução com a Clínica da Atividade é, assim, a de cartografar

os processos de trabalho; construir novos sentidos que possam se constituir como linhas que fogem do modelo hegemônico proposto para os profissionais Psi, seu mandato social, criando outras direções e, nessa construção, efetuar uma cartografia com os trabalhadores acerca do trabalhar.

Para Deleuze (1997), cartografar, traçar mapas, é delinear modos de expressão ocupados por afetos, por constelações afetivas, por devires. Na análise dos processos do trabalho, trata-se de deixar de tomar as atividades como expressão de uma subjetividade identitária ou uma sujeição *a priori*, já conhecida, para ousar cartografar novas configurações afetivas, tomar um trabalho como possibilidade de expressão de uma subjetividade em sua diferença. Cartografia, então, como um caminho metodológico que se constitui como uma descrição funcional, o que não significa descrever-catalogar, e, sim, intervir-transformar. Processo que se constrói na medida em que se põe em marcha, mapeando linhas de forças, abrindo-se para a experiência, que tem o sentido do *clinamen*, ou seja, de um desvio criador. Portanto, transformar para compreender, proposta de uma clínica como um fazer político/coletivo.

É nesse ponto que aceitamos o desafio que nos coloca Clot: desenhar as ferramentas que permitam um afastamento deste lugar do especialismo, partindo de uma Clínica Transversal; clínica como *clinamen*, de uma linhagem do materialismo epicurista e desenvolvida por Lucrécio, que diz que os átomos, em virtude do seu peso e velocidade, e não como intervenção divina, ao caírem no vazio, na sua colisão, provoca desvios que, então, engendram tudo quanto existe. As coisas e os movimentos se criam por um mecanismo sem qualquer regra de tempo ou de lugar (ATHAYDE; FIGUEIREDO, 2004).

Nessa perspectiva, entendemos que além de uma atitude de acolhimento, expressa no inclinar-se em direção ao doente (*klino*), a clínica porta também essa dimensão de desvio criativo (*clinamen*), que faz do ato clínico uma relação intercessora, colocando-se no lugar de passagem, abrindo-se para o diferir que se produz nesse

encontro de corpos que, em interferência mútua, criam mundos possíveis, construídos na abertura do afetar e do se deixar ser afetado por essa experiência.

Uma clínica então que visita o outro em sua diferença, que se abre para a experiência do contemporâneo, no qual se dá o encontro, e opta por não reduzir esta experiência a um modelo predeterminado, mas que busca neste não-lugar de passagem, que é ao mesmo tempo lugar de atravessamentos múltiplos, a aposta na afirmação da potência criativa dos corpos. Clínica nunca dada de todo, sempre por ser construída, aberta à experiência (MAIA, 2006, s/p).

Partindo dessa concepção de clínica, postulamos uma psicologia do trabalho como clínica do trabalho, que busca deslocar o analista para este não lugar. Uma abordagem clínica do trabalho que produz intervenção e cria novos territórios existenciais. Em consequência, a análise do trabalho só será efetivada como um espaço de diálogo, de encontros, de experiência compartilhada, afirmando a inseparabilidade do conhecer e do fazer. Uma clínica do trabalho, portanto, que nos coloca de passagem, nos coloca entre, evitando reduzir o trabalho vivo a padrões abstratos de conhecimento e de apreensão de uma realidade já dada.

Portanto, ao adotar a expressão clínica, não nos reportamos a qualquer teoria do sujeito, mas a esse caráter sempre enigmático e singular do trabalho. “Um regime de coprodução, engajando em um espaço de colaboração dos meios de trabalho/racionalidade da ação e o meio científico racionalidade/científica” (ATHAYDE; FIGUEIREDO, 2004, p. 245).

Clínica do trabalho, clínica da atividade. Atividade como algo mais do que a tarefa realizada, passível de descrição para fins de análises científicas, mas constituída, também, pelos conflitos que o trabalho vivo atualiza, realizado entre intenções concorrentes. Uma

clínica que opera na interlocução com diferentes regimes de produção de saberes. Assim sendo, a atividade exige a mobilização física e psíquica do trabalhador num meio em constante variação. Para realizar o seu trabalho, os humanos fazem escolhas, tomam decisões, improvisam, o que só se efetiva com desvios criativos que viabilizam a realização da tarefa prescrita. Dessa forma, concordamos com Maia (2006, p. 200) quando afirma que a

[...] atividade, com seus desvios criativos convocam a fábrica da subjetividade a entrar em ação, como sendo o corpo invisível do trabalho, [...] que a exploração atual incide sobre este corpo invisível, controlando seu potencial inventivo e, se entendo o trabalho como uma produção desejante, entre outras, processada pelas corporizações, nome que dou aos agenciamentos, a exploração é a constante tentativa da captura do desejo, impedindo-o de singularizar, bloqueando sua natureza revolucionária.

Segundo Clot (2006), o trabalho não é uma atividade entre outras, pois ele exerce uma função psicológica específica. O trabalho é entendido como uma atividade dirigida, pois é dirigida pelo sujeito, para o objeto e para a atividade dos outros.

Para a Clínica da Atividade, temos que considerar a subjetividade como um ponto necessário para se olhar o trabalho, pois nenhuma atividade é organizada somente pelas prescrições; ela é organizada por aqueles que a realizam. Há, necessariamente, em cada ato de trabalho, um viés coletivo.

Não basta, assim, afirmar que o trabalho é atravessado pela subjetividade, mas que modos de subjetivação estão em curso. Sem dúvida, o trabalho no capitalismo é lugar de sujeição, de individualização, de exploração, de marcações identitárias. A isso a psicologia adaptativa correspondeu e corroborou. No entanto, as atividades laborais também escapam à sujeição, escorrem entre as mãos do poder instituído, fazem-se como um meio de diferir, de resistir às cooptações.

De acordo com Clot (2007), importa interrogar o sujeito sobre sua atividade, confrontando-o com seu fazer, reportando aos modos pelos quais realiza tais ações e deixa de realizar tantas outras. Essa interrogação é uma intervenção clínica: de que modo aquele sujeito, no exercício de seu ofício, em meio a um conjunto de regras e valores, assume fazer de tal modo e não de outro, exige uma análise que remete a fazeres coletivos?. Desse modo, analisar o trabalho, analisar um fazer, implica cartografar, acompanhar seus contornos, acompanhar seus desenhos e movimentos, explorar seus meios e trajetos.

Postulamos, dessa forma, que o psicólogo do trabalho realize intervenções, na qual a clínica está sempre por ser construída. Intervenções que tenham como princípio ético-político o estudo da atividade visando à sua transformação, o que envolve mobilização subjetiva. Clínica, nesse sentido, reafirmamos, refere-se a uma dimensão que atravessa os sujeitos em ato, e é marcada, necessariamente, por um fazer coletivo. Trata-se de afirmar a importância da subjetividade, seu lugar – ou seu não lugar, habitando o entre o meio – nas análises do trabalho. Afirmamos a impossibilidade de um fazer sem corpo, sem afetos. Mas isso não remete de forma alguma a uma clínica privatista ou de cuidados individualizados. Nunca se trabalha só. A solidão, ser deixado apenas diante de si nas atividades laborais, é vivida como sofrimento.

## DIMENSÕES DA ATIVIDADE: PLANOS MOLAR E MOLECULAR

Diremos que o conceito de trabalho é entendido como uma atividade histórica, construída e reconstruída na e em cada situação com a qual o trabalhador se defronta. A atividade é sempre mais do que um simples gesto realizado que observamos diretamente; envolve, também, “além do que foi realizado, o que não foi feito, o que é feito para não fazer, o que se gostaria de fazer e o que deveria ser feito” (CLOT, 2006, p. 28).

Entre o que está prescrito pela organização do trabalho e o que é efetivamente realizado, há sempre um deslocamento, uma (re)criação, o que viabiliza a realização da tarefa. Os trabalhadores, coletivamente, são capazes de inovações, de produzir regras, não se submetendo inteiramente a elas. Trata-se de uma negociação permanente da atividade, negociação com as normas prescritas, com os outros trabalhadores, com valores, existe sempre, está marcada por situações conflituosas, mas está presente mesmo nas situações de “trabalho dominado” (SELLIGMAN-SILVA, 1994).

Toda atividade é um jogo acionado pelos saberes e estratégias acionados pelo sujeito em ato; ao mesmo tempo, esse ato é interpessoal pelo fato de ser uma atividade dirigida para os outros, pois “[...] sem destinatário a atividade perde o seu sentido” (CLOT; LEPLAT, 2005, p. 310). Esse processo, coletivo e singular, é o que sustenta o sentido do trabalho para o trabalhador. Quando os limites são tantos que o desenvolvimento coletivo e singular fica impedido, os custos para o processo de saúde e doença são altos, podendo entrar em cena o sofrimento patogênico.

Entretanto, essas duas dimensões são atravessadas por uma organização do trabalho, que independe dos atos individuais e interpessoais. Nenhuma atividade é programada apenas em termos das necessidades ou decisões daquele que a exerce, nem mesmo em função de seus pares. Há na atividade, uma dimensão “esfriada”, “endurecida” por normas, valores sedimentados em um aspecto impessoal.

Se tomarmos a atividade de um professor, por exemplo, no exercício de uma aula, poderemos perceber o entrelaçamento dessas dimensões: há um aspecto impessoal, o que se exige desse professor pela organização espaço-temporal escolar: controle da turma, não permitir excessos de ruídos, entrada e saída de alunos, “prender” a atenção da turma, transmitir conhecimentos previstos de antemão, falar de determinado modo, utilizar determinados recursos, entre tantos outros. Essa dimensão impessoal é preenchida de um modo singular, não há pura repetição. De algum modo, um professor apodera-se

dessa dimensão, imprimindo-lhe uma marca, certa cadência pessoal. Ao mesmo tempo, essa cadência alia-se à do professor na sala ao lado. Como ele faria essa aula? Como ele responderia a uma situação inusitada enfrentada naquela aula? Quais os sentidos que os alunos atribuem ao seu fazer? Nessa direção, a atividade também é interpessoal.

Para Clot (1999), entretanto, essas dimensões não bastam. Entre a atividade “esfriada”, prescrita, do como se deve executar determinadas tarefas, e entre o fazer “quente”, “do suor na camisa” da atividade viva, e a busca de sentido em um outro para o qual se dirige a tarefa, há uma dimensão transpessoal, atravessada pela história coletiva do trabalho: a atividade pessoal resulta (também) dos recursos mobilizados e transmitidos pelos mais experientes e pela possibilidade de serem transmitidos aos mais novos.

Os modos de subjetivação contemporâneos buscam deixar o sujeito só em face da prescrição do trabalho. Deixando a cada um a definição do agir diante da dimensão impessoal da tarefa. Atualmente, o trabalhador é convocado a participar; ser versátil e flexível tornou-se o grande lema. Atente-se aos valores da organização, afirmam os especialistas. É exigida desse trabalhador uma participação intensiva devidamente moldada ao ambiente de trabalho (FONSECA, 2002).

Uma empresa privada do ensino superior, por exemplo, convoca os seus docentes a participar intensamente do ensino, criando uma ferramenta on-line através da qual se estrutura um segundo ambiente de aprendizagem, o antes e o depois da sala de aula, estendendo o tempo hora-aula; e o argumento é de que todo professor planeja a sua aula, e sabe como avaliá-la, tratando-se apenas de tornar essa antes e pós-aula disponível com antecedência para os alunos. Convocação intensiva de trabalho. Nessa mesma empresa, durante a implantação desse sistema de um segundo ambiente de aprendizagem, convoca-se a todos os seus docentes a assumir maior carga horária de trabalho, aqueles que permaneceram após uma drástica redução do quadro de docentes, em nome de uma sustentabilidade, em face de um mercado educacional saturado com a proliferação de vagas. Convocação intensiva.

Dimensão impessoal, pois é fato que o segundo ambiente será criado, é fato assumir maior carga horária. Mas essa dimensão não é suficiente para analisar como cada docente redimensiona essa convocação. A que custo decidem como “alimentar”, tornar disponível seu planejamento via on-line, e a convocação a assumir maior carga horária? Cada um responde as essas convocações de modo pessoal.

Ser deixado só face a essa convocação fragiliza esse trabalhador. Para Clot (2005), importa pensar como essas duas dimensões, pessoal e impessoal, precisam ser entrecortadas como suportes para a ação, e, então intervêm a dimensão interpessoal e a transpessoal. Não basta inventar, é necessário que a invenção seja uma estratégia compartilhada por um coletivo. Um coletivo entendido como plano de coengendramento e de criação, superando a dicotomia e uma lógica que toma os seres e as instituições como dados a priori, sem levar em conta os processos que os engendram. Portanto um coletivo que parte de uma outra lógica - uma lógica atenta ao engendramento, ao processo que antecede, integra e constitui os seres (ESCOSSIA; KASTRUP, 2005).

Os antecedentes da atividade, os componentes que a pré-definem e pré-organizam não se resumem a uma memória pessoal incorporada por um sujeito em ato. Envolvem também uma segunda memória, objetiva e impessoal,

[...] que confere uma dada forma à atividade em situação: maneira de comportar-se, maneira de exprimir-se, maneiras de começar uma atividade e acabá-la, maneiras de conduzi-la eficazmente a seu objetivo em contanto com os outros (CLOT, 2006, p. 49).

A essa memória, Clot (2006) nomeia de gênero profissional. Uma memória que precisa ser entendida mais como movimento do que como estado. É processual. Um gênero nunca se encontra acabado, pois engloba a história de fazeres e saberes compartilhados por sujeitos em atividade dirigida em um local de trabalho.

O gênero pode ser entendido como um corpo intermediário entre os sujeitos, um interposto social situado entre eles, por um lado, e entre eles e os objetos de trabalho, por outro. De fato, um gênero sempre vincula entre si os que participam de uma situação, como co-atores que conhecem, compreendem e avaliam essa situação da mesma maneira. A atividade que se realiza num gênero dado tem uma parte explícita e outra parte “subentendida”. A parte subentendida da atividade é aquilo que os trabalhadores de um meio dado conhecem e vêem, esperam e reconhecem, apreciam ou temem; é o que lhes é comum e que os reúne em condições reais de vida; o que eles sabem que devem fazer graças a uma comunidade avaliações pressupostas, sem que seja necessário re-especificar a tarefa cada vez que ela se apresenta. É como uma “senha” conhecida apenas por aqueles que pertencem ao mesmo horizonte social e profissional. Para serem eficazes, elas são econômicas e, na maioria das vezes, sequer são enunciadas. Entrem na carne dos profissionais, pré-organizam suas operações e seu comportamento (CLOT, 2006, p. 41).

Assim o gênero é obra aberta, que se constitui processualmente, arrasta a memória impessoal num movimento que é ação transvalorativa posta em execução pelo trabalhador que singulariza o gênero com seu estilo e, ao mesmo tempo, coletiviza o seu saber-fazer. Em uma singularização e coletivização simultâneas emerge um novo ser: o corpo invisível do trabalho.

Como inacabado, processual, o gênero não é um corpus ou uma tábua de leis (CLOT, 2006). Ele dá o tom da ação. Permite que um trabalhador não erre sozinho, o gênero lhe serve de recurso para enfrentar o real. Sem o gênero, o sujeito fica só diante de si mesmo. Os gêneros profissionais são modos de apreensão de saberes, recurso para evitar errar por si só diante da extensão das tolices possíveis.

Na direção que tomamos esse conceito, consideramos que o gênero nos remete a um plano coletivo de constituição do trabalho,

ao qual o trabalhador recorre fazendo frente às variabilidades que se apresentem (CLOT, 2006). É o gênero profissional que permite que a análise dos coletivos de trabalho seja feita considerando esse dispositivo aberto de regras impessoais, historicamente construído, ao qual os trabalhadores de uma determinada categoria profissional se refere nas relações de trabalho, utilizado como forma de agir singularizada, e que conta a história do grupo e a memória impessoal dos ambientes de trabalho.

Coletivo e singular não se desvencilham. Toda atividade de trabalho pode então ser entendida como encontros, encontro de ideias, de experiências, de corpos, num processo complexo de possibilidades que demanda escolhas, inclui valores e é, portanto, atividade de criação. Tem-se, assim, o trabalho concebido como obra de arte; uma afirmação da dimensão estética do trabalho.

Mais um atravessamento da perspectiva de Clot com as afirmações deleuzianas, pois esse processo se efetiva num plano micropolítico, conforme conceituam Deleuze e Guattari (1995), e indica um caminho que ao movimentar-se na duração, retira o caráter aparentemente estável das organizações, ampliando suas possibilidades de mobilidade, utilizando esse movimento para modificá-las.

O trabalho e o trabalhador não se reduzem ao que Deleuze e Guattari (1995) chamaram plano molar. O trabalhador enfocado pela Psicologia do Trabalho toma como referência apenas ao plano de organização, do que está constituído. No entanto, um trabalhador molecular, que se constitui no plano micropolítico, só pode ser considerado se, além do plano macropolítico, tomarmos como referência também o plano de composição, de constituição das formas. Arriscaríamos dizer que Clot, em suas formulações, não se limita ao trabalhador molar, mas acompanha também um trabalhador molecular.

Realçar essa dimensão do trabalho, que afeta e contagia aquele que trabalha e não se reduz às tarefas prescritas, é falar de um modo de trabalhar que se deixa levar por um devir, isto é, um processo sem programa prévio, explorando e deixando-se contagiar pelo

movimento de criação inerente aos processos de trabalho. Para Deleuze e Guattari (1997), o homem é uma figura molar, uma forma. Sua entrada em devir está na possibilidade de acessar o plano molecular, que só se faz através de devires, ou seja, de velocidades e lentidões que se encontram no plano de composição.

Encontramos neste ponto um entendimento que se aproxima da perspectiva da Clínica da Atividade, uma possível intercessão. Pensar o devir do trabalho e do trabalhador em lugar de estudar o trabalho, tendo como ponto de chegada e/ou de partida uma forma trabalho já dada. Eis aí a inversão radical que se evidencia quando confrontamos tal direção de análise com algumas abordagens no campo da Psicologia do Trabalho. De um plano a outro, as abordagens sobre o trabalho no campo da Psicologia têm adotado, preferencialmente, o modelo da territorialização. As perturbações e instabilidades que têm lugar nos processos de trabalho constituem movimentos de desterritorialização relativa, pois desembocam em compensações e apenas ganham sentido quando constituem um retorno a um equilíbrio. Mesmo quando este equilíbrio é considerado, toma feições de um equilíbrio com ênfase nas formas territorializadas. Em contrapartida, o conceito de devir formulado por Deleuze e Guattari (1997) orienta a investigação nos mundos do trabalho para um movimento de desterritorialização, de fuga e desmanchamento das formas. Tomá-lo como ponto de partida em nossas análises, no âmbito da Clínica da Atividade, significa deixar de pensar o processo de transformação temporal a partir das formas que dele resultam, ou seja, o processo através do produto, o movimento pela paralisia, a invenção pelo invento. A complexidade dos mundos do trabalho, reafirmamos, advém dessas duas dimensões – molar e molecular –, que são irredutíveis uma à outra.

Algumas pesquisas em Psicologia do Trabalho têm priorizado as estruturas ou formas molares que correspondem à territorialização dos processos. Tais formas dotam o trabalho de uma estabilidade relativa, e, sem elas, o devir, entendido como movimento de desterritorialização, não se efetivaria. É inquestionável a necessidade de que

existam formas, pois não há devir senão das formas. No entanto, os processos de trabalho, por sua complexidade, exigem uma psicologia igualmente complexa que, além das formas e estruturas que constituem os mundos do trabalho, acesse o devir que, ao invés de pautar-se apenas no plano de organização, acolha em seu campo de investigação os movimentos involutivos, dissipativos, de desmanchamento das formas constituídas e que evidenciam, de maneira às vezes sutil, a dimensão molecular dos processos de trabalho e seu enraizamento no plano de composição (ESCOSSIA; KASTRUP, 2005). Aqui avançamos na tarefa de “sujar” a Clínica da Atividade.

O trabalhador constitui a atividade e é constituído por ela, produtor e produto não se divorciam. Territorializações, desterritorializações, reterritorializações. Desmachamento de territórios, constituição de outros. Plano molar, plano molecular. Então, se a dimensão vivida do trabalho é sempre uma criação, uma novidade, não pode ser apreendida inteiramente em palavras e escapa a qualquer tentativa de descrição, uma vez que é da ordem do inesperado, não consegue se expressar em palavras.

## GÊNEROS E ESTILILIZAÇÕES

De que modo podemos entrelaçar os apontamentos de Clot e Deleuze sobre gênero e estilo? Iremos tatear uma aproximação, sem nos esquecermos das divergências filosóficas que afastam esses autores. Vejamos alguns exemplos desses processos de estilização.

Clot (2006) nos apresenta a experiência de algumas operárias que aprenderam a consertar as máquinas, mesmo burlando as regras de segurança, por exemplo, de não se aproximarem dos painéis de controle, pois isso implicava menos pausa no tempo de trabalho e, conseqüentemente, aumento de produção, com uma menor dependência da equipe de manutenção. O gênero apoia “os erros coletivos”. Para o autor, é como se o gênero dissesse: não é para fazer isso, mas isso ajuda todo mundo. Acordos tácitos compartilhados.

Ao relatar o trabalho dos cortadores de pedra parisiense, D. Cru, citado por Clot (2006), aponta para regras fundamentais implícitas na execução das atividades: cada um termina o trabalho que começa; cada um trabalha com suas próprias ferramentas; controle do tempo: nem correr, nem adormecer; cada um pode circular por todo o canteiro. E os novos operários? Cada iniciante “entra num universo de signos que deverá aprender a perceber e a interpretar, às vezes em detrimento de si, sem grande explicação da parte de quem quer que seja” (CLOT, 2006, p. 47).

Como já indicamos, a flexibilidade do gênero depende diretamente da sua realimentação por novos fazeres de algum modo pessoal. Outro exemplo que nos ajuda a pensar a flexibilidade como procesual foi vivido em Vitória/ES. Em uma roleta de ônibus em Vitória, o trocador, que tinha deficiência em uma das mãos, para liberar a roleta, prendeu o cartão com um elástico, mantendo-o fixo no dorso da mão, apenas aproximando-a do leitor. Com isso, ele economizava uma sobrecarga da outra mão, que, devido à deficiência, deveria dar o troco e também liberar a roleta. O uso do elástico inicialmente não estava previsto no gênero profissional. Até mesmo porque a introdução dessa tecnologia é recente. Após algum tempo, vários outros trocadores não deficientes passaram a utilizar o mesmo elástico.

Ao definir as fronteiras móveis do aceitável e inaceitável no trabalho, ao pré-organizar as ações (CLOT, 2006), o gênero convoca a um refazer as regras, exige um estilo pessoal, uma cadência. Uma dupla vida do estilo, fazer o que há de se fazer – impessoal – e ao mesmo tempo imprimir um modo próprio – pessoal. No decurso da ação, esses modos impessoais e pessoais são impossíveis de serem delimitados. Quanto mais se conhece o gênero, maior o controle do trabalhador para libertar-se dele, maior a possibilidade de criação estilística.

O estilo retira ou liberta o profissional do gênero não negando este último, não contra ele, mas graças a ele, usando seus recursos, suas variantes, em outros termos por meio de seu

desenvolvimento, impelindo-o a renovar-se. O conhecimento dos gêneros profissionais mostra-se, portanto indispensável à psicologia do trabalho e esta deseja ter uma oportunidade de compreender os estilos (CLOT, 2006, p. 41).

A plasticidade dos gêneros depende dos estilos. O inverso também é verdadeiro. O gênero retroage sobre os estilos. Pois o gênero é sempre o mesmo e outro, sempre velho e novo. É assim que ele garante a continuidade do trabalho. Aqui podemos mais uma vez fazer derivar a obra de Yves Clot no que poderíamos nomear com Deleuze (2005) como uma “vontade de estilo”.

Os mapas de trajetos nos processos de trabalho se constituem por meio de qualidades, substâncias, potências e acontecimentos. Como diz Deleuze (2005): o trajeto confunde-se não apenas com os que o percorrem, mas, também, com o próprio meio percorrido na medida em que sujeito e meio se coengendram. Viver-pensar o mundo a partir de mapas, e neles criar, desmanchar, construir, transformar, implica paisagens, continentes, cor, movimento, acontecimento. Esta direção ético-política de análise procura a força dos deslocamentos, avalia impasses, relações com outros mapas e situações, entradas e saídas; esta direção de análise trabalha com trajetos e devires, preocupa-se com a mobilização dos deslocamentos em mapas e com os trajetos considerados em sua extensão, intensidade, densidade. O que oferece sustentação aos trajetos são os devires. Devires e trajetos.

Os trabalhadores fazem, dizem, inventam, estão em devir; exprimem-se de modos singulares nesses trajetos e devires, criam mapas extensivos e intensivos; e o devir, na sua viagem relâmpago, não conserva nada de pessoal nem de racional, mas do que esse estado de criação ininterrupta. É este estado que garante ao indivíduo uma possibilidade de estilo, pela qual ele se orienta e que lhe permite criar. Desse modo, o estilo é a decomposição e a destruição das formas instituídas de trabalhar, como destruição de uma língua. A tônica do estilo é o estranhamento.

Em diferentes graus de estranhamento, pode surgir dentro da língua uma nova língua, estrangeira e ao mesmo tempo não estrangeira. Devir não é encontrar uma fórmula, mas poder exprimir os imprevistos, instaurar zonas de vizinhanças com não importa o que, desde que se criem estratégias para tal. Por estilizações, trata-se, então, de se agenciar um trabalho menor, sempre em devir, sempre inacabado.

Criar estilo é criar sintaxe. Sintaxe que passa por um tratamento “deformador, contorcionista”, que faz com que a língua na qual se escreve se torne uma língua estrangeira, é levar a linguagem a um tipo de limite. Em Deleuze (2005), portanto, produzir/acoplar um estilo é agenciar uma língua menor, um trabalho menor, que não é prescrição dentro da prescrição e nos permite perceber seus pontos de ruptura e subversão.

Para Clot (2006), o gênero só é visto no momento em que é perturbado. Para o autor, é preciso cuidar do gênero, pois isso implica a constituição das possibilidades de ação, as quais constituem um espaço comum, para além das estratégias individuais. A “ausência” ou fragilidade do gênero expõe o trabalhador, deixando-o só, ou deixando-o errar sozinho.

A saúde se degrada no ambiente de trabalho sempre que um coletivo profissional torna-se uma coleção de indivíduos expostos ao isolamento. A saúde se degrada, na verdade, quando deixa de haver a ação de civilização do real, a qual um coletivo profissional deve proceder a cada vez que o trabalho, por seus imprevistos, põe esse coletivo a descoberto. Dito de outra forma, a saúde se degrada quando a história do gênero profissional se encontra suspensa. Quando, para dizer ainda de outro modo, a produção coletiva das expectativas genéricas do ofício é posta em sofrimento. Cada um individualmente se encontra então confrontado às más surpresas de uma organização do trabalho que deixa “sem voz” face ao real (CLOT, 2006, p. 97).

## AUTOCONFRONTAÇÃO CRUZADA COMO METODOLOGIA DE ANÁLISE NA CLÍNICA DA ATIVIDADE: CARTOGRAFIAS DAS DIMENSÕES NÃO-EVIDENTES DA ATIVIDADE

As intervenções em situação de trabalho, na direção indicada pela Clínica da Atividade, buscam não só criar estratégias que viabilizem que o trabalhador seja confrontado com seu trabalho, mas também viabilizar uma análise minuciosa da atividade e fazer do princípio da confrontação um caminho para auxiliar nas complexas análises das situações de trabalho. Com o objetivo de produzir análises de uma atividade laboral, a Clínica da Atividade nos oferece um dispositivo nomeado *Experiência em Autoconfrontação Cruzada*, lançado pelo linguista Daniel Faïta. Trata-se de um método de análise da atividade que utiliza a imagem como apoio principal de observações. Ele é utilizado para criar um quadro que possibilite a um coletivo de trabalho ter sua experiência profissional desenvolvida, por meio de uma prática de coanálise. Conforme Clot e colaboradores (2006), é preciso aumentar o poder de agir dos trabalhadores, sempre presente em situações de trabalho.

A proposta metodológica segue um caminho que perspectiva a direção ético-política indicada na Clínica da Atividade, que indicamos ao longo do artigo, e se constitui das seguintes fases: i) o filme; ii) a autoconfrontação simples; iii) a autoconfrontação cruzada; iv) o retorno ao meio de trabalho; e v) a apropriação diferenciada do objeto pela equipe de pesquisa (VIEIRA, 2004).

O primeiro momento, a produção de um material em vídeo, demanda uma observação das situações e dos meios profissionais por um determinado período de tempo e, ainda, a constituição de um grupo de análise para participar do processo de coanálise.

No passo seguinte, que se efetiva num processo interativo, pesquisadores e protagonistas se reúnem e assistem à sequência filmada e editada pelo pesquisador. Nesse momento, demanda-se ao protagonista da atividade emitir comentários e análises a partir da autoconfrontação que estabelece com as imagens do seu fazer.

Em seguida, reúnem-se, num outro momento, o pesquisador, o protagonista que teve seus comentários filmados e mais um membro do coletivo. Este último, que participa do mesmo gênero profissional do protagonista das filmagens, assiste às imagens e analisa os comentários produzidos por seu colega na segunda fase (a autoconfrontação simples), emitindo observações, o que configura uma autoconfrontação cruzada.

Na quarta fase, ocorre a devolução ao meio de trabalho o produzido, que se constitui material relativo às fases de produção e que tem destinos os mais variados, de forma que se constitua como suporte de possíveis trocas com outros companheiros do mesmo gênero profissional, viabilizando uma formação permanente.

No último momento, o das análises, efetiva-se uma apropriação diferenciada desses materiais produzidos pela equipe de pesquisa. Diferenciada porque são constituídas equipes multiprofissionais e transdisciplinares para analisar um fenômeno que se efetiva no trabalho. Assim, o material produzido é avaliado a partir de vários ângulos e perspectivas, de forma a se fazer uma revisita ao que foi produzido nas fases anteriores.

Esse caminho metodológico foi trilhado pelo grupo de pesquisadores do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Subjetividade e Políticas da Universidade Federal do Espírito Santo (NEPESP/UFES) no ano de 2007, numa pesquisa realizada com um grupo de docentes do município da Serra/ES. Tal metodologia surgiu como proposta a partir do encontro com a abordagem da Clínica da Atividade. Como pensar uma Clínica da Atividade no contexto do trabalho docente?

O trabalho teve início com a constituição de uma Comunidade Ampliada de Pesquisa (CAP). Esse grupo era formado por pesquisadores do NEPESP/UFES e professores da rede municipal de ensino do município da Serra/ES.

A utilização da autoconfrontação cruzada objetivou colocar em análise a atividade do trabalhador docente, de forma a pensar com o professor a prática que ele desenvolve na escola.

O primeiro passo foi debater a metodologia proposta com os professores envolvidos no processo investigativo, uma vez que a coanálise é o princípio privilegiado no método em questão. Diante disso, foi dado início à criação de um quadro que permitisse o desenvolvimento da experiência profissional do coletivo, sempre engajado em um processo permanente de coanálise.

A primeira reunião da CAP teve, então, como principal objetivo apresentar a proposta da pesquisa. Ainda nesse encontro, houve a indicação da escola e dos professores que participariam dessa etapa do trabalho. O segundo encontro da CAP ocorreu, posteriormente, para escolha das atividades de trabalho a serem filmadas na escola.

A partir da escolha da unidade escolar e dos professores que participariam da pesquisa, foi estabelecido um acordo com a instituição para viabilizar a filmagem das situações do trabalho docente, conforme pactuado na CAP.

A primeira ação técnica dirigida à filmagem foi a escolha do grupo responsável por sua realização, que foi composto por três pesquisadores do NEPESP e por dois especialistas na gravação em vídeo. Esse grupo visitou previamente o local da filmagem para evitar o confronto com determinados imprevistos no momento da sua realização e para familiarizar professores e alunos com todo o aparato tecnológico necessário.

O período de gravação das atividades de cada professora teve duração de aproximadamente 50 minutos, período correspondente a uma aula. Num terceiro momento, foi realizada a edição do vídeo, que deveria ter 20 minutos de cada aula, para que este fosse exibido para as professoras. Essa edição foi validada com o protagonista da atividade filmada.

Foram produzidos quatro vídeos denominados, respectivamente, de vídeo 1 (material não editado), vídeo 2 (material editado), vídeo 3 (autoconfrontação simples) e vídeo 4 (autoconfrontação cruzada). As autoconfrontações simples e cruzada foram efetivadas no estúdio de gravação do Laboratório de Aprendizagem do Centro de

Educação da UFES (LAUFES), buscando-se assegurar as condições propícias à gravação.

Com a autoconfrontação simples, proporcionou-se um encontro de cada professora com o seu próprio trabalho. Desse modo, ao visualizarem o que realizam no dia a dia da escola, as professoras passaram a discutir sobre a atividade desenvolvida, a pensar e analisar o que vem sendo realizado e transformar sua própria atividade.

A etapa seguinte foi a realização de um encontro das professoras com o trabalho da colega: produzindo a autoconfrontação cruzada. Nesse momento, o principal objetivo foi confrontar as posturas e práticas capturadas no vídeo. Junto das professoras estavam mais cinco pesquisadores do NEPESP e o profissional responsável pelo LAUFES.

As professoras, ao analisarem sua atividade, pensaram sobre o seu trabalho, discutiram com seus pares sobre aquilo que podia ou não gerar adoecimento, pensaram sobre de que maneiras é possível minimizar ou mesmo evitar o processo de adoecimento: “Vi que meu trabalho é cansativo e que eu devo a partir desse filme procurar um jeito de melhorar para mim e para eles. Pensar em algo para não me curvar tanto, não falar tanto. Acho que devo mudar a postura um pouco, sentar mais” (Professora 1, 2007).

A socialização do material filmado sobre as atividades de trabalho ocorreu na própria escola e contou com a presença dos professores dos três turnos de funcionamento, a diretora e os pesquisadores do NEPESP. Esse momento foi importante, pois o grupo da escola validaria ou não o material de pesquisa antes de ele ser divulgado para o restante da rede municipal de ensino.

Algumas semanas depois, o material foi exposto para outros professores e diretores de diversas escolas da rede, num encontro mediado pela Secretaria de Educação do município da Serra. Os presentes expressaram o interesse em ter acesso ao material produzido até o momento pelo grupo de pesquisa, a fim de experimentarem a metodologia utilizada no estudo em suas escolas.

Então, como a clínica da atividade, por meio da metodologia da autoconfrontação cruzada, nos ajuda na análise do trabalho docente? O que essa tecnologia viabiliza? A experiência vivida nos mostra que esse caminho metodológico, ao não visar a uma simples restituição dos dados construídos no curso da investigação, produz a experiência. A análise do trabalho realizada confere um valor à experiência descrita e recusa a dicotomia entre posição cognitivista e subjetivista na análise da atividade: o caminho perseguido é o do intercâmbio entre os diferentes sujeitos que praticam a educação, que mobilizam a atividade e inscrevem os traços dessa mudança numa história pessoal que tem seu próprio curso.

Tal caminho busca mais do que conhecer, analisar ou denunciar as formas de dominação e sofrimento existentes nas escolas. Ele constrói alianças com as possibilidades que os trabalhadores têm de criar e recriar suas próprias relações com sua atividade profissional. Assim, visa a levar o trabalhador à posição de observador de seu próprio trabalho, e o objetivo mais importante é produzir interlocução, possibilitar que o trabalhador se surpreenda com aquilo que, por muito familiar, já passava despercebido, além de possibilitar que os diferentes modos possíveis de enfrentamento do real da atividade sejam postos em debate, desenvolvendo o gênero e ampliando suas possibilidades como instrumento para a ação de cada um (OSÓRIO, 2007).

Assim, a autoconfrontação cruzada possibilitou:

- Deslocar o trabalhador-docente para o lugar de observador e analista do seu trabalho, na medida em que o pesquisador assessora e facilita o debate.
- Fazer um debate sobre uma marca do trabalho produzida coletivamente, fruto do diálogo que enriquece o gênero profissional; o debate sobre a atividade, evita a personalização e o julgamento sobre as escolhas individuais.
- Favorecer deslocamentos, elaborações e reelaborações, a partir das análises que se produzem no processo.

Temos observado, na maior parte das escolas, gêneros profissionais enfraquecidos, na medida em que as exigências aumentam e os recursos existentes para fazer frente a essas exigências diminuem. Esse é um desafio que se coloca para análises do trabalho, que têm como princípio ético-político que os humanos são plásticos, dialógicos e inventivos e, como nos aponta a pesquisa realizada, a verbalização da atividade tem sido uma excelente estratégia nessa direção.

## CLÍNICA DA ATIVIDADE PELA VIA DELEUZIANA: POTÊNCIA ANALÍTICA

Como tentamos indicar ao longo do texto, consideramos que a Clínica da Atividade, com suas ferramentas conceituais e tecnológicas, auxilia na cartografia do trabalho por apontar questões centrais (ou de borda): o trabalho é da ordem da vida, só podendo ser analisado com os próprios trabalhadores, e trabalhar nunca é da ordem da mera repetição, nem mesmo da mera invenção individual. Trabalhar é explodir com os territórios dualizados: individual, coletivo, pessoal, social, eu e outros.

Nas intercessões com Deleuze, o trabalho necessariamente precisa ser analisado como da ordem da vida, que rompe com os mecanismos meramente prescritivos. Ao contrário de uma perspectiva molar acerca dos fazeres humanos, inquieta-nos interrogar: como o trabalho se efetiva como uma forma de enfrentamento, de resistência, de devir? Como, ao trabalhar, o trabalhador inventa outros modos de existência? Que encontros são potencializados? Que afetos e perceptos são disparados? De que maneira o indivíduo produz mil arranjos não antevistos? O trabalho pode ser vivido como um trabalho (com artigo indefinido)?

Essa insistência visa a um objetivo diferente do reconhecimento de um fato. Parece realmente que a ausência ou enfraquecimento de um trabalho de organização promovido e mantido por um

coletivo esteja com frequência na origem dos desregramentos da ação individual mediante os quais é indicada a perda de sentido e da eficácia do trabalho [...] o trabalho só preenche sua função psicológica para o sujeito se lhe permite entrar num mundo social cujas regras sejam tais que ele possa ater-se a elas. Sem lei comum para dar-lhes um corpo vivo, o trabalho deixa cada um de nós diante de nós mesmos (CLOT, 2006, p. 18),

Analisar o trabalho, portanto, é focar não somente as práticas instituídas, mas afirmar a potência instituinte de toda atividade laboral, o que nos remete a um posicionamento ético, uma implicação nas relações de poder em que nos movemos para que não sejamos seduzidos pelas tentações da dessimetria, nas quais a análise do trabalho passa a ser de dominação e controle (MAIA, 2006).

Buscando apreender as relações de forças que nos constituem como sujeitos do conhecimento interessados no poder-saber do trabalho e no poder-saber do trabalhador, empenhamo-nos em não alijar os trabalhadores do saber sobre seu trabalho, silenciando-os pelos saberes disciplinares e acadêmicos e ficando ensurdecidas pelos especialismos. Mas é bom afirmar: ao questionar os especialismos, não estamos nos abdicando dos regimes de saberes disciplinares, que se constituíram e se constituem ao longo da história, mas apenas colocando em questão a utilização de um critério de verdade que se perpetua e que, quando utilizado, invalida a experiência daquele que vive e, ao viver, se “suja” ao fazer seu trabalho.

Essa direção ética, que recusa os especialismos que buscam docilizar o outro, afirma o outro como legítimo outro, que não é passivo porque vivo, e cuja resistência se faz sentir nos encontros, tensionando-os, tornando os ambientes de trabalho um plano em construção constante, no qual o estado de sujeição de qualquer um dos polos desse processo não se completa inteiramente, uma vez que este outro resiste – na dupla acepção da palavra, ou seja, como recusa e como invenção – e se impõe com seu saber-poder, mesmo quando

se tenta afirmar uma relação dessimétrica. O sonho taylorista não se efetivou nem se efetivará, já que a liberdade é própria do vivo, é uma forma permanente de interrogar o que estamos fazendo de nós mesmos, afirmando o que estamos em via de diferir.

## REFERÊNCIAS

ATHAYDE, M. Psicologia e trabalho: que relações?. *In*: JACÓ-VILELA, A. M.; MANCEBO, D. (org.). **Psicologia social**: abordagens sócio-históricas e desafios contemporâneos. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1999. p. 195-200.

ATHAYDE, M.; FIGUEIREDO, M. Coletivos de trabalho e componentes subjetivos da confiabilidade em sistemas sociotécnicos complexos: considerações a partir da situação de trabalho em mergulho profundo na Baía de Campos (RJ). *In*: FIGUEIREDO, M.; ATHAYDE, M.; BRITO, J.; ALVAREZ, D. (org.). **Labirintos do trabalho**. Rio de Janeiro: DP&A, 2004. p. 241-275.

CLOT, Y. **A função psicológica do trabalho**. Petrópolis: Vozes, 2006.

CLOT, Y. **Clínica da atividade**. Curso ministrado na Universidade Federal Fluminense, ago. 2007. Mimeografado.

CLOT, Y.; FAÏTA, D.; FERNANDEZ, G.; SCHELLER, L. Les entretiens en autoconfrontation croisée: une méthode en clinique de l'activité. **Pistes**: réflexion sur la pratique, Paris, v. 2, n. 3, p. 1-7, 2000. Disponível em: <http://pettnt/v2n1/articles/v2n1a3.htm>, Acesso em: 4 ago. 2008.

CLOT, Y.; LEPLAT, J. La méthode clinique en ergonomie et en psychologie du travail. **Le Travail Humain**, Paris, v. 68, n. 4, p. 289-316, 2005.

COIMBRA, C. Quando a clínica se encontra com a política. **Revista do Departamento de Psicologia – UFF**, Niterói, v. 14, n. 2, 2002.

DELEUZE, G. **Crítica e clínica**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1997.

DELEUZE, G. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 2005.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995. v. 2.

FONSECA, T. M. G. Modos de trabalhar, modos de subjetivar no contemporâneo. **Revista do Departamento de Psicologia – UFF**, Niterói, v. 14, n. 2, 2002.

ESCOSSIA, L.; KASTRUP, V. A concept of collective for overcoming the individual-society dichotomy. **Psicologia em Estudo**, Maringá, v. 10, n. 2, p. 295-304, 2005. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pe/a/q5rCtwtDCZgpC84gJTcKY8v/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 21 nov. 2007. p. 295-304.

LOURAU, R. **Les lapsus des intellectuels**. Paris: Privat, 1981.

MAIA, M. A. B. **O corpo invisível do trabalho: cartografia dos processos de trabalho em saúde**. 2006. 196 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2006.

OSÓRIO, C. Trabalho e perspectivas clínicas. *In: COLÓQUIO INTERNACIONAL DE PSICOSSOCIOLOGIA E SOCIOLOGIA*

CLÍNICA, 11., 2007, Belo Horizonte. **Anais** [...]. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2007.

SELLIGMAN-SILVA, E. **Desgaste mental no trabalho dominado**. Rio de Janeiro: Cortez, 1994.

VIEIRA, M. A. M. Autoconfrontação e análise da atividade. *In*: FIGUEIREDO, M.; ATHAYDE, M.; BRITO, J.; ALVAREZ, D. (org.). **Labirintos do trabalho**: interrogações e olhares sobre o trabalho vivo. Rio de Janeiro: DP&A, 2004. p. 214-237.

# *Pesquisa como Acontecimento: Exercícios de EscreverCOM<sup>95</sup>*

*Gilead Marchezi Tavares<sup>96</sup>*

*Rayanne Suim Francisco<sup>97</sup>*

---

95 Este texto foi publicado originalmente na revista **Polis e Psique**, Porto Alegre, v. 6, n. 1, p. 136-148, 2016.

96 Doutora em Psicologia pela Universidade Federal do Espírito Santo. Professora associada do Departamento de Psicologia e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Institucional da UFES.

97 Mestre em Psicologia Institucional de UFES (2015). Doutoranda em Psicologia pela UERJ.

## O DESAFIO DE PENSAR OUTRAS POLÍTICAS DE PESQUISA EM PSICOLOGIA

O desafio que apresentamos neste artigo é de pensar outras políticas de pesquisa em Psicologia que incluam um pesquisar em rede (pesquisar com outros e não sobre outros), uma colaboração e comprometimento em pesquisa, um favorecimento de arranjos inéditos/intensivos/afetivos que possibilitem novas modalidades de experiência de si e do mundo. Enfim, temos aqui o desafio de afirmar um pesquisarCOM como política que desloca a ciência de um eixo central de totalização e dominação para redes compostas por saberes, práticas, entidades, atores diversos sempre em movimento de performance de mundos e sujeitos.

Tal desafio não é pequeno, já que certo modo de funcionamento do pensamento, constituído na modernidade, é um forte vetor na orientação de nossas experiências investigativas. Esse modo ao qual nos reportamos diz respeito a uma racionalidade – a que Foucault (2005) chamou de vertente “analítica da verdade” – presente nas práticas sociais e produzida nos processos históricos, que emergiu com grande força de atração, tornando-se, por vezes, hegemônica. Tendo como grande elemento o paradigma científico mecanicista, tal racionalidade opera como uma lógica que busca as causas finais e a visão global da realidade, aplainando o relevo existencial na tentativa de torná-lo liso e homogêneo. Desse modo, configura-se uma lógica finalista, da qual o mundo se apresenta cheio (de formas, de determinações, de leis, de normas, de ordens etc.), e ao conhecimento cabe descobrir, revelar e anunciar as verdades sobre o mundo.

Nessa lógica, o conhecimento deve ser unívoco e preciso. Não é para menos que se entende a escrita científica como solitária e autoritária, ainda que as pesquisas possam envolver um grande número de pesquisadores e de dispositivos experimentais, um tempo longo de investigação, com percalços e indeterminações, objetos fugidios e resultados “forçados”. Hierárquico, o processo de conhecimento

científico, nessa lógica, culmina na figura de um pesquisador “sênior”, autor final de todo o trabalho, a quem se devem creditar as verdades “descobertas”.

Assim, embora o pesquisar seja povoado, desde a sua emergência, de agenciamentos os mais diversos, a marca impressa por um paradigma científico dominante nos atravessa cotidianamente, produzindo cegueiras em relação àquilo que nós mesmos fazemos e dizemos com tantos outros que enredam a vida e os modos de viver.

Escrever, para e na ciência, diz respeito a relatar resultados de pesquisa, considerando-se seus objetivos, suas hipóteses, seus objetos e seus procedimentos. Todavia, deslocando o centro de gravidade da ciência moderna da totalização e analisando sua dominação sobre os modos de vida contemporâneos, a riqueza e a diversidade de práticas científicas emergentes daí são suficientes para embaralhar as vistas nos relatos de pesquisa.

Nesse sentido, a afirmação de outras políticas de pesquisa convoca a um pensamento acerca do que estamos fazendo, como estamos fazendo, para que fazemos, quais as reverberações do nosso fazer em pesquisa. Pensar aqui não se refere à sistematização e à tipificação, embora não intentemos eliminar sua importância em algumas circunstâncias. Referimo-nos ao pensamento como a capacidade de acompanhar os fluxos que transbordam da experiência, que abrem nosso campo sensível para o que está em processo, sendo maquinado nas sombras, nos cantos, e desse modo possa refletir uma forma de expressão a ser criada (ROLNIK, 1995). Diríamos que se faz premente uma política de pesquisa que tenha como marco “situacional” e “conceitual” o acontecimento. Este remete ao pensamento, ou tem nele seu meio, uma vez que se refere à produção de sentidos e faz emergir novas práticas a partir da via de trânsito que inaugura no tecido social.

Neste artigo, perscrutamos uma política de pesquisa entendida como um pesquisarCOM, que favoreça o acontecimento. Lançando mão de experiências em pesquisa, buscamos compartilhá-las

pensando-as como exercícios de constituição do pesquisarcOM, que são, ainda, práticas de uma escrita científica outra: uma escrita que compõe o campo de pesquisa.

## DIRETRIZES DO PESQUISARCOM COMO POLÍTICA DE PESQUISA

Apostamos na pesquisa científica como acontecimento e entendemos que, para tanto, é urgente e necessário que saíamos do modo naturalizado com o qual lidamos no campo científico. Propomos, desse modo, um instrumental guiado pela inventividade, pela sensibilidade e pelo encontro com os agentes que transduzem os modos a partir dos quais vemos o mundo, dando visibilidade ao processo pelo qual sujeitos e objetos vão sendo performados.

Dessa maneira, se recorremos à transdução de Simondon (2003) é porque esse conceito nos ajuda a pensar a pesquisa como acontecimento, na medida em que diz do movimento anterior à assunção das formas e inerentes daquelas de “passagem” ou de “potencialização”. Quer dizer, buscar nas próprias formas (sujeitos e objetos) sua capacidade de se diferir a partir da percepção de sua metaestabilidade. Assim, sujeito e objeto não o são de antemão, mas sempre o são na relação que os fazem um como sujeito e outro como objeto. Orlandi (2003), estudando a respeito, nos ajuda na compreensão da transdução:

Voltemos aos indivíduos que encontramos em nossas relações empírico-vulgares. Em vez de simplesmente abarcá-los com a ajuda de categorias mobilizadas em estratégias dedutivas ou indutivas, devo operar transduções, diz Simondon. Isto quer dizer que, ao inverso da dedução, esta operação que “procura alhures um princípio para resolver o problema de um domínio”, a transdução, mais sutil, deve “extrair das próprias tensões” desse domínio a “estrutura” capaz de resolvê-las; isto também quer dizer, por outro lado, que,

embora a indução procure também extrair estruturas da “análise dos próprios termos do domínio estudado”, ela acaba fraquejando ao conservar tão-somente o que “há de comum a todos os termos”, ao passo que a transdução procura “descobrir dimensões”, vasculhar a problemática, detectar disparidades etc., e dizer tudo isso com “a menor perda possível de informação” (ORLANDI, 2003, p. 94).

Com isso, ocorre-nos que o acontecimentalizar a pesquisa deve ter suas diretrizes norteadas por um instrumental que: 1) acompanha processos e seus múltiplos e difusos efeitos; 2) é sempre local e situado; e 3) é elaborado/pensado em redes.

Assim, se o pesquisarCOM requer dispositivos que acompanhem processos e seus efeitos, temos, primeiramente, a ideia de que a realidade está em feitura, em curso, e que os dispositivos que criamos na pesquisa (ou dos quais nos apropriamos no lócus do trabalho) também compõem a rede que emerge o multiverso (LATOURE, 2008), com suas entidades, os sujeitos, os objetos, as práticas etc.

Recorrerei ao termo multiverso, tão bem usado por James, para designar este mundo: o multiverso de-signa o universo liberto da sua prematura unificação. É tão real como o universo, mas, enquanto este só consegue registrar as qualidades primárias, o multiverso registra todas as articulações. O universo é feito de essências, o multiverso [...] é feito de hábitos (LATOURE, 2008, p. 46).

É preciso registrar, ainda, que os dispositivos criados no pesquisarCOM não devem ser instrumentos ou procedimentos que podem ser replicados, uma vez que os dispositivos favorecem a emergência de um multiverso em uma situação e numa localidade da rede que diz de um tempo presente, de uma imprevisibilidade e de uma singularidade imanente à experiência da rede. Desse modo, os dispositivos também serão singulares, ainda que possam ser compartilhados e experimentados em situações e localidades diversas.

Por fim, diríamos que o pesquisar COM inclui a criação de dispositivos pelas próprias redes com as quais trabalha, já que estamos falando de uma política de pesquisa sem centro de gravidade. Como centro de gravidade, queremos dizer uma tendência, gerada por uma força majoritária, para a qual tudo vai sempre pender ou retornar. Não se trata, por outro lado, de uma inconsistência formal. Se perder o centro de gravidade pode significar o esvaziamento do mundo cheio, da verdade unívoca, dogmática e autoritária, não pode servir, por outro lado, para instalar verdades variadas, mas para atentarmos para as forças diversas em jogo que tanto “revelam” verdades quanto as ocultam. Assim, a verdade é algo que acontece e desacontece (TAVARES, 2007) e que emerge da rede de relações entre elementos heterogêneos. Compreendê-la exige composição com a rede, requer pesquisar com as pessoas que tecem e movimentam a rede. Compor com a rede é também ouvi-la, enxergá-la, senti-la, acioná-la, fazê-la e fazer com ela.

## EXERCÍCIO 1: A VIVÊNCIA INSTITUCIONAL E O DIÁRIO DE CAMPO

Voltando ao problema colocado na escrita científica, perguntamos: como deslocá-la do centro de gravidade que pende para a solidão e para o autoritarismo?

Gostaríamos de compartilhar experiências de pesquisa que nos fizeram pensar e colocaram na pauta da análise nosso lugar de pesquisadores nos estudos que desenvolvemos. É preciso ter clareza, antes, que a própria pesquisa como experiência depende da disposição dos elementos atuantes e do esforço para “montar” um dispositivo de pesquisa que permita aos atores em cena agirem em sua potência de se diferir, um dispositivo que inclua o estranhamento, a surpresa, o imprevisível na constituição da rede no multiverso em feitura. Entendemos, para tanto, a experiência a partir da proposição de Walter Benjamin (1996), como a vida comum encarnada no concreto em

intensidade, aberta ao campo sensível dos afetos, manancial de todo vir a ser, potência transformadora da realidade. Enfim, a experiência é pensada aqui como sendo sempre compartilhamento da vida.

Realizando uma pesquisa sobre as penas e medidas alternativas existentes no município de Vitória, decidimos por experimentar junto aos sentenciados uma das alternativas à pena de prisão desenvolvida no município, que se tratava de um Curso de Formação em Direitos Humanos que precedia a Prestação de Serviços Comunitários (PSC). De outubro a novembro de 2010, todas as noites, de segunda à quinta, das 19 às 22h, uma aluna de mestrado frequentou o Curso de Formação em Direitos Humanos oferecido pela Secretaria Municipal de Cidadania (SEMCID) aos apenados encaminhados pela Vara de Execução de Penas e Medidas Alternativas (VEPEMA). Na sala, 15 pessoas em média faziam o curso como cumprimento da PSC, com idades entre 24 e 58 anos. Não precisou muito para que a cena desconcertante estivesse armada...

A mestranda se apresentou no primeiro dia do curso como pesquisadora da universidade e informou os objetivos da pesquisa e o método proposto de vivência institucional. Partindo do referencial teórico-metodológico da pesquisa-intervenção (ROCHA; AGUIAR, 2003), a vivência institucional diz respeito a uma entrada no campo de investigação que estrategicamente não se reduz a uma mera observação, na medida em que o pesquisador também “experimenta” a atuação no campo a partir do que os participantes da pesquisa favorecem ou permitem que seja realizado pelo pesquisador. Além disso, a vivência institucional requer um tempo de visita ao espaço investigado, um tempo de observação participante e um tempo de atuação, que falam da construção de uma zona de vizinhança e confiança mútuas em que o *corpus* de análise e a própria análise vão sendo realizados e compartilhados com os participantes da pesquisa.

Mesmo com todas essas informações, os olhares ou os desvios de olhares, certa desconfiança e suspeita dos participantes do curso por um lado e o incômodo e constrangimento de nossa parte de outro

logo ficaram notáveis. A pesquisadora estava munida de um caderninho em que anotava todas as situações do campo de pesquisa (o curso), e o instrumento claramente havia se tornado a materialização do juiz. Os participantes sabiam que ela os estava observando e perscrutavam a ideia de que ela os estava monitorando, assim como os técnicos da VEPEMA a mando do juiz. Ela sentia um distanciamento em relação aos participantes, e a presença do “pronomes de tratamento” doutora lhe causava um desconcerto tremendo.

O caderno, que chamamos de diário de campo, é o instrumento de registro das intensidades vivenciadas no campo, ou seja, além dos eventos, das situações, das falas, dos ocorridos, também são registrados os afetos, as ideias, as impressões etc. Foi em meio a toda essa cena que, num momento de discussão acirrada na turma sobre as questões que os perpassavam, um participante volta-se para a pesquisadora e diz como quem profere palavras de ordem: “escreve aí...”. Pronto, o dispositivo do pesquisarCOM estava armado. No intervalo entre as oficinas, outro participante veio lhe perguntar o que tanto escrevia no caderninho. Os registros do caderno tornaram-se públicos e, aos poucos, o caderno tornou-se um diário coletivo. Todos queriam lê-lo e acrescentar coisas. O “escreve aí” se tornou parte das oficinas do curso.

A pesquisadora, por vezes, era uma relatora da discussão do grupo. Nos intervalos ou na saída, alguém lhe perguntava: “você escreveu sobre isso...?” ou “lembra que aquilo precisa entrar!”. O tratamento de doutora de repente não fazia mais sentido, mas a confiança e o compartilhamento de um processo sentiam-se na pele e no diário coletivo. O diário coletivo foi o dispositivo maior da pesquisa, conversamos com o campo de investigação-intervenção e partir dele.

O diário de campo, nesse sentido, embora pareça um instrumento simples e auxiliar nos trabalhos em ciências sociais, constituiu-se, na experiência narrada, não apenas como instrumento principal de produção ao longo de toda a experiência da pesquisa, do material de análise, mas também como o próprio analisador das práticas, dos discursos e das posições dos atores na situação investigada.

O diário pode, como na experiência compartilhada, apresentar os analisadores, enunciar acontecimentos e deflagrar o movimento incessante de diferenciação inerente à vida. Os registros do diário se inscrevem no que podemos chamar, em conjunto com Deleuze e Guattari (1997), de agenciamento coletivo de enunciação. Eles nos contam, nos narram, nos constituem.

Desse modo, percebemos que montar um dispositivo de pesquisa com o diário envolve disposição para uma atenção flutuante no campo, esforço para manter-se presente de modo encarnado na situação investigada e abertura para um campo sensível de afetos.

A atenção flutuante se configura como um esvaziamento do foco da atenção para que se possa fazer um voo livre e um pouso indefinido pela percepção, etapas em que a atenção se encontra aberta ao acontecimento, como numa concentração, voando à deriva e à espera de um pouso, um resgate de algo percebido. Nesse sentido, a atenção flutuante favorece uma escrita transdutiva, na medida em que permite ao pesquisador acompanhar um movimento de feitura do campo de investigação-intervenção ao mesmo tempo que se “descobre” em processo de transformação. “O voo e o pouso dão ao pensamento certo movimento, no qual a atenção possui um papel primordial: uma atenção sem focalização, aberta, configurando uma atitude que prepara para o acolhimento do inesperado, desdobrando-se na qualidade do encontro” (TAVARES; ARAUJO, 2011, p. 197).

## EXERCÍCIO 2: A ANÁLISE DE IMPLICAÇÃO E O DIÁRIO DE CAMPO

O que vimos afirmando politicamente é que pesquisar é uma convocação ao imprevisível e um exercício à disponibilidade de construir caminhos em conjunto e se construir/transformar à medida que percorremos o trajeto.

Toda pesquisa deveria nos convocar a uma construção coletiva, conflituosa e singular, que só se torna possível e potente por ser

múltipla e por interligar as existências, os afetos, os trajetos e territórios vivenciais.

Assim, compartilhando mais uma experiência de pesquisa, podemos enredá-los, leitores, no trabalho investigativo com jovens. Acompanhando uma prestação de serviço, na política de assistência social, de convivência e fortalecimento de vínculos (SCFV) para crianças da periferia do município de Serra/ES, desenvolvida por uma Organização da Sociedade Civil de Interesse Público (OSCIP), propomos, mais uma vez, uma vivência institucional nas atividades oferecidas pela OSCIP como dispositivo de pesquisa, e lá estávamos munidos de um caderno, o diário de campo.

Ao participarmos do cotidiano da OSCIP, logo percebemos que era tempo de bolinhas de gude. Uma afronta ao modelo tradicional de educação. Como se não bastasse o atrevimento de saltarem todos, pelas portas e janelas das salas de aula, os jovens permaneciam aos arredores, com as mãos abarrotadas daquele material “ilícito”, ostentando os “mapas” desenhados a cada “tecada” que alforriava as bolas aprisionadas nas barcas. Aprendemos com eles a linguagem do jogo de bolinhas de gude. Certo dia, perguntamos o que era um mapa e por que chamavam aquele acontecimento dessa forma. Explicaram-nos que mapa era quando o jogador conseguia tecar, isto é, tirar a bola de gude do colega da barca, e barca era o lugar aonde as bolas de gude ficavam presas. Quando o jogador fazia o movimento de tecar, ficava então com as bolas de gude “foragidas”, formando os mapas. Questionamos se sabiam o que era um mapa, e sem obtermos resposta, explicamos que o mapa era o desenho das coisas que a gente vai conhecendo durante nossas aventuras. Um dos meninos não demorou em responder: “Ah, então é isso, o desenho que as bolinhas de gude vão fazendo quando saem da barca e ficam com a gente”.

O movimento apenas crescia. Meninos, meninas, crianças, jovens, até mesmo alguns adultos adentravam na ciranda. Não havia idade, as regras eram simples: no mínimo duas bolas de gude, uma

mão ágil com dedos certos para lançá-las, disposição para o ritual de agachamento e olhos com boa mira.

Pronto. Estávamos aptos para fazer girar a brincadeira. E com a brincadeira, dissolver cenários estanques: as duras paredes das salas de aula, a divisão ordenada das oficinas ministradas, as filas organizadas (com demasiado esforço) para adentrarem no circuito das atividades, a “grade” de horário – que, como bem diz o nome, lutava para o sequestro do tempo vivenciado pelas crianças e pelos jovens dentro da OSCIP.

Acontece que logo também nos vimos como jovens “infratores”, tendo nossas orelhas puxadas pela coordenadora, que nos inquiriu sobre as bolinhas de gude que tiravam as crianças e os jovens da sala de aula. Sentimos com os jovens o que era “estar na barca”. Mais ainda, sentimo-nos como farsantes, fracassadas, “perdedoras” como psicólogas e pesquisadoras. Do que fala esse mal-estar? Erramos quando gostamos da brincadeira e ajudamos para que ela acontecesse? Fomos más meninas porque incentivamos jogos de bolinhas de gude? A que o inocente jogo de bolinhas de gude remete? Por que a todo o tempo os jovens pediam para brincar de bolinha de gude? Por que, na verdade, eles pediam qualquer outra coisa que os fizesse fugir da sala de aula e dos conteúdos? Por que se escondiam, nos mais duvidosos lugares, para adentrar no jogo que já se espalhava por todos os cantos da OSCIP?

Deleuze (1997, p. 73) propõe que “a criança não para de dizer o que faz ou tenta fazer: explorar os meios, por trajetões dinâmicas, e traçar o mapa correspondente”. Recorremos, então, à criança para pensar a pesquisa como acontecimento.

O pesquisador prepara o corpo para ser interpelado pelo devir-criança que traceja cartografias, quer dizer, mapas que se abrem a construções sempre outras e novas, atravessado pelos afetos que tece com o meio, isto é, as “qualidades, substâncias, potências e acontecimentos: por exemplo, a rua e suas matérias, como os paralelepípedos, seus barulhos, como o grito dos mercadores, seus animais” (DELEUZE, 1997, p. 73).

Desse modo, o pesquisador e o campo se constituem de acordo com as correlações que vão construindo com o cenário e com os territórios que insurgem a cada nova conexão estabelecida. O que fortalece a afirmativa de que toda pesquisa é intervenção (ROCHA; AGUIAR, 2003), e que toda intervenção diz da implicação do pesquisador com o campo e com o seu fora, isto é, com os agenciamentos que ele aciona juntamente às suas composições, aos seus atores, às suas histórias. E mais, a um contexto político, econômico, quer dizer, à diversidade de elementos heterogêneos que entrelaçados compõem uma rede de coexistência.

Isto não quer dizer que estar implicado se refira a uma condição da pesquisa, pois a implicação é uma condição da vida, visto que não podemos desimplicarmo-nos. O que interessa numa pesquisa como acontecimento, a partir de uma política do pesquisarCOM, é a permanente análise da implicação: uma análise das nossas práticas e das suas produções e efeitos na construção do mundo. Lourau (2004) problematiza a ausência da análise de implicação nos modelos de ciência dominantes e aponta que pouco se reflete sobre o lugar que o pesquisador ocupa em relação àquilo que produz com a sua prática.

Por isso, convocamo-nos como pesquisadores à constante análise dos nossos percursos e daquilo que nos afeta e nos perfaz nas tessituras da pesquisa. Compreendemos que os questionamentos das nossas produções evocam

[...] a análise dos lugares que ocupamos no mundo, que uso fazemos desses lugares, como nos posicionamos nos jogos de poder, que alianças fazemos e em nome de que. [...] não se trata de debater tudo isso apenas na situação específica na qual nos encontramos e sim estender esse exercício ao cotidiano, à vida, às relações sociais em geral, ao lugar que ocupamos na história (BOCCO, 2009, p. 42-43).

O diário de campo é aqui, uma vez mais, um dispositivo de pesquisa privilegiado. O diário é, ele próprio, o analisador de nossa

implicação. Portá-lo, remeter-se a ele, escrever nele (na frente das pessoas, depois que sai do campo, com as pessoas, em voz alta etc. Há tantos modos de nele escrever...), não escrever, registrar eventos, tracejar pensamentos, desaguar sentimentos, enfim, do que um diário pode falar? O diário pode fazer com que estranhemos o mundo de dentro. Fundamental, visto que é sempre de dentro que falamos. O diário faz-se como chão da pesquisa e, como tal, também precisamos ter para com ele uma atenção flutuante para que possamos dar-nos conta daquilo que nos habita de modo opaco e que está em vias de performar-nos.

#### PARA CONCLUIR, POR UMA POLÍTICA DE PESQUISA NA QUAL CAIBA UMA ESCRITA DE SI

Os registros do diário de campo são necessariamente intensivos e intempestivos, pois, como nos diz Deleuze (1997, p. 11): “[...] escrever é um caso de devir, sempre inacabado, sempre em via de fazer-se, e que extravasa qualquer matéria vivível ou vivida”. A escrita do diário nos convoca a habitar certa zona de vizinhança, como continua a dizer Deleuze, quando a escrita, entendida como processo, não ruma a aprontar-se ou a findar-se em linhas prontas, endurecidas, mas a um arriscar-se a morar no “entre”, como quando dizem “escrever nas entrelinhas”, isto é, abdicar das linhas retas e se colocar no meio delas, movimentando “desvios necessários criados a cada vez para revelar a vida nas coisas” (DELEUZE, 1997, p. 12).

Poderíamos, então, afirmar que escrever um diário de campo é ultrapassar-se a si mesmo, é abrir passagem a vozes que nos passam, mas que não são nossas, quer dizer, não intimamente nossas ou pessoalmente nossas. Nós compomos tais vozes, mas não as fazemos reféns de nós mesmos, pois são vozes coletivas, que compõem “agenciamentos coletivos” (DELEUZE, 1997, p. 15), enunciadas por certa singularidade impessoal, que se agita ante às tentativas de captura para torná-la individualizada.

Por isso, “escrever não é contar as próprias lembranças, suas viagens, amores e lutos, sonhos e fantasmas” (DELEUZE, 1997, p. 12), mas abrir passagem para que nos povoem as vozes do mundo, e no mundo, as vozes em nós, inventando “um povo que falta [...] um povo menor, eternamente menor, tomado num devir-revolucionário” (p. 14).

A escrita acadêmica tem se afirmado em um modo tecnicista, “neutro”, à parte dos eventos que perpassam o pesquisador. Escrita limpa, embasada em regras bem definidas, responsável pelo descarte de outros modos de se produzir narrativas, sob a prerrogativa de uma ciência positivista. Escrever relatórios de pesquisa, artigos e mesmo alguns diários de campo torna-se ato representativo. Escreve-se sobre algo, buscando desvelar uma verdade que existe *a priori*, embasando-se em uma racionalidade científica que renega conhecimentos que não fazem parte de um arcabouço teórico e técnico.

Todavia, propomos uma política de pesquisa na qual caiba a construção de diferentes modos de se pensar a escrita acadêmica, afirmando que escrever é “um campo de luta [...], ou seja, uma escrita que não oculta as suas marcas, mas que preza por afirmá-las” (MORAES; BERNARDES, 2014, p. 8). Nesse sentido, a escrita é ainda parte do nosso campo de pesquisa, pois ela também cria realidades, acolhe silêncios e produz embates quando se afirma.

Escrever um diário de campo que seja coletivo tem a potência de afirmar uma nova política de escrita, pode acontecimentalizar a pesquisa. Como quem escreve uma carta, o diário pode assumir

[...] uma intensidade de compor no papel aquilo que fazemos em nosso cotidiano: o exercício do diálogo, do endereçamento, da parceria, da conexão, das zonas de vizinhança, que nos retiram de uma condição de apenas relatores solipsistas de conhecimento para uma relação imanente ao pensamento - o outro (MORAES; BERNARDES, 2014, p. 9).

## REFERÊNCIAS

BENJAMIN, W. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre a literatura e história da cultura.** São Paulo: Brasiliense, 1996.

BOCCO, F. **Cartografias da infração juvenil.** Porto Alegre: Abrapso Sul, 2009.

DELEUZE, G. **Crítica e clínica.** São Paulo: Editora 34, 1997.

FOUCAULT, M. **Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. (Ditos & Escritos II).

LATOUR, B. Como falar do corpo? A dimensão normativa dos estudos sobre a ciência. *In:* NUNES, J. A.; ROQUE, R. (org.). **Objectos impuros: experiências em estudos sobre a Ciência.** Porto: Afrontamento, 2008. p. 39-61.

LOURAU, R. Objeto e método da análise institucional. *In:* ALTOÉ, S. (org.). **René Lourau: analista institucional em tempo integral.** São Paulo: Hucitec, 2004. p. 66-86.

MORAES, M.; BERNARDES, A. G. Apresentação. *In:* BERNARDES, A. G.; TAVARES, G. M.; MORAES, M. (org.). **Cartas para pensar: políticas de pesquisa em psicologia.** Vitória: EDUFES, 2014. p. 7-13.

ORLANDI, L. B. L. O indivíduo e sua implexa pré-individualidade. *In:* **O reencantamento do concreto.** São Paulo: Hucitec/EDUC, 2003. p. 87-96.

ROCHA, M. L.; AGUIAR, K. F. Pesquisa-intervenção e a produção de novas análises. **Psicologia, Ciência e Profissão**, Brasília, v. 23, n. 4, p. 64-73, 2003.

ROLNIK, S. À sombra da cidadania: alteridade, homem da ética e reinvenção da democracia. *In*: MAGALHÃES, M. C. R. (org.). **Na sombra da cidade**. São Paulo: Escuta, 1995. p. 141-170.

SIMONDON, G. A gênese do indivíduo. *In*: **O reencantamento do concreto**. São Paulo: Hucitec/EDUC, 2003. p. 97-118.

TAVARES, M. Entrevista com Boaventura de Souza Santos: Em torno de um novo paradigma sócioepistemológico. **Rev. Lusófona de Educação**, Lisboa, v. 10, n. 10, p. 131-137, 2007.

TAVARES, G. M.; ARAUJO, V. B. A relação ator-palco-plateia: um estudo da aprendizagem do devir-consciente no teatro. **Psicologia: Teoria e Prática**, São Paulo, v. 13, n. 3, p. 194-205, 2011.

# *Crianças em pesquisas que se arriscam, riscam e dão passagem a abordagens metodológicas brincantes*<sup>98</sup>

*Alexsandro Rodrigues*<sup>99</sup>

*Pablo Cardozo Rocon*<sup>100</sup>

*Steferson Zanoni Roseiro*<sup>101</sup>

*Victor Antenor Ferrari Nodari*<sup>102</sup>

---

98 Este texto foi publicado originalmente na **Revista Brasileira de Estudos da Homocultura**, Cuiabá, v. 2, n. 2, p. 123-138, 2019.

99 Professor do Centro de Educação e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Institucional da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES).

100 Professor da Universidade Federal do Mato Grosso (UFMT).

101 Professor da educação básica da Rede Municipal de Educação de Cariacica/ES e doutorando em Educação na Universidade Federal do Espírito Santo (UFES).

102 Estudante de graduação em Letras – Português e Italiano da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES).

Contar é muito dificultoso. Não pelos anos que já se passaram. Mas pela astúcia que têm certas coisas passadas de fazer balancê, de se remexerem dos lugares. [...] A lembrança da vida da gente se guarda em trechos diversos, cada um com seu signo e sentimento, uns com os outros acho que nem não misturam. [...] tem horas antigas que ficaram muito mais perto da gente do que outras, de recente data. O senhor mesmo sabe; e se sabe, me entende. (GUILMARÃES ROSA, 2001, p. 114-115)

Encontrar-se com uma criança – real, imaginária, fictícia, fabulada, memória ou tudo isso – é sempre dar-se a um turbilhão de palavras, afetos e afecções de horas antigas e das que nos envolvem no aqui-agora. É se colocar em movimentos brincantes por meio de cenas, imagens, memórias, ficções, fabulações, histórias, discursos e narrativas por onde a vida – que não deveria precisar de autorização para existir – transborda.

Encontrar-se com uma criança é da ordem do tempo, da fragilidade e da criação de forças, de conversas, de bagunças e brincadeiras, e é exatamente isso o que nos faz ocupar esta escrita arisca. Com os limites de nossas apostas e intenções, com as frágeis metodologias de pesquisas e nossas formas de fazer, tecer e problematizar a produção que qualificamos por conhecimento, junto às (contra)metodologias desenvolvidas nos cotidianos, a multiplicidade e a complexidade dos saberes tecidos e (des)tecidos no plano de imanência da vida nos fazem olhar de novo para o que supúnhamos já saber e conhecer.

Os estudos e pesquisas com os cotidianos nos ajudam a compreender o que temos de mais íntimo, ou seja, nossas vidas, nossas existências e experiências.

E, a nosso ver, nada nos lembra mais da multiplicidade da força da vida que nossos encontros com a vida crianciera, a qual se esgueira em nossas existências. Se há um método que se afirma demasiado científico e que busca as grandes premiações e o reconhecimento universal (CASTRO, 2017), há, decerto, outras abordagens e

aproximações com outros tipos de interesses e de usos. Essas seriam, talvez, (contra)metodologias, tal qual Foucault (2010) anunciava em seu curso *Em defesa da sociedade* como um conjunto de saberes sujeitos que, de repente, veem-se lado a lado e são então capazes de fazer insurreição.

Seja como for, diante do cenário em que as figuras públicas da política brasileira rechaçam os estudos e as pesquisas com as humanidades (SOB AMEAÇA..., 2019), vemos a urgência de afirmar não apenas os conhecimentos produzidos em nossa área, educação, como também, e principalmente, os traços que nos são únicos: nossas apostas metodológicas.

Vivemos assombrados por ideias de um determinado modo de fazer-pesquisar que tem desconsiderado a experiência concreta do vivido. Nesta perspectiva, conhecer – produzir conhecimento – é apresentado sob uma ordem representacional onde se conhece por imitação. Assim, o pesquisador é isolado da sua própria vida sob pressupostos de uma pretensa neutralidade em busca de um conhecimento limpo de influências, ideologias, crenças, anseios, vontades. Ou seja, o conhecimento se faz acontecer pela produção de representações pretensamente neutras de um mundo que supostamente antecede pesquisador e objeto.

Francisco Varela (1994) nos desafia a mergulhar no desconhecido e inesperado cotidiano, porque é nele que experimentamos, agimos e sofremos intervenções, e nesse agir-intervir, produzimos conhecimentos.

Em suma, o conhecimento é da ordem da vida vivida, é pelo movimento do conhecer que criamos mundos e modos de viver e pesquisar-conhecer.

Daí, então, nossa necessidade de falar das pesquisas que surgem com as crianças reais e fictícias, que suscitam um cuidado metodológico com a memória e com a criação. Ao fazermos essa aposta, consideramos as renúncias feitas em práticas criancieiras de pesquisa, as que sabem de seus limites, as que se esforçam em melhor

compreender a complexidade do vivido e que estão abertas ao nascimento do novo e à presença do outro. A esse respeito, Denise Najmanovich (2003, p. 43) diz

Renunciar à ideia de método único que nos conduza sempre à verdade, e que a garanta, não implica de nenhuma maneira que estamos dispostos a desistir da utilização de instrumentos ou dispositivos, técnicas e procedimentos. Só implica que não antepo-remos o método à experiência, que não cremos que haja um só caminho ou um só dispositivo adequado para pensar, explorar, inventar... conhecer. Só renunciamos ao fetiche do método e podemos ainda desdobrar uma infinidade de dispositivos, construir caminhos, trilhas e estradas, ou escolher ir através do campo ou entre o mato, ou preferir o bosque à estrada. Renunciar ao método não implica cair no abismo do sem sentido, mas, abrir-se à multiplicidade de significados.

Interessa-nos aprender e produzir conhecimentos crianceiros, estes que nos espiam de perto, tecidos nos *espaços-tempos*<sup>103</sup> cotidianos em “redes de conhecimentos”. Há muito aprendemos, pois, que fazer pesquisa não diz respeito aos que se elevam ao *status* de cientistas. Descartamos destarte essa ideia demasiado centrada! Antes, há de se perguntar por que essa ideia de conhecimento em redes tanto nos interessa. Em que ela nos ajuda ao pensarmos as vidas não

---

103 Temos aprendido com Nilda Alves, em diversos momentos de conversas e de leitura de seus trabalhos, que precisamos desenvolver outros modos de escrita e outros modos de lidarmos com as palavras. Não podemos esquecer que a palavra tem a capacidade de nos jogar sempre em outras direções. Por isso: “A escrita conjunta desses termos tem, também, a ver com a busca de superação das marcas que em nós estão devido à formação que tivemos dentro do modo hegemônico de pensar, representado pela ciência moderna, na qual um dos movimentos principais é a dicotomização desses termos, vistos como pares mas opondo-se entre si” (ALVES, 2015, p. 154).

qualificáveis e as formas de produção de subjetividade que transborda ao já dado, visto, classificado e catalogado? Quem nos responde estas perguntas é Nilda Alves (2015, p. 185), quando diz:

A multiplicidade e a complexidade de relações cotidianas [...] nos indica a necessidade de incorporar a ideia de que somos uma rede de subjetividades formada em inúmeros contextos cotidianos [...]. Nesse sentido, em redes de conhecimentos e em processo a que poderíamos chamar de tessitura de conhecimentos em redes tecemos nossos conhecimentos com os conhecimentos de outros seres humanos, permitindo, assim a produção/ criação de novos conhecimentos. Por isso mesmo, não só não podemos identificar todas as origens de nossos tantos conhecimentos como todos eles só podem começar a ser explicados se nos dedicarmos a perceber as intrincadas redes nas quais são verdadeiramente tecidos, enredados.

Mas não é só isso! Ao apostarmos nos estudos com os cotidianos e com a vida que ali se faz acontecer transbordando, o que nos interessa são os sujeitos praticantes, a expansão da vida criancieira, a produção de conhecimentos rebeldes que ali são tecidos no miudinho de uma vida que dessorsega no junto, compondo afetos. Interessam-nos as crianças que correm pelas ruas “trupicando” em bolas e chutando paralelepípedos com maestria; interessam-nos as crianças que, mesmo diante de adultos, não fraquejam na arte de criar outros corpos; interessam-nos os sorrisos, as alegrias, a pele que não teme tocar a outra. Queremos, com nossa conversa, exercícios criancieiros, pois estes acontecem em criação de mundos, em resistência e invenção de modos de vida. São estes afetos que nos permitem seguir esperando os tempos abertos no incorformismo com o que sempre nos parece igual e aí estar.

Regina Leite Garcia, implicada com os saberes e vidas subalternizados e com a força rebelde do cotidiano e de seus praticantes, pondera:

O problema é que o cotidiano é a hora da verdade. É ali que os grandes projetos, as grandes explicações, as grandes sínteses, as grandes narrativas e as grandes certezas são confirmadas ou negadas, e o que complica ainda mais é que às vezes a mesma certeza que num momento é confirmada, no momento seguinte é negada. É ali, no cotidiano, que sujeitos encarnados lutam, sofrem, são explorados, subalternizados, resistem, usam astúcias para se defender das estratégias dos poderosos, se organizam para sobreviver, e assim vivem, lutam, sobrevivem e, como todos os mortais, um dia morrem. Não esquecendo que uns morrem antes do que outros, dadas as condições de vida, no limite da morte, a que estão expostos (GARCIA, 2003, p. 195).

De certa forma, nossas apostas éticas e políticas com os estudos com os cotidianos, buscam fazer a crítica às racionalidades hegemônicas da modernidade em sua obsessão pela objetividade, neutralidade e racionalidade que se diz e se arroga científica, fazendo parecer que o científico é da ordem da transcendência e não da imanência. Esta racionalidade que guia modos de julgamentos hegemônicos de análise da realidade social não nos permite perceber que, como formigas pelos subterrâneos, abrimos caminhos na força da necessidade do continuar a vida que não se pode quantificar. Não há quantificação para o abraço da menina que, depois de muita coragem, lhe conta do pai agressivo que tem. Nada pontua de modo correto o sorriso singelo e franco que ela lhe dá um ano depois, quando lhe conta que seus ombros não mais ardem e que ela, enfim, brinca com a irmã mais nova sem medo. A vida escapa, cria e é criada no entre e para si, através dos afetos e amorosidades que ali são tecidos, cria alianças de luta pelo tempo que for preciso, objetivando permitir o que não se pode conter, ou seja, a passagem da vida. Em miúdos, a vida é da ordem da imanência, pura criação e invenção!

## ESCRITAS, HISTÓRIAS, CRUZAMENTOS E VIDAS: IMANÊNCIA

Nada no mundo supera a inventividade da vida. Em 2006, o filme *Stranger than fiction* (“Mais estranho que a ficção”) era lançado e logo se tornaria ponto de conversa nos meios acadêmicos. Em 17 de maio de 2017, no dia que os áudios entre Michel Temer e Joesley Batista vazam, o Twitter do *House of Cards* (série norte-americana de escândalos e tramas políticas) publica sem o menor pudor: “Tá difícil competir”. Em 2019, vemos um governante presidencial anunciar um conjunto de medidas para, pouco tempo depois, voltar atrás em sua decisão e nada fazer. Isso é justamente o que se pode esperar da vida e, por isso, da imanência: tudo e nada ao mesmo tempo. Não há modos de prever os movimentos da vida, eles são, por definição, incapturáveis, a não ser que exercitemos nossas habilidades sensíveis e afetivas.

As vidas criancieiras e os conhecimentos rebeldes e menores importam às pesquisas com os cotidianos! Não podemos deixar de dizer que as pesquisas com os cotidianos, para além de apostar nas microrrevoluções diárias e imperceptíveis para as nossas lentes de compreensão, também nos convocam a repensar os usos que os sujeitos comuns fazem com as políticas de Estado e os limites do reconhecimento.

Os processos criativos e insurgentes dos sujeitos praticantes do cotidiano, diante da barbárie da macropolítica, da necropolítica e da biopolítica, fazem funcionar reflexões, fora do roteiro das políticas de governo da população, que nos ajudam, junto a muitos outros, a dizer um sonoro não aos epistemicídios, extermínios e apagamentos das desigualdades produzidas na modernidade em sua obsessão pelo progresso. Valorar os sujeitos da vida cotidiana, praticantes de si com o outro, é, de certa forma, atentarmos para os desperdícios de possibilidades de existir que não podem ser capturadas no aligeiramento do tempo, que não nos permite parar para melhor nos ver.

Temos aprendido com as pesquisas e com os cotidianos que onde nada parece passar e acontecer, não nos faltam histórias que

podem nos contar outras versões sobre nós mesmos. O que nos falta para melhor nos compreendermos são: olhos que ouvem, ouvidos que veem, palavras que desdizem e línguas gaguejantes. Não podemos negligenciar que:

Durante os últimos três séculos, nos quais se definiu e organizou aquilo que foi chamado “sociedade moderna” aprendemos com todos os setores dominantes que o modo como se cria/tece conhecimento no cotidiano não tem importância ou está errado e, por isso mesmo, precisa ser superado. Aprendemos, assim, em um processo contínuo, a não notá-lo, embora com ele convivamos todo o dia, a todas as horas, ou a naturalizá-lo, sabendo que é assim mesmo. Com isso, não o fixamos, como fazemos nos processos da ciência, não sabemos como é e menos ainda sabemos como analisá-lo para compreendê-lo e às formas como subsistem ou como se modificam. [...] Além disso, é preciso lembrar que esses conhecimentos são criados por nós mesmos em nossas ações cotidianas, o que dificulta uma compreensão de seus processos, já que não contamos com a famosa separação entre sujeito e objeto, necessária ao desenvolvimento da ciência moderna, embora hoje esteja sendo contestada. Sendo assim, é preciso admitir que precisamos mergulhar, inteiramente, nessa outra lógica para apreendê-la, se é que podemos trata-la no singular e se é que podemos chamar de lógica, como fazemos tranquilamente com os processos do pensamento na ciência, acrescentando, é verdade, diversos adjetivos – formal, dialética, dialógica, etc. (ALVES, 2015, p. 185).

Não nos basta, diante de nossa aposta na vida criancieira presente nas pesquisas com os cotidianos, saber manipular o melhor tratado epistemológico, suas credíveis metodologias e dizer com precisão. Não se trata apenas de estar apoiado nesse e naquele autor e teoria, nesta e naquela narrativa, nesse e naquele discurso, se desenvolvemos pesquisas qualitativas e ou quantitativas. Nas pesquisas com os

cotidianos, os paradoxos e contraditórios podem nos ensinar a dizer, problematizar e pensar diferente o que suponhamos já saber. Nas pesquisas com os cotidianos, chuva e sol, doce e salgado, noite e dia, bruxa e fada não precisam fazer funcionar a permanência dos polos binários excludentes. As pesquisas com os cotidianos se abrem para a complexidade e o caos. Tudo isso é pouco diante do compromisso ético que estabelecemos com os sujeitos e as realidades que produzimos em pesquisa feitas em (des)aprendizagens. Sua produção é um ato de atenção e de cuidado com o outro e com os efeitos de realidade e de sujeito que fabricamos com nossas produções.

Temos aprendido, criando-nos em pesquisas que nos permitem (des)aprendizagens com nossas certezas e verdades, que é preciso estar apaixonado, tombado e exposto com o que nos mobiliza! Estar apaixonado pelo ato de pesquisar, pelo tempo-espaco do pesquisar e pelos sujeitos de nossas pesquisas parece ser a condição que nos faz desdobrar em perguntas que se perguntam. Só faz pesquisa com os cotidianos quem se permite criar, quem tem desejo por saber o que ainda não se sabe e paixão por uma vida que pode ou não ser a sua. Por isso, as crianças, enquanto podem, são potencialmente pesquisadoras nos/dos/com os cotidianos. Com elas, presenças raras em nós, aprendemos ao nos pesquisar e nos praticar sobre metodologias de pesquisas criancieiras. Com essas raras presenças em nós, basta com elas (con)vivermos, (re)memoramos, fabular, ficcionar e nos colocarmos em (des)aprendizagens de tudo aquilo que nos gruda como identidade e familiar. A este respeito, não podemos esquecer que foi em atos de (des)aprendizagens criancieiras e nos processos culturais de corpos encarnados em exercícios de perguntas sobre nós mesmos que as redes de conhecimentos e significados foram e são tramadas em operações de pesquisa. Não buscamos nas pesquisas com os cotidianos nomes inaugurais! Eles sempre fogem para outras paragens e descaminhos. Não foram as certezas que nos trouxeram até aqui, e, sim, as nossas dúvidas.

A ciência não brotou de um homem nem foi o produto da concepção imaculada de um método abstrato e universal, senão a criação

híbrida, plural e multifacetada, engendrada por uma comunidade na qual conviveram e se fertilizaram mutuamente religiosos e magos, artesãos e filósofos, engenheiros e comerciantes, matemáticos e experimentadores, aristotélicos e neoplatônicos, místicos e racionalistas, numa verdadeira orgia de pensamento- ação-percepção-criação (NAJMANOVICH, 2003).

Com Denise Nadjamanovich, acrescentamos que a ciência não brotou de um homem e uma mulher cisheterossexual. A ciência não brotou de um homem trans e de uma mulher trans/travesti. A ciência não brotou com um homem/mulher negro/negra, indígena, branco/branca. A ciência não brotou com o sol, com água, com o vegetal, com o animal. A ciência não brotou de um Deus, nem com a ausência de um Deus, nem com a sua multiplicidade. A ciência não brotou de uma igreja, nem de uma escola. As ciências brotaram e brotam todos os dias com as crianças, com homens e mulheres crianceiros. As ciências híbridas, no plural, brotaram com nossa humanidade e com o que dela fazemos e fizeram de nós. Somos todos pesquisadores.

Carlo Ginzburg (1989, p. 151) faz de todos nós, sem distinção, pesquisadores quando nos diz que:

Por milênios o homem foi caçador. Durante inúmeras perseguições, ele apendeu a reconstruir as formas e movimentos das presas invisíveis pelas pegadas na lama, ramos quebrados, bolotas de esterco, tufo de pelos, plumas emaranhadas, odores estagnados. Aprendeu a farejar, registrar, interpretar e classificar pistas infinitesimais como fios de barba. Aprendeu a fazer operações mentais complexas com rapidez fulminante, no interior de um denso bosque ou numa clareira cheia de ciladas.

Somos pesquisadores de nossas vidas, caçadores de nós mesmos. Na medida em que viver é movimentar-se, traçar estratégias, criar dispositivos, tecnologias, inventar caminhos e caminhadas, buscando na produção de condições para uma existência demasiadamente

encarnada, encontrarmo-nos com nós mesmos. Dessa forma, pesquisar, caçar, farejar e brincar são movimentos de viver a vida, produzir a si e o mundo, e não apenas representá-lo ou inquiri-lo sobre sua suposta verdade. Somos nós a verdade do mundo, sempre provisória sob nossa rebeldia crianceira criacionista.

## CRIANCERIAS REBELDES EM PESQUISAS COM OS COTIDIANOS

As perguntas crianceiras, complexidades desejanter, dobras e desdobras de percepções e sensações curiosas, disparam atenção rigorosa com o que acoisa, sussurra, faz cócegas e nos faz deslocar, atentos que ficamos com o que nos passa, cruza, entrecruza, desvia e acontece.

Ah, as crianças... essas raras presenças que andam entre nós, que não almejam a conformada identidade da infância e que nada buscam ensinar a ninguém, podem nos oferecer pistas criadoras e desafiadoras para pensarmos metodologias de pesquisa.

José Machado Pais (2003, p. 33), sociólogo da vida cotidiana, pensamento inquieto, força criança com quem estabelecemos conversas interessadas na composição desta escrita, nos informa que, etimologicamente, “método significa caminho e caminho se faz ao andar...”. Com Pais (2003), compreendemos que o(a) pesquisador(a), manipulando perguntas em exercícios (des)aprendentes, em atos crianceiros, na condição de caminhante, faz o método acontecer.

Os métodos de pesquisas, disparados pelas perguntas inconformadas com o já sabido e já dito, insatisfações com as histórias já contadas, abrem possibilidades para outros sentidos da vida.

Por isso, crianceiramente, fazendo perguntas no crescente da pergunta, uma pesquisa se faz acontecer pelo meio, puxando fios dispersos de redes de conhecimentos, atando nós aqui, para desatá-los logo à frente. Se tens pergunta, continue... Perguntas potentes, energia vital de um(a) pesquisador(a) apaixonado(a), são sempre um convite para o rastejar, engatinhar, andar de mãos dadas com quem se confia no ensaio dos primeiros passos, abrindo condições para ir.

Ir não significa ligar em linha reta um ponto ao outro.

Ir, criando-se, se faz entre tombos, retrocessos, desvios, des-caminhos e, quando preciso, paradas obrigatórias. Lá onde paramos e abrimos tempo para melhor nos pensar, podemos nos aperceber daquilo que nos passa, nos afeta e nos transforma.

Interessa-nos, comprometidos com a produção de outros mundos, afirmar, construir, desconstruir e também, no miudinho, ali, onde nada parece passar, fragilizar os cânones epistemológicos das racionalidades adultizantes que nos impedem de acessar outros modos de vida e outras racionalidades rasteiras.

Aprendemos, enquanto contamos num pique-esconde, que pesquisar requer encontrar a criança que se esconde atrás da gente, que se esconde atrás de uma planta a olhos visíveis. O olhar dessa pesquisa crianciera não é o que enxerga o óbvio – o corpo da criança que não consegue se esconder –, mas um olhar que se coloca a perguntar pelas percepções daquele olho que olha e não vê. Onde achamos estar tudo à mostra é que conseguimos encontrar nuances do imperceptível. Entre as folhas de uma samambaia, encontramos um olho castanho tão vivo que nos faz perguntar se é efeito do verdume que o cerca ou da vivacidade de sua brincadeira.

Experiências criancieras (des)aprendentes que dizem de outros mundos, dentro de nosso mundo, não nos faltam, o que nos falta é atenção e *tempo-espaço* para atenção.

Uma pesquisa crianciera e os modos criancieiros de fazer pergunta e caminhar podem muita coisa!

Com as pesquisas com os cotidianos e com as crianças em dissidências, insatisfeitos com o que dizem da vida que pulsa e transborda, onde nada parece passar, porque feito de rotina, mas não do sempre igual, temos aprendido a ouvir o barulho da relva crescer e nos esperar com os processos inventivos e formativos dos que por ali resistem e não esperam autorização para insurgir como presenças criancieras, que ao fazer perguntas à vida e ao mundo, pesquisam.

Nessas pesquisas acriançadas, o direito à diferença tem sido uma construção comum a favor de um mundo mais plural.

Com esses modos de fazer pesquisa, temos buscado afirmar os sujeitos praticantes da vida cotidiana diante das situações-limite em atos de conversação e narração. Por isso, mas não só, um modo de fazer pesquisa com os sujeitos dos/nos/com os cotidianos e o que nele se passa, onde nada parece passar, tem fomentado produções de conhecimento contra-hegemônicos-insurgentes, que contam e produzem outras histórias, outros corpos, gêneros e sexualidades.

Por gostarmos de brincar com os usos que podemos fazer das intenções metodológicas, temos convocados para algumas brincadeiras de pesquisa crianças que, brincando, profanam as formas comportadas de brincar e de pensar a brincadeira. Para pensar os sujeitos em pesquisa, temos feito redes brincantes que fazem reluzir presenças infames e dissidentes. Algumas crianças brincantes em pesquisas, as que nos ajudam a ver o que não conseguimos ver sozinhas, já não são conhecidas de tempos dentro do tempo! São rostos de crianças que nos contam, em sonhos e brincadeiras, sobre a surra que levaram por passarem a tarde brincando no telhado. “Levei umas boas chineladas!”, diz o menino rindo, mas é exatamente isto: ele conta rindo, como quem diz que a travessura da vida vale muito mais do que o exercício do controle. Estas crianças, as que gostamos de com elas brincar, não precisam de reconhecimentos e riem-se de certos usos do controle e do real. Em nossas brincadeiras de pesquisa, temos nos encontrado com crianças bem levadas, essas que possuem a arte de encantamento, do reaparecer e de fazer a brincadeira sempre parecer uma outra! São presenças que movimentam corpos e desejos.

Nossas companhias em pesquisas brincantes são crianças malditas que tiram sono e nos pregam sustos. “Professor, você acha que nove anos é muito cedo para beijar na boca?”, pergunta uma dessas crianças. “É que eu já beijei e vou fazer nove mês que vem... mas não sou obrigada a nada, e o menino era uma gracinha!”. Nesse momento, lembramos alguns brincantes que nos ajudam a prestar atenção em

detalhes das vidas que escapam as tentativas de trancafiamento nas escolas do pensamento bem organizado. Idade certa, políticas da idade correta, da idade ideal, políticas das pedagogias etárias, das psicologias do desenvolvimento. Entre elas, a imanência parece passar longe!

Temos brincado, a partir das redes de conhecimentos e afetos com os quais nos constituímos em brincantes, com algumas apostas epistemológicas, que nos indicam intenções metodológicas. Apostas que fazem críticas a certo modo hegemônico que busca organizar a vida a partir de mitos fundacionais e de histórias que já se fizeram conhecidas. Em nossas redes brincantes com a pesquisa, cabem crianças de muitos jeitos e trejeitos. Lembramos algumas crianças que, por serem nervosas e inquietas, não nos deixam delas esquecer. Quando essas crianças, nossas crianças, nós crianças, entram na brincadeira de pesquisa, nunca sabemos ao certo do que iremos brincar! A brincadeira se faz acontecer experimentando o que temos de precioso em nossa caixa de brinquedo. Brincamos não o tanto que gostaríamos com algumas crianças. Mas essas crianças sempre estão dispostas a embarcar numa nova aventura. Não se cansam e não se conformam com as nossas monotonias. A brincadeira não se fecha pelo simples fato de alguém falar que não se tem chuva com sol. Nossas brincadeiras se fazem de e... e... e. E o que essas crianças com seus pensamentos possuem em comum: uma insatisfação como as formas comportadas de ver, sentir, dizer e escrever o mundo.

No limite, porque nem toda criança com quem brincamos precisa de um nome, não podemos deixar de mencionar a importância e a alegria que no causa, em nossas *brincadeiras-pesquisas*, a chegada nervosa e sempre nova de Michel de Certeau, Carlos Ginzburg, José Machado Pais, Nilda Alves, Regina Leite Garcia, Ines Barbosa de Oliveira, Carlos Eduardo Ferrazo, Silvio Gallo, Jorge Larrosa, Carlos Skliar, Denise Nadmanovich, Michel Foucault, Judith Butler e Paul Beatriz Preciado.

Brincando com estas crianças e com as que não conhecemos, porque não se faz necessário, já que temos aprendido, em atos de

pesquisar, a desejar a pesquisa como ação e acontecimento. Com as muitas crianças com quem brincamos, palavras não são nunca uma coisa só. As palavras com as pesquisas criancieiras deslocam-nos e se deslocam. Essas crianças, bocarra do mundo, em nossos modos de pesquisar, convocam-nos a vivermos o rigor de nossas pesquisas, sem nos esquecer de uma atenção com nossas apostas éticas e políticas. Em pesquisa, seguimos o que nos ensinam estas crianças. E, em cada presença criancieira, restos do humano, sobrepostos nos pergaminhos de nossas histórias e aprendizagem com o outro, convocam-nos a movimentos e curiosidades.

Nesses pergaminhos, podemos, com o cuidado e a delicadeza do toque, decifrando línguas menores, ler como exercício metodológico e de coragem muitos convites. Decifrando e também intuindo, encontramos rastros de crianças que dizem;

**Aventure-se**, pois ser o mesmo é muito chato.

**Abra**, todos os buracos que foram interditados – olhos, nariz, boca, ouvidos e... e... e...

**Apaixone-se** todos os dias pelo brinquedo e pela brincadeira.

**Brinque**, de tudo e com tudo. Numa brincadeira, nada é proibido.

**Comece**, nunca pelo início, mas puxando fios de uma rede infame de conhecimentos mundanos.

**Desconfie** das histórias e narrativas que fazem boi dormir! Nelas as bruxas e as crianças levadas quase sempre morrem ou são trancafiadas.

**Escreva** com a vida e com os sentidos de uma vida.

**Fale** línguas perguntantes! Pergunte de tudo e sobre tudo! Pergunte de novo, de novo e, e, e...

**Gargalhe**, principalmente dos discursos sérios.

**Humanize-se** com a diferença que se recusa a mesmidade.

**Junte** tudo que lhe faça sentido e guarde para outra brincadeira o que naquele momento não produz sentido.

**Leia** pelos meios e nas fronteiras. Não se esqueça de que, na origem, o ovo zomba da galinha.

**Ouçã** tudo, ouçã de novo, atente-se para os ruídos, para o barulho da relva crescendo, do vizinho que chega de surpresa e da chuva quem vem ao longe.

**Perambule** para fora e para além das rotas das políticas de captura da infância. Por esses caminhos nos tornamos presas fáceis.

**Rasteje** como seres rastejantes e não permita se esquecer do movimento frenético de bichos e bichas entre moitas e desertos do conhecimento. Rastejando, corpo no chão, como bichas e bichos, vai...

**Solte** as mãos dos adultos com verdades cristalizadas pelo tempo da adultez e suas arrogâncias com os discursos de verdades.

e... e... e...

Temos aprendido com essas crianças conhecidas por alguns de nós, em suas diferentes alianças teóricas, a fazer uso de metodologias de pesquisa como se faz uso de uma ferramenta e ou de um brinquedo. Podemos, sim, brincar com autores e autoras e, para além disso, com os seus brinquedos. Um alicate, uma chave de fenda, uma faca, uma gilete, um pedaço de corpo de boneca etc. podem, mediante necessidade do praticante em seu exercício de pesquisa, serem convocados a usos que não estavam previstos e que não se pode prever. É a criança que rouba o gravador do pesquisador para fazer música, é o moleque que fala, descarado, que só vai conversar se rolar bala, doce, paçoca.

Pesquisa é produção *na* materialidade da vida.

Ou seja, as teorias, com suas metodologias, precisam estar à nossa disposição, como as ferramentas e os brinquedos, para usos, montagens e desmontagens. Em nossas experimentações em pesquisa, temos procurado ficar atentos para o fato de não deixar o brinquedo definir a brincadeira, e, sim, que a brincadeira faça o uso possível do brinquedo. Como atenção, como brincadeira que faz uso do corpo de boneca para construir uma outra boneca ou outras coisas que a imaginação lhe permitir, temos tentado não deixar que o método anteceda a pesquisa.

O método é criado *na* pesquisa.

Daí, portanto, a necessidade de falar de tantos métodos, de tantos (contra)métodos. Não são segredos ou cartilhas partilhados entre colegas como uma cola que rola entre uma prova, antes, soa mais como a brincadeira de telefone sem fio, porque, a cada vez que as regras metodológicas são levantadas, elas são modificadas para atender às especificidades da pesquisa.

Vivendo, pesquisando e criando métodos, tudo junto e misturado num exercício de enação, como diríamos com Francisco Varela (1993), conhecendo pela ação que provocamos no mundo, criando-o e modificando-o.

A pesquisa criancieira não soluciona problemas, ela os cria a todo tempo e sempre responde problemas com mais problemas, é pela “bagunça” que se criam os métodos com a pesquisa, na medida em que as crianças pesquisadoras coemergem com o mundo. É na bagunça que uma criança pesquisadora se encontra.

## A BRINCADEIRA COM A PESQUISA NÃO TERMINA: RECOMEÇA

Nessas andanças em que nos colocamos e também somos convocados pela interpelação do presente e de um mundo que nos faz desassossegado diante da barbárie das forças de Herodes e da precarização da vida, somente pensando a pesquisa e suas metodologias como brinquedo e brincadeira é que podemos nos alegrar e esperar.

As pesquisas e as brincadeiras de pesquisa com os cotidianos e com os cotidianistas têm nos servido de palco e arena de luta. Muitas possibilidades de brincadeiras se abrem nas pesquisas com os cotidianos, mas, para os brincantes que escrevem este texto, gênero e sexualidade têm funcionado como caminho de passagem para pensar e problematizar as múltiplas crianças que somos, as que nunca seremos, as reais e nada reais.

Nas pesquisas com os cotidianos podemos inventar, ficcionar, fabular, rememorar e, pelo meio, começar de novo. As brincadeiras

das pesquisas ficam melhores com a chegada de mais um. Nas pesquisas criancieiras com os cotidianos, a mesmidade é muito chata. Nesse exercício aprendente com a potência criança, dos que se colocam em pesquisa com os cotidianos, temos feito usos de pensamentos criancieiros e de apostas políticas a favor de uma vida que transborda a fixidez das singularidades localizadas e pessoalizadas.

Muitas crianças se veem contempladas como sujeitos em nossas pesquisas. Afinal, somos nós pesquisas.

As crianças pesquisadoras se ocupam de experimentações com os brinquedos de suas caixas de ferramentas pelo tempo que, com elas, os brinquedos e as brincadeiras produzirem sentidos. As crianças, estas que escrevem este artigo, não tem o habito de jogar brinquedos fora. Seus brinquedos viram outras coisas, lembranças, memórias, um traço, um risco, ganham usos novos. As ferramentas como brinquedos voltam sempre que a brincadeira as chamar, pela necessidade e porque sentem saudades. Temos sentido saudades de brincar com Paulo Freire. Alguns brinquedos nunca ficaram velhos. Somos nós que envelhecemos e esquecemos algumas crianças, alguns brinquedos e brincadeiras. Crianças, brinquedos e brincadeiras se guardam, ainda que seja no baú da memória, não como representação apenas, mas como experiência concreta vivida e marcada no corpo que envelhece apesar de cheio de crianças, brinquedos e brincadeiras.

Em atos experimentativos, desses que não seguem roteiros nem os tradicionais manuais de instrução, com medo de incorrer em erros, desvios, derivas e perder o caráter de científico com os métodos quantitativos que nos oferecem margens seguras matematizadas, as práticas criancieiras em pesquisa, as que não abrem mão de brincar, da brincadeira, da alegria e da felicidade, acontecem à medida que o que se guarda não se conserva.

As caixas de ferramentas guardam em si sentidos e tesouros de vidas. E é por isso, que, transbordando como crianças, recorreremos a um fragmento de Fernando Pessoa (1980, p. 238) no poema: “Passeagem das horas”. Ele diz:

Trago dentro de meu coração,  
Como num cofre que se não pode fechar de cheio,  
Todos os lugares onde estive,  
Todos os portos a que cheguei,  
Todas as paisagens que vi através de janelas ou vigias,  
Ou de tombadilhos, sonhando,  
E tudo isso, que é tanto, é pouco para o que quero.

As experimentações criancieiras, apelos criantes de uma vida que se faz em pesquisa, têm funcionado em nossas inserções no mundo, com a educação e os processos formativos, aos modos do conhecido caleidoscópios [brinquedo de criança], que, num simples movimento, balançar, remexer e ver de novo, faz alterar em movimentos o campo de visão e de compreensão do já visto, sabido, feito e dito.

Colocamo-nos nesse movimento brincante de usos caleidoscópicos de palavras que pulsam para pensar questões metodológicas, embolando-nos em fios de histórias singulares e de experiências plurais com o corpo, o gênero e a sexualidade. O movimento de embolar, de mexer e remexer se faz acontecer por compreendermos nossos limites e por sabermos que não temos pretensão em desembolar, muito menos decifrar e devorar a complexidade dos pergaminhos, que ao experimentarem outros modos de pensamentos, foram nos deixando pistas, rastros e pegadas a favor de um mundo mais justo e igualitário. Dizemos isso, uma vez que compactuamos com Peter Brook (1995, p. 15), quando ele nos diz:

Nunca acreditei em verdades únicas. Nem nas minhas, nem nas dos outros. Acredito que todas as escolas, todas as teorias podem ser úteis em algum lugar, num determinado tempo. Mas descobri que é impossível viver sem uma apaixonada e absoluta identificação com um ponto de vista. No entanto, à medida que o tempo passa, e nós mudamos, e o mundo se modifica, os alvos variam e o ponto de vista se desloca. Num retrospecto de muitos anos de

ensaios publicados e ideias proferidas em vários lugares, em tantas ocasiões diferentes, uma coisa me impressiona por sua consistência. Para que um ponto de vista seja útil, temos que assumi-lo totalmente e defendê-lo até a morte. Mas, ao mesmo tempo, uma voz sussurra: “Não leve muito a sério. Mantenha-o firmemente, abandone-o sem constrangimento”.

Estas histórias complexas, tecidas por forças corajosas que nos antecederam, fazendo problema e crítica aos discursos de verdade, é o que nos convoca, na condição de chegantes a este mundo, ao direito de sonhar e esperar, na condição de mais um a reflexões e inflexões criancieiras que tangenciam corpo, gênero e sexualidade como exercício político. Com nossos corpos marcados, com os dispositivos da sexualidade, de raça, classe, geração, território, como crianças, estamos sendo interpelados ao exercício aprendente do fazer pesquisa, com os apelos de uma vida que transborda e deixa fios soltos para novos investimentos e composições. Gênero, sexualidade e intenções de pesquisas frágeis como a vida nos fazem aliançar parcerias com aqueles e aquelas que não desistiram e não desistem, no presente, em garantir o direito de nascimento, aparecimento e florescimento!

Falamos em nossas pesquisas de nascimentos, aparecimentos e florescimentos. Por isso, a potência criança, força do novo, da artistagem do acontecimento de uma vida que se faz no meio, que produz pane na maquinaria da infância e pânico no poder pastoral, tanto nos interessa.

Se acreditamos que somos feitos de histórias, não podemos deixar de aqui mencionar que as crianças, como novidade em pesquisa, atrevidas que são em atos de aparecer, nos fazem companhia desde muito. São com as crianças em dissidências que nos aprumamos na magia e alegria da pesquisa, dispostos que estamos com elas a aprender e brincar.

É na dissidência com a sexualidade que certa atenção se faz acontecer entre nós, desafiando o conforto do pensamento e das

metodologias de laboratórios, que se arrogam o direito de dizer, prescrever e também decidir o quanto vale uma vida. É só onde as infâncias não são tão certinhas que histórias reais se efetivam, roubam cena, fazem caras. História das infâncias bem educadinhas são apenas gráficos, fluxos. As infâncias atrevidas e ariscas são páginas inteiras, ou, no mínimo, aquela nota de rodapé escandalosa. Essas crianças, malditas crianças, as que dizem não e fazem problemas das formas comportadas para o dispositivo da infância e da sexualidade, têm sido, a partir de uma vida, as nossas, a convocação para as pesquisas que temos desenvolvido com os cotidianos e com as crianças cotidianas.

Em nossos exercícios brincantes de fazer pesquisas, temos buscado garantir com muitas outras crianças o direito de aparecer, crescer e florescer. Nossas brincadeiras de pesquisa são feitas no estranhamento com o presente, que insiste em expandir a maximização da precariedade de vidas que em alguns planos políticos não são dignas de serem vividas e muitos menos qualificadas como vidas. São estas vidas, as nossas, a sua e de muitos outros que têm nos interpellado a fazer caminhos investigativos crianceiros, na justa medida em que nos colocamos a pensar sobre as proposições políticas do ato de pesquisar “com”.

## REFERÊNCIAS

ALVES, N. Interrogando uma ideia a partir de diálogos com Coutinho. *In*: GARCIA, A.; OLIVEIRA, I. B. (org.). **Nilda Alves**: praticante pensante de cotidianos. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015. p. 181-192.

BROOK, P. **O ponto de mudança**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995.

CASTRO, G. A. Dez monografias incomuns bancadas com dinheiro público. **Gazeta do Povo**, [s.l.], 13 jun. 2017. Disponível em: <https://>

[www.gazetadopovo.com.br/educacao/dez-monografias-incomuns-bancadas-com-dinheiro-publico-a8q52qvze7py9r8qavfieakyl/](http://www.gazetadopovo.com.br/educacao/dez-monografias-incomuns-bancadas-com-dinheiro-publico-a8q52qvze7py9r8qavfieakyl/). Acesso em: 16 jun. 2019.

FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975- 1976). Tradução de Maria Ermantina Galvão. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

GARCIA, R. L. A difícil arte/ciência de pesquisar com o cotidiano. *In*: GARCIA, R. L. (org.). **Método; Métodos; contramétodo**. São Paulo: Cortez, 2003. p. 193-208.

GINZBURG, C. **Mitos, emblemas sinais**: morfologia e história. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

NAJMANOVICK, D. O feitiço do método. *In*: GARCIA, R. L. (org.). **Método; Métodos; contramétodo**. São Paulo: Cortez, 2003. p. 25-62.

PAIS, J. M. **Vida cotidiana**: enigmas e revelações. São Paulo: Cortez Editora, 2003.

PESSOA, F. **O Eu profundo e os outros Eus**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

ROSA, J. G. **Grande sertão**: veredas. 19. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

SOB AMEAÇA de cortes no governo Bolsonaro, cursos de ciências sociais e humanas concentram diversidade racial. **G1**, [s. l.], 9 jun. 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/educacao/noticia/2019/05/09/sob-ameaca-de-cortes-no-governo-bolsonaro-cursos-de-ciencias-sociais-e-humanas-concentram-diversidade-racial.ghtml>. Acesso em: 16 jun. 2019.

VARELA, F. **Conhecer**: as ciências cognitivas, tendências e perspectivas. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

VARELA, F. O reencantamento do concreto. **Cadernos de Subjetividade**, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 71-86, 1993.

# *Experiências instituintes na educação pública? Alguns porquês dessa busca<sup>104</sup>*

*Célia Linhares<sup>105</sup>*

Se a sociologia do sistema de ensino e do mundo intelectual me parece primordial é porque contribui também para conhecermos o sujeito do conhecimento, introduzindo, mais do que qualquer análise reflexiva, as categorias do pensamento impensadas, que delimitam o pensável e predeterminam o pensado: basta pensar

---

104 Este texto foi publicado na **Revista Educação de Educação Pública**, Cuiabá, v. 16, n. 31, p. 139-160, 2007.

105 Professora titular de Política Educacional da Universidade Federal Fluminense. Coordenadora do Programa de Pesquisa, Aprendizagem-Ensino e Extensão em Formação dos Profissionais da Educação (ALEPH). Coordenadora da área de Educação da FAPERJ. Pesquisadora do CNPq. Autora de livros e artigos.

o universo de pressupostos, de censura e de lacunas que toda educação bem sucedida leva a aceitar e a ignorar [...] (BOURDIEU, 1988, p. 7).

## O SONHO ACABOU? INÉRCIAS E ESPERANÇAS DO PENSAMENTO IMPENSADO

A epígrafe de Bourdieu (1988), com que abrimos este texto, está inscrita na aula inaugural por ele proferida no *College de France*, falando-nos de *categorias do pensamento impensados, que delimitam o pensado*, ressaltando, com muita propriedade, que nenhuma escola e nenhuma educação escapam de processos de seleção de métodos e mensagens que abrem e fecham possibilidades de aprender e de ensinar, relegadas a infinitos *a priori* e *a posteriori*, entranhados de naturalizações, mas que repercutem no que fazemos, pensamos e podemos.

Há, portanto, nas *Lições da Aula* (BOURDIEU, 1988), um foco permanente nos entrelaces que circunscrevem os âmbitos e as modalidades da educação e que, sem cessar, urgem por serem arrancados de uma imperceptibilidade, de um tipo de emudecimento, que as fazem quase indizíveis e quase imemoráveis, por força de decretos mudos, configurados permanente e coletivamente. Dessas configurações emanam valores, posições sociais, justificações de privilégios, mas também inconformismos com o *status quo*, rebeldias e movimentos instituintes.

Assim, nutrimos hipóteses de que cada vez mais se expande a noção do quanto os processos e as instituições educacionais e escolares ora nos empoderam, como educadores e aprendizes, como professores e estudantes, para conhecer, para falar, para intervir na vida, ora nos emudecem, nos apascentam, fazendo-nos negligentes conosco e com a história, desapropriando-nos de nossas experiências, de nossas capacidades de sonhar e de nos comunicar. Tudo isso com consequências no fluxo de ultrapassagens das várias direções com que o pensar, como ação múltipla, alarga o pensável e, por conseguinte, o próprio mundo, de modos inesperados.

Portanto, o que torna essas formas de pensar tão pouco pensadas é que elas nos constituem, e, portanto, seu enfrentamento não é nada exclusivamente externo, objetivo, frio. Pelo contrário, qualquer estremeamento ou abalo nos lastros com que nos construímos repercute em nossos vínculos de pertencimentos, mediante os quais nos interconectamos reciprocamente com os outros seres humanos e com suas instituições, com os ambientes em que vivemos e com todos os seus componentes.

Todas essas interdependências, que vão nos tecendo coletivamente, em grande parte jazem em terrenos ignotos, onde nos espreitam variados terrores, que a qualquer hora podem explodir. Essa possibilidade de explosão iminente alimenta tanto medos e inércias quanto enfrentamentos, desafios e enigmas.

Estamos, assim, sempre atraídos e receosos na conquista desses *a priori* e *a posteriori*, com que possamos dilatar o campo dos conhecimentos, potencializando nossas intervenções na educação, na escola. Afinal, queremos girar rodas, nas quais estamos nós próprios também girando. Por isso mesmo, Bourdieu (1988, p. 6) alerta que “fazemos ciência [...] tanto em função de nossa própria formação quanto contra ela. E só a História pode nos desvencilhar da História”.

Apesar de nossas pesquisas e ações, muitas vezes, expressarem declarações éticas e compromissos assumidos em favor da escola pública, até que ponto elas nos fazem perceber contradições e ambivalências em relações que sustentam essas instituições como as que mantemos entre o Estado e a sociedade brasileira? Como somos constituídos por todos estes feixes relacionais? Não basta fazer citações, repetir siglas e clichês. Importa que sejamos capazes de, com nossas pesquisas, “tocar também em nós” e nas diferentes maneiras com que estamos implicados na vida política e educacional.

Por exemplo, é fácil repetir *slogans* a favor da educação pública, como, cotidianamente, realizamos sua publicização? Como respeitamos as experiências dos professores, apoiando-os em suas construções democráticas dos saberes escolares? Como os estimulamos em

suas organizações e em suas criações e recriações dos processos de aprender e de ensinar? Por que mantemos distâncias com as crianças que somos e as crianças com quem aprendemos do mundo vindouro que nelas são prenunciadas? Para que aprendemos e ensinamos?

As perguntas parecem ir se tornando incômodas à medida que se vendem e se alastram convicções de que as utopias se tornaram obsoletas e, com elas, a prática de perspectivar o futuro com alguma esperança. Em vez delas, ganham espaços as práticas de acomodação e a sedução de confortos e sucessos propiciados pela adesão aos caminhos e modelos pré-fabricados, tudo isto implicando aumento dos obstáculos para reconhecer as experiências instituintes que acabam dissolvendo-as em suas insurgências.

#### A ESCOLA PÚBLICA E A DEMOCRACIA SE EXPANDEM. A QUE PREÇO?

A escola pública, que já brilhou como um signo de uma instituição exemplar quando os que a constituíram eram componentes das classes dirigentes, hoje tem suas condições de trabalho deterioradas com professores e estudantes, em sua maioria, pobres ou empobrecidos.

Uma velha tradição conformista nos faz ver e crer que o que se destina aos pobres convive com a precariedade e a provisoriidade permanentes; que o governo, e o próprio Estado brasileiro que o engloba, explora o jogo do terror e do favor, não só resvalando – como uma assiduidade espantosa para os arbítrios ditatoriais –, mas espalhando favores segundo as oscilações de seus interesses eleitorais e suas barganhas calculadas.

Assim, a expansão da escola pública realizada na época do autoritarismo militar foi estrategicamente marcada por um desmonte e segmentação das instituições públicas escolares, atingindo estudantes e profissionais da educação, com a instalação do terceiro turno e de uma série de dispositivos, com caráter regulatório e legal, endereçados

aos professores, impondo reformas desde a formação docente até a proibição de grêmios estudantis.

Passadas mais de quatro décadas do golpe militar, a escola pública brasileira tem tentado recuperar o prestígio e a autoridade pedagógica que lhes foi subtraída. Para os que testemunharam o século XX no Brasil, não há como esquecer os esforços de toda a nação e, principalmente, dos educadores que se empenharam em colher assinaturas para garantir que a Constituição Cidadã (1988) inscrevesse a exigência de concurso como acesso obrigatório em qualquer cargo público.

Esse recurso visava proteger o Estado, legitimando o seu funcionalismo e livrando-o dos conchavos e compadrios que, num exercício de manutenção de elitismos, corrompiam seus vínculos empregatícios e alvejavam fortemente a escola. No entanto, a legalização do concurso e sua obrigatoriedade não foram respeitadas.

As exigências de concursos públicos, com frequência, postergados ao máximo, mantiveram espaços vazios que ora foram preenchidos por negociações, com pessoal temporário, para postos de confiança do poder oficial, com remunerações bem acima do padrão, ora, pelo contrário, como no caso dos professores, foram substituídos por bolsistas e monitores, com uma remuneração aviltante, sem direitos trabalhistas e, ainda, sem uma formação minimamente compatível com suas responsabilidades. Mas, num caso ou no outro, o Estado se enfraquecia sem contar com um quadro estável de profissionais que conjugassem em sua carreira experiência e formação.

Além disso, importa assinalar que a saída de professores, através de diferentes modalidades de aposentadoria, inclusive com indução de benefícios financeiros, e a substituição deles por bolsistas ou monitores, com precarização de vínculos e competências, foram também uma rápida maneira de fazer com que as estatísticas de formação de professores elevassem os indicadores de titulação no que se refere aos quadros docentes. A rigor, esses substitutos sem vínculos empregatícios permanentes com os sistemas públicos de ensino eram desconsiderados, acarretando uma melhora artificial nesses quadros.

Mas, bem sabemos, os problemas não param aí. Um dos itens pouco investigados quando as pesquisas incidem na caracterização de professores é o número de horas para o qual esses profissionais foram concursados. Então encontramos antagonismos irreconciliáveis, como secretarias municipais em que os professores têm contratos de 12 horas, expondo-os a enfrentar a necessidade de ampliar seus mínguaos salários com outros vínculos empregatícios, que o vão obrigá-los a atender as múltiplas jornadas e em diferentes instituições.

No caso do horário integral – que volta ao debate e à prática escolar atualmente, também com uma justificativa, mas encoberta, de manter *as crianças e os jovens perigosos* na escola –, os estudantes convivem com professores com tempo reduzido e, em alguns casos, com *uma dobra de trabalho*. Como as lacunas continuam e os estudantes requerem algum tipo de acompanhamento, entram em vigência bolsistas de diferentes programas, mas todos com formação de poucas horas para desempenharem funções de extrema complexidade, muito acima do que seria sensato esperar de suas próprias trajetórias educacionais, também cheias de distorções, lacunas e negações.

Se, ainda, considerarmos o ambiente escolar, em que desde o edifício precisa ser pensado como um elemento de estímulo de relações aprendentes, as disparidades, com muitas ordens de desqualificações, constituem um quadro impressionante: escolas sem janelas, com sanitários obsoletos e expostos a problemas permanentes, distribuição precária e, às vezes, inexistente de água e luz, alimentação faltosa e desaconselhável, segundo as recomendações compatíveis com normas de uma nutrição saudável.

Tudo isto inviabiliza o funcionamento de computadores e de vídeos, os quais, quando existentes, não encontram condições de funcionalidade dentro dos ambientes escolares. Além das pobrezaas e misérias dos entornos que, mais das vezes, se fazem lócus de grupos de delinquência, “aconselhando” o engradamento desses laboratórios de informática, há ainda a urgência de orientação e formação para múltiplos usos dessas tecnologias, implicando questões que transcendem

as técnicas. Sem essas aprendizagens éticas para os usos tecnológicos, os acessos às tecnologias terminam resvalando na confirmação de práticas nocivas, correntes na sociedade.

Também um especial destaque precisa ser dado para os circuitos da leiturização em nossas escolas. Paulo Freire, apesar das inúmeras citações que dele se fazem, continua pouco escutado na maioria das instituições de ensino. Por isso mesmo a oralidade dos estudantes e de seus professores, como um veículo de criação do mundo, ainda tem sido pouco explorada e aproveitada.

É impressionante como a maioria das escolas públicas funciona com poucos livros, sobretudo, livros que escapem das *grades curriculares* e que primem pelo fascínio e ludicidade com que poderão ser folheados e lidos. Os materiais escolares que estimulam as aprendizagens também são restritos.

Enfim, para não alongar esta panorâmica, ainda caberia trazer um rápido *flash* da dimensão estética das nossas escolas. As cores, ou a falta delas, se articulam com um mobiliário deteriorado, com um edifício em condições inóspitas que ensinam a difícil lição de que os que ali circulam estão desfilados de um estado promissor. Enfim, se os traços são cinzas, para um número expressivo das escolas públicas brasileiras, não podemos negar que políticas de produção e distribuição de livros didáticos têm sido desenvolvidas. Mesmo assim, o deserto está tão arraigado e as areias de banalização da vida se fazem tão movediças que os oásis ficam difíceis de serem identificados, mas não podemos negligenciar no empenho de cartografá-los.

Não temos dúvidas de que qualquer avaliação dos sistemas públicos de educação no Brasil mostrará as extremas dificuldades existentes em nossa educação pública e em nossas escolas. Mesmo assim, preocupa-nos como a problemática encontrada vem sendo encaixada em desfiladeiros reformistas e autoritários que só logram o agravamento das questões de aprendizagem e de cidadania que todos os sistemas escolares se propõem a desenvolver. A busca em percebermos, como pesquisadores e professores, o que a própria escola vem

instituindo como encaminhamento para uma outra cultura escolar é o que constitui a centralidade de nossas pesquisas.

Estamos convencidas de que a complexidade contemporânea, com todas as mutações que se inter-relacionam com os processos de desinstitucionalização (DUBET, 1998), que não atingem só as escolas, mas todas as outras formas institucionalizadas, como o casamento, a família, a igreja e o trabalho, tem, como reversos outros arranjos, os quais vão renunciando outras formas de instituição, forjadas com marcas de embates e provisoriedades constantes, mas onde também não estão ausentes os desejos e projetos de uma ética vivenciada com prazer e com formas enigmáticas.

Pesquisar estas configurações de escolas insurgentes, que mostram uma prevalência ética em suas relações, tem nos mostrado a importância dos pensamentos impensados que tanto contribuem para os desalentos como fomentam posições aguerridas, potentes, que têm uma longa fermentação histórica, reaparecendo em várias e inesperadas frentes, que urgem por interligações com intensidade no acompanhamento de movimentos instituintes nas escolas e em seus entrelaces com a formação docente.

Bem sabemos que além de toda a história de expansão e aniquilamento da escola, que teve como agenciadores, não só as políticas educacionais comandadas pela ditadura, mas também por governos democráticos em que não foram desprezíveis as cumplicidades com os neoconservadorismos e os neoliberalismos, mas que também, foram alicerçadas por tradições conformistas, entranhadas na sociedade brasileira e reforçadas por acontecimentos de magnitude mundial, manifestos numa economia globalizada e nas evidências das misérias do socialismo nominal.

Afinal bem sabemos que encerramos um século de muitas violências e ambiguidades que se inscreveram e atingiram o coração das escolas públicas em todo o mundo, marcando de forma indelével a instituição escolar brasileira.

Fazendo um balanço de século XX, Hobsbawm recolheu, num tipo de 2º prefácio do livro *Era dos Extremos* (1995), posições de pensadores, políticos e artistas, alguns dos quais aqui transcrevemos:

Nós, sobreviventes, somos uma minoria não só minúscula, como também anômala. Somos aqueles que por prevaricação, habilidade ou sorte, jamais tocaram o fundo. Os que tocaram e viram a face das Górgonas, não voltaram, ou voltaram sem palavras (PRIMO LEVI – escritor italiano).

Apesar de tudo, neste século houve revoluções para melhor [...] o surgimento do Quarto Estado e a emergência da mulher após séculos de repressão (RITA MONTALCINI – Prêmio Nobel, Itália).

Se eu tivesse de resumir o século XX, diria que despertou as maiores esperanças já conhecidas pela humanidade e destruiu todas as ilusões e ideais (YEHUDI MENIHIN – músico, Grã Bretanha).

Todos nós sentimos o quanto esses abalos e decretos de mortes sobre as utopias ressoaram e ressoam em nossa sociedade e em nossas escolas. Mesmo assim, importa “dar nomes aos bois”, perguntando: de que forma essas ausências de esperanças, como sentimentos de desânimos, de inércias e depressões, nos habitam, atrofiando como “pensamentos impensados” nossos horizontes políticos, educacionais e existenciais?

Mas os problemas são muitos e merecem que os escutemos sob formas de questões, que ora encaminhamos. Como uma instituição que cobra tantos esforços sucessivos e duradouros por anos a fio, como a escola, poderá ser mantida num tempo vertiginoso e veloz impregnado de imagens de celebridades, de espetáculos e de sucesso?

Finalmente, sem termos a veleidade de concluirmos nossas indagações, vale perguntar: como a fisionomia moderna e republicana da escola, que teve sua gênese como instituição, protegida e inspirada num discurso universalista, irá se subordinar às normas do mercado?

Se, por vários lados, o Estado republicano vem sofrendo golpes de alta virulência que, ao estremecerem suas instituições políticas, entre as quais nossa escola pública, reforçam um quadro de desigualdades, importa ressaltar que em conexão com as forças sociais, a escola pública tem resistido a se tornar lugar de reprodução e continuísmos.

É impressionante visitar escolas e sistemas escolares que, a despeito, de tantas dificuldades, abrigam sonhos e desenvolvem projetos, fazem relampejar relações instituintes de formas de aprender e ensinar, com curiosidade e empatia em relação à vida e com um sentimento de solidariedade aberto às incluídas.

Felizmente, os sonhos não acabaram, e a despeito de tantas tendências para aprofundar as desigualdades, impondo-as de mãos dadas com as homogeneizações, com as padronizações e as subserviências ao capital, vivemos também um tempo de intensas pluralizações que reabrem algumas esperanças, que poderão se ampliar à medida que reconhecemos os processos que vão potencializando os fluxos de criação de outras formas de convivência civilizatória, na qual haja um lugar de relevo para a vida e para um permanente exercício dialógico.

## O HOMEM, LOBO E DEUS DO PRÓPRIO HOMEM

Não é uma simples coincidência que entre as teorias políticas da modernidade, de repercussão duradoura, está a de Hobbes, quando ele argumenta e persuade os seus pares da necessidade de criação do Estado num momento histórico (séc. XVII) em que as forças capitalistas avançavam na Europa, cobrando sacrifícios crescentes dos trabalhadores, (homens, mulheres e crianças), exibindo a ambivalência humana que faz do homem não só o lobo do próprio homem, mas também o seu deus mais eminente e próximo.

Não é sem razão que a afirmativa de Hobbes ganha popularidade só no que anuncia os perigos do homem como devorador do próprio homem, urgindo por um estado capaz de controlar esses impulsos fratricidas. Isto bem mostra que outras forças foram e são

historicamente desconsideradas, tornadas invisíveis e pouco operantes, algumas vezes, por meios suaves, outras, por meios cruéis, mas sistematicamente interdidas, a tal ponto que nos cerceiam, mas também nos instigam a penetrar em territórios onde as palavras ainda não entraram. Essa ambiguidade nos deixa sempre expostos às vicissitudes e às surpresas da história.

Diante dos vozerios com que, desde Cassandra, são anunciadas as desgraças para facilitar suas realizações, é mais fácil submergirmos a um tipo de acomodação do que enfrentar temores e ameaças. Quase imperceptivelmente, vamos retirando de nossos horizontes possibilidades de ação e, simultaneamente, nutrindo tanto os esquecimentos políticos de ações potentes e transformadoras quanto as tramas de um pensamento único e linear.

As consequências de tudo isso inibem as combinatórias dos diferentes níveis da realidade e reforçam as dificuldades de criações educacionais, sociais, enfim, históricas, impregnando o discurso hegemônico com um formato denunciante, tornando-o, ao invés de crítico, uma conjugação raivosa e atravancada de clichês que o aprisiona como um refém do que proclama denunciar.

Mas difícil é captar os indícios de vida, de um outro mundo, de uma outra educação, que emergindo em configurações elaboradas coletiva e politicamente, nas interdependências da história, e que, com frequência, são relegadas às margens, com baixo reconhecimento social, por escaparem do padrão dos grandes e decisivos acontecimentos, por ameaçarem as ordens já fixadas e estabelecidas no decurso de tanto tempo, por afrontarem modelos de comportamentos, tidos como eficientes.

Entre esses velhos padrões estão aqueles que primam em valorar as construções e os avanços sociais de acordo com a periculosidade dos combates enfrentados e com um pesado grau de sofrimento. Nisto até parecem herdeiras das concepções do herói grego, agravadas, agora, por narcisismos de caráter individualista e, portanto, primando pela precariedade e desconsideração dos vínculos sociais e históricos.

Assim, no avesso das histórias de heroísmos, poderíamos lembrar as tendências, crescentemente contemporâneas, não só de espetacularizar as tragédias, mas sobretudo de valorizar o miudinho da vida, recriando-o numa outra ordem de valores, sem a expectativa de aplausos e brilhos, tão característicos das celebridades, mas numa adequação aos princípios que trazem júbilo à vida e à própria vida, sem as ameaças do inferno ou os prêmios celestiais.

No primeiro caso, sabemos que vige uma “indústria” que não só promove as tragédias, fazendo-as assumirem o palco dos espetáculos, mas destes se aproveita para manufaturar desconfianças, prescrevendo reações e controles e, desta maneira, ocupando agendas, espaços mentais e afetos, que acabam por constranger os imaginários políticos e os limitar em seus circuitos criadores.

Todas e todos nós convivemos com mensagens alarmistas que proliferam na internet, apavorando-nos sobre a eminência de violências, como roubo de órgãos em festas juvenis e tantos outros. São com estratégias como esta, que aqui trazemos como uma ilustração, que as armadilhas se encobrem em esquemas de “aconselhamento de quem quer prevenir”, como mecanismos que se espalham sem críticas, disseminando receios e covardias coletivos, arrancando da humanidade sua dimensão divina, pois criadora.

Não há dúvida de que essa atitude de temor generalizado, de uma prontidão constante, com as desculpas de uma defesa necessária, tantas vezes flagrado em nós mesmas quando um desconhecido nos aborda na rua, não só corrói sem parar o tecido social da confiança, mas, ao mesmo tempo, diminui nossa atenção para a insurgência de movimentos instituintes e para os possíveis inéditos que cada experiência carrega.

No segundo caso, o redimensionamento da busca de glórias tem aberto espaços para um exercício de prazer de criar compartilhadamente e com perspectivas também expansivas, correndo nos interstícios de experiências comunicativas e amorosas, que vão reinventando as escolas e os processos de educação e de uma outra civilização, a qual é menos competitiva e mais interessada em cooperar.

Há quem afirme que no Brasil nos animamos em inventariar desgraças que no fim nos levam à conclusão de que o país não dá certo. Talvez essa conduta tão difundida represente mecanismos de autoabsolvição e nos conduza a uma resignada que acabaria por nos eximir de maiores responsabilidades. Afinal, *o que não tem jeito não deve ser aceito com alguma conformação e até tranquilidade?*

No entanto, importa duvidar de afirmativas tão consensuais, produzidas por interesses político-ideológicos que “aconselham” mesmo sem palavras, e, às vezes, até sem um pensamento expresso, a desistência na construção de um outro Brasil, reforçando um tipo de relações de subalternidade com os paraísos que servem de modelos para o tipo de desenvolvimento que perseguimos e para nossa própria conduta social.

A rigor, cientistas e historiadores têm afirmado o quanto é difícil explicar como o Brasil, com sua capacidade de produção material e imaterial, tem permanecido em uma situação estagnada, socialmente falando, acumulando uma desigualdade que cada vez mais corrói as condições de nossa coesão nacional e amplia abismos que nos fazem estranhar uns aos outros e, portanto, a desconfiar de todas e todos e, por conseguinte, de nós mesmos.

Estas questões, que envolvem um precário nível de confiança e reciprocidade de respeito entre brasileiros, estão longe de representar a impressão de uma pesquisadora da educação, preocupada em valorizar o que pode vitalizar nossa comunidade pedagógica ou o campo educacional, para intensificarmos a criação de lastros comuns e com essas experiências, irmos alargando e diferindo as configurações das instituições escolares. Pelo contrário, há pesquisas que, com todas as possíveis relativizações, constatam e traduzem em números essa característica que vem se agravando entre nós e colocando sob risco a possível cordialidade do brasileiro.

Giannotti (2007), referindo-se ao livro de Rosanvalon, recentemente publicado na França, assinala o quanto grassa no Brasil formas de desconfiança que vêm fazendo “dos brasileiros um dos povos

mais desconfiados do planeta (somente 2,8% declaram que confiam geralmente nas pessoas, enquanto este índice alcança 66,5% na Dinamarca)". Mesmo assim, poucas são as análises que incidem sobre as matérias, as dúvidas, as suspeitas que alimentam nossas desconfianças e que se expressem em diretrizes e políticas públicas que fortaleçam nossa convivência social.

Pelo contrário, o que prevalece é uma ladainha de queixas, mimetizando-se difusamente e com poucas instituições exercendo ações em forma de análises que esclareçam as relações entre esses lamentos e as práticas sociais que, juntos, reproduzimos e criamos, de modo que contribuam para identificação dos mecanismos de medos e fantasmas, que de forma impensada vão limitando nossos pensamentos e nossa democracia, reforçando atitudes defensivas e competitivas.

Mas devemos dar mais um passo para situar as repercussões dos catastrofismos, mormente, quando estes se confundem com profecias de um final infeliz e se endereçam aos pobres e às instituições nas quais eles têm acesso. Então, o peso deste veredicto se agranda e se acumula com muitas experiências em que se ressalta, quase com exclusividade, fracassos e perdas, esvaziando de significações os processos e as tenacidades com que pobres, mulheres, crianças velhos, *gays*, lésbicas, negros, indígenas e mestiços vão avançando e se apropriando de suas aprendizagens de empenhos, lutas e conquistas.

## PESQUISAR EXPERIÊNCIAS INSTITUINTES. INVESTIGAR NA CONTRAMÃO?

Bem sabemos que para ir na contramão é preciso afirmar valores que sejam acolhidos socialmente, assumindo riscos de colisão com interesses acumulados que se expressam e se divulgam como cientificamente comprovadas. Um exemplo? As comprovações estatísticas dos fracassos escolares que são apregoadas como verdades absolutas, embora tomadas sem as conexões históricas das condições que as foram contextualizando e que passam a funcionar como terríveis

espelhos para aqueles que procuram dar outros rumos para uma história elitizada e homogênea.

Desta forma, essas informações, ao invés de serem submetidas às análises que evidenciem seu caráter parcial, abrindo-se a confrontos e complementações, são assumidas, erroneamente, como uma conclusão irretocável e indiscutível, enfraquecendo as condições para criar e recriar ferramentas de construção de um outro mundo e de uma outra educação, com mais autonomia, mais interligações de incluídas e paridades, mais dialogicidades e com mais respeito às infinitas outridades e surpresas de que a vida é feita.

No entanto, qualquer observação atenta, porque desejosa de transformações, irá apreender outras concepções de política, de educação e de conhecimento, as quais vêm irrompendo dos mais diferentes solos sociais, na busca de atender às necessidades e de se contrapor às opressões de todas as ordens. Essas irrupções procuram se legitimar, através de processos de institucionalização, como um modo de oficialização, que implica um reconhecimento social que lhes permita, mediante tensões entre as relações instituídas e as instituintes, com concessões de um e outro lado, ir forjando outras formas de sentir, pensar, saber, fazer e poder, que vão sendo traduzidas em linguagens, testemunhando processos de permanente construção.

As experiências instituintes não são puras, não se protegem em redomas e, por isso mesmo, se misturam sem parar com as dimensões já instituídas, mas, mesmo assim, não podemos abdicar de pesquisar seus impulsos criadores de uma forma civilizatória, onde convivam múltiplas culturas, outros processos educativos e outras modalidades de escola, todos reforçadores da autonomia institucional e pessoal.

É possível demarcar teorizações potentes, abrindo outras perspectivas de participação vital e de aprendizagem política que representam fagulhas de esperança para pensarmos o futuro, como um empenho de nele atuarmos, em que memórias e sonhos éticos estejam articulados nessa realidade sempre em crescimentos, mas, contraditoriamente, sempre em ruínas.

Atentas a todas essas questões e ambivalências, preferimos pesquisar as experiências instituintes e seus intermináveis movimentos do que nos situarmos em investigações de práticas, modelos ou experiências bem-sucedidas ou alternativas. Embora percebamos uma aproximação com todas elas, optar pelas experiências instituintes, respaldadas nas teorizações abertas por Walter Benjamin, Paulo Freire, Cornelius Castoriadis, René Lourau, Paul Pierson e muitos outros, significou um mergulhar num tecido comum e político com que construímos as possibilidades de comunicação e de interligações entre o coletivo, a humanidade, a história e a vida.

Assim, procuramos nos distanciar de separações tanto entre supostos caminhos do bem e do mal como entre erros e acertos, entre um senso inferior e outro superior, e optamos por um tipo de vigilância, que também nos vigia e que seja incluyente das vicissitudes dos caminhos e de suas camadas constituintes, que das franjas pouco conhecidas, continuam repercutindo em nossas ações pensantes.

Radicalizando reveses, frustrações e espantos, esses campos de saberes e conhecimentos que vão se abrindo ao incorporarem desejos de liberdades ancestrais têm provocado nossa potência criadora e instituinte, afirmando e interligando pensamentos e ações, interioridades e exterioridades com as interlocuções entre filosofias, ciências sociais e biológicas, neurológicas e físicas, que ressignificam velhos eixos do pensamento científico e pedagógico.

Todas essas contribuições, que se apropriam das produções marginais da história do pensamento crítico, têm participado dos processos intermináveis com que nos configuramos historicamente, uma vez que já não é possível desconhecer as capilaridades dos poderes como uma forma de liberar espelhos, por onde possamos, ao reconhecer a legitimidade de nossos movimentos instituintes, transitar para uma outra cultura educacional e escolar que se alimenta de interdependências com as forças emancipatórias da sociedade.

Nunca é demais repetir que as teorizações críticas, como os próprios processos de aprendizagem, para se fazerem instituintes, estão

sempre interconectadas com os devires, com o fluxo das fagulhas dos começos que não podem prescindir desse revisitar dos passados, recriando-os eticamente.

No Brasil, mesmo com uma pós-graduação, que se expressa numa produção extensa, ganhando espaços em congressos nacionais e internacionais, não podemos esconder a gravidade das exclusões e desigualdades educativas que nos desafiam permanentemente (LINHARES, 1995). Tal como a economia nacional, que tem produzido alimento e fome, a educação vem sistematizando e difundindo conhecimentos, mas simultaneamente promove exclusões de aprendizes e de saberes populares.

Sem podermos escamotear as dificuldades que o pensamento teórico educacional vem enfrentando para desvelar e despotencializar os funcionamentos de estagnação, temos que reconhecer que ainda somos presas de obstáculos – que também nos constituem como pesquisadores e pensadores –, os quais nos impedem de formular, com magnitude teórica, os problemas que afligem nossa sociedade, não só criticando as cadeias que nos mantêm como seres miméticos (BHA-BHA, 1998), mas, sobretudo, construindo e forjando conceitos e concepções abertas, dialogantes com nossa realidade, que possam servir de encaminhamentos para os nossos problemas (SANTOS, 1999a).

Como uma provocação, cabe perguntar, apoiando-nos em Santomé (1997): que mecanismos de rendição atuam entre os intelectuais não hegemônicos que os dificultam na elaboração de intervenções sérias e duradouras ou mesmo no reconhecimento dos movimentos instituintes na educação brasileira?<sup>106</sup>

---

106 Milton Santos tem falado de um choque da alternativa a ser proposta pelos que na Universidade Brasileira se preocupam em forjar conceitos como ferramentas para as transformações pedidas pela nossa sociedade. Esta foi uma das questões de impacto que ele trabalhou na Aula Magna do Curso de Geografia da PUC/RJ, em 1998.

Bem sabemos como as expectativas sociais vêm sendo pastoreadas com verbas para estudos, planejamentos e pesquisas no sentido da produção de saídas pragmáticas e controladoras dessas mutações que estremeceem as instituições e as vêm transformando em escombros para acumulação de materiais para reaproveitamento em edificações requeridas pelo mercado e para afirmação de cidadanias mais criadoras que aproveitam e alargam frestas em meio a tantas pressões:

Enquanto a velha oposição entre trabalho manual e trabalho intelectual se torna insuficiente, a tecno-ciência acaba por obter um comando excessivo nas tarefas de elaboração das idéias. Pede-se, agora, aos homens do saber a elaboração das soluções mercantis e o respectivo discurso a ser utilizado pelos governos e empresas (SANTOS, 1999b).

### MESMO COM AVANÇOS, OS ABISMOS SOCIAIS, EDUCACIONAIS E ESCOLARES SE DESLOCAM, SE CAMUFLAM, SE METAMORFOSEIAM

Não podemos minimizar a importância de nossos avanços nos últimos decênios. Expandimos as contribuições brasileiras no campo educacional<sup>107</sup> e alargamos nosso sistema escolar (da escola básica à pós-graduação) de nenhuma forma desprezível. Basta lembrar que, segundo o Anuário Estatístico do Brasil (*apud* RIBEIRO, 1982, p. 78), em 1920, o número de alfabetizados se resumia aos 25% da população brasileira. Em 1996, o percentual da população de 7 a 14 anos matriculada na escola ultrapassou 95%, de acordo com as estatísticas oficiais.

---

107 É ilustrativo desta ampliação a composição numérica do campo educacional no Brasil. Neste sentido, vale consultar a *Revista Veja*, edição de 29 de abril de 1998 quando resumia: “tínhamos 34 milhões de alunos e constituíamos um corpo de 1,4 milhões de professores, com aproximadamente 200 mil escolas”.

Ainda, ampliamos e diversificamos os cursos de formação pedagógica, organizando sindicatos e associações, como a ANPEd, a ANFOPE, a AELAC, e os ENDIPES – que se fortaleceram com práticas de reuniões sistemáticas, conquistando espaços de discussões e de participações em decisões oficiais e políticas.

Muito mais podemos contabilizar favoravelmente. É neste esboço de inventário que colocaria não só a ampliação do número absoluto de estudantes, em todos os níveis de ensino, mas também de professores, que representam um dos maiores conjuntos de profissionais. Mesmo considerando as ruínas e as corrosões de antigos modelos de ensino-aprendizagem escolar, que, por muitas vias, atingem a profissionalidade docente, temos que ressaltar avanços e recuos, perdas e ganhos, indicando a complexidade e as ambiguidades do momento histórico atual.

## RECOMEÇAR É PRECISO

Se reconhecemos todas as ordens de ambivalências e hibridismos que perpassam nosso tempo educacional, com suas conquistas e fracassos, ainda valeria a pena atentar para a multiplicação de autores, a vertiginosa dilatação do movimento editorial brasileiro e, principalmente, a insurgência de experiências educacionais e escolares que representam a face resistente e criadora da sociedade e da educação brasileira. Entre elas, gostaria de destacar aquelas decorrentes de administrações populares e progressistas, como a Escola Candanga – Brasília (atualmente desativada); a Escola Plural – Belo Horizonte; a Escola Cidadã – Porto Alegre; a Escola Sem Fronteira – Blumenau; a Escola Cabana – Belém; a Escola Balaia – Caxias (também desativada); a Escola Zumbi dos Palmares – Aracati; e a Escola Guaicuru – estado do Mato Grosso do Sul (atualmente apropriada pela Escola Inclusiva).

Mas nossos avanços não param por aí. Sempre nos alimentamos com esperanças cada vez que adentramos na luta dos sem-terra (MST), testemunhando sua tenacidade e sabedoria ao buscarem, em

meio de tantas dificuldades e negações, formas de reinvenção dos processos escolares, as quais estão sintonizadas com velhos sonhos de justiça que vão refazendo o mapa do Brasil. É deste solo, que nada tem a ver com os triunfalismos de plantão, tendendo muito mais para encarar uma sequência de desqualificações que não abalam um sentimento social de busca de uma justiça tão cruelmente postergada, que nasce seu projeto pedagógico (LINHARES, 1997b).

Outros processos escolares que, pelo seu cabedal instituinte, precisamos grifar, são os decorrentes dos movimentos de mulheres, de negros, de indígenas, das diversidades sexuais e culturais representando novas concepções e práticas de educação, sociedade, política e racionalidade.

Ainda, gostaríamos de sublinhar o Pré-vestibular de Negros e Carentes – originário da Bahia –, que vem se expandindo e se diversificando no Rio de Janeiro ao desenvolver procedimentos pedagógicos sustentados pela solidariedade e respeito aos aprendizes – individuais e coletivos.

Entre os problemas detectados em nossas pesquisas que têm contribuído para despotencializar as experiências instituintes nas escolas públicas, destacamos os seguintes:

- Baixa articulação entre as experiências de escola pública, as quais vão se desenvolvendo com a prevalência de movimentos instituintes. Com esta precária rede de comunicação, as experiências instituintes ficam expostas aos influxos de uma mídia poderosa e sedenta de notícias catastróficas, que já representam heranças conservadoras e elitistas. Para defender os despojos desses legados, são acionadas artilharias pesadas a qualquer repercussão maior das experiências que venham a estremecer a velha cultura escolar, com seu modelo padronizado, seriado, engessado e desqualificador das pluralizações de saberes e linguagens, mormente, quando oriundas das camadas populares.

- Insuficiente debate entre os que compõem a escola como locus de experiências instituintes e os que a sustentam e dela necessitam, mas que não estão nela. Afinal, trata-se de tentativas de inventar, com todas as vicissitudes e riscos, um tipo de escola pública que compagine as riquezas da cultura popular com os tesouros da cultura clássica e erudita, impregnando essas conjunções com aberturas e curiosidades, com bússolas confiáveis e reconhecimento de nossas impotências, que pedem compartilhamentos progressivos nas decisões e realizações para que possa ser mantido um processo democrático para uma melhor reaprendizagem que essas experiências requerem de modo permanente.
- Assimetrias e precariedades em relação à atitude de respeito que as ações, decisões e desejos dos que fazem a escola (seus profissionais e trabalhadores e seus estudantes e familiares) merecem de todos os atores (coletivos e pessoais) que tecem as experiências instituintes, alimentando e interligando diferentes níveis de autonomias: docentes, discentes e escolar. Aliás, esta é uma das fronteiras entre as experiências instituintes nas escolas públicas e as reformas ou, mesmo, as inovações escolares. Nas primeiras prevalecem movimentos éticos que visam contribuir para uma cultura escolar mais incluyente, mais paritária, com maior capacidade de criação e autocriação, enfrentando diuturnamente as questões das desigualdades, incluindo aquelas sutis que se alojam na complexa dinâmica de apropriações cognitivas; nos outros casos, os objetivos são demarcados previamente e as autonomias não constituem preocupação permanente.
- Limitações e restrições financeiras e econômicas que cobram articulações mais efetivas entre as ações da escola (projeto político pedagógico, por exemplo) e o orçamento municipal, estadual e nacional (como o orçamento participativo, que precisa ser ampliado em formas de participação). Este é

também um problema grave, pois bem sabemos que educar e escolarizar são processos caros, e nem sempre esses investimentos podem ser usados como argumentos eleitorais. A qualidade da escola raramente aparece na hora das eleições, como é o caso das pontes, das estradas, das rodoviárias e das benfeitorias em logradouros públicos.

- Pouca discussão, que possa encaminhar modos mais compatíveis de convivência, sobre as especificidades e os antagonismos entre os tempos educacionais e os tempos políticos e eleitorais, os quais, com frequência, ameaçam atropelar o ritmo dos processos instituintes.
- Abismos entre as formações docentes e as experiências instituintes das escolas públicas, embora haja avanços expressivos nos últimos anos, sobretudo com os laços que a formação continuada e em serviço tem aberto nas escolas, unindo pesquisadores e formadores de docentes e os próprios professores da escola básica. Além disso, a pesquisa pedagógica vem sucessivamente construindo pontes, ainda que marcadas pela insuficiência e instabilidade, com a escola básica.
- Fragilidade dos processos legitimados de avaliação que possam espelhar dificuldades e avanços, norteando decisões democráticas nas experiências instituintes nas escolas públicas.

Se dissermos que todas essas experiências são emblemáticas de uma pluralidade, em si mesma portadora de um valor inestimável, será preciso reconhecer também os desafios que as atravessam em diferentes níveis, dos quais destacaremos alguns.

## RESUMINDO DESAFIOS E ENIGMAS QUE AMEAÇAM AS EXPERIÊNCIAS INSTITUINTES NAS ESCOLAS PÚBLICAS

Todos esses problemas, que, como dissemos há pouco, despotencializam as experiências instituintes, não podem dissolver o que elas representam como expressões emblemáticas de uma pluralidade,

de valor inestimável, não só pelo reconhecimento e relevo com que tratam as manifestações da cultura popular, organizando o currículo escolar de modo a facilitar os processos cognitivos num empenho de superar as desigualdades escolares. Mas é preciso atentar para os desafios e os enigmas que as atravessam, em diferentes níveis, dos quais destacaremos alguns, como um resumo, a saber:

- primeiro, a insuficiente divulgação e debate referente a essas experiências;
- segundo, a precária articulação dessas experiências entre si, vinculando-as aos novos processos de formação de professores;
- terceiro, o caráter de transitoriedade que as vem acompanhando e que muito tem a ver com o modo como as lutas político-partidárias são exercidas entre nós. Mesmo conhecendo exceções, os partidos políticos tendem a desativar os projetos anteriores como parte de estratégias eleitoreiras, privilegiando a produção de marcas.

## EXPERIÊNCIAS INSTITUINTE NAS ESCOLAS PÚBLICAS E FORMAÇÃO DOCENTE

É na mestiçagem onde é impossível separar, drasticamente, o joio do trigo, tanto quanto estudar as tendências emancipatórias, isolando-as e purificando-as de embates e lutas em que se enfrentam e se entrelaçam com subserviências avassaladoras, como as já citadas, tão bem conciliadas com os narcisismos espetaculares que se expressam em grifes de partidos e divisões dentro deles.

Afinal, é neste solo impuro da vida, entre opressões, que pesquisamos experiências instituintes nas escolas públicas em suas interfaces dialógicas com os processos de formação docente. Afinal, acreditamos, como tantos colegas brasileiros, que o conhecimento pedagógico gerado nas universidades encontra sérios problemas ao ser traduzido na prática escolar. Esta é uma constatação que não pode ser considerada exclusividade nossa, até pelas suas vinculações com

o modo de produzir conhecimentos e de organizar as instituições educativas do capitalismo.

Assim, Bernard Charlot (2005) vem ressaltando, apoiado em suas investigações na França, as dificuldades de a pesquisa acadêmica penetrar na sala de aula, considerando que os principais processos formadores são aqueles que circulam entre os próprios professores dentro das escolas. Em geral, os professores desconfiam dos benefícios da pesquisa, além de constatarem o quanto são complicadas e, para eles, até desinteressantes. Deste modo, se pode aquilatar, partindo de várias posições, como estão sendo produzidos esses abismos que distanciam as escolas básicas das pesquisas pedagógicas realizadas nas universidades.

Se não há dúvidas sobre a gravidade e a extensão do problema, não podemos minimizar as proporções com que ele nos abisma, consolidando distâncias e estranhamentos que não só se superpõem com as diferentes manifestações das desigualdades sociais, mas as favorece e estimula no campo da educação, tornando-o hierárquico e opaco, com baixas condições dialógicas. Por todas estas razões, precisamos enfrentar esses antagonismos tanto localmente como em suas articulações globais (LINHARES, 1997a).

Portanto, no que se refere ao campo educacional escolar, embora não nos tenham faltado nem resistências educacionais, recriando processos escolares, nem reformas educacionais, com leis e regulamentações do ensino que, na maioria das vezes, procuram impor uma outra realidade escolar, as experiências escolares continuam sendo, para a maioria das crianças e jovens de nosso país, uma travessia dura e pouco fértil para a formação de um sentido para suas vidas, que possa traduzir-se em capacidade de decisão, de enfrentamento das dificuldades, que não pode prescindir de uma permanente construção de cidadania ativa, e contribui para um lastro comum de significados, que nos permita romper com a sensação de isolamento, solidão e desamparo.

Para isto, é preciso investir, entre outras frentes de construção social e educativa, nos movimentos de autonomia e teorização dos professores, na busca de práticas criadoras que contribuam para a melhoria da escola pública, socializando os processos de encaminhamentos com que as escolas vão afirmando a possibilidade e a existência (infelizmente, às vezes, de forma fugaz) de outras escolas e sistemas escolares. Tais circulações potencializam condições de reversão de estilos de formação docente, já perceptível nas instituições trabalhadas pela pesquisa.

Portanto, o foco de nossa pesquisa está endereçado para os movimentos incessantes, contraditórios e ambivalentes, os quais vão recriando a cultura escolar e são inseparáveis da própria vida, sempre em devir. Portanto, como já afirmamos, não há como separar as dimensões emancipatórias e éticas daquelas que na sociedade e na educação travam e dificultam os avanços considerados como transformadores, includentes e ampliadores do respeito à vida e à dignificação humana, promovendo recuos, subalternizações da política e da educação pelas vias da corrupção e da violência, em todas as suas variadas formas.

Concordando com Drummond, repetimos:

E nada basta,  
Nada é de natureza assim tão casta  
Que não macule ou perca a sua essência  
Ao contacto furioso da existência  
Nem existir é mais que um exercício  
De pesquisar de vida um vago indício,  
A provar a nós mesmos que, vivendo,  
Estamos a doer, estamos doendo  
(DRUMMOND, 1971, s/p).

Como ficou ressaltado, as experiências instituintes representam centelhas que nada têm de espontâneas, porque estão carregadas

de pensamentos, de forças que vão se acumulando e se potencializando com memórias a fecundar projetos e vice-versa; com necessidades e opressões a provocar e alimentar desejos ou rebeldias ou, ainda inércias, indiferenças; com ciências e existências que se interpenetram; com processos culturais produzindo significados econômicos por meio de movimentos econômicos, colados às economias de afeto, com reciprocidades nada lineares e previsíveis contabilisticamente. Enfim, tudo subsidiando aprendizagens que não podem abrir mão de uma capacidade de reconhecer a relatividade dos erros, aproveitando-os como componentes dos riscos e surpresas, inerentes ao diferir, ao criar, ao criticar.

Mesmo com todas as mestiçagens, incompletudes, precariedades, insuficiências e impurezas das experiências, elas representam um incomensurável tesouro político – que esta barbárie, em sua versão civilizatória, fragmentada, continuísta e exaltadora dos que triunfam, identificando-os como padrão comportamental a definir e justificar o comportamento social, tenta nos impor.

Como já afirmamos, sem a veleidade de encontrar experiências perfeitas, vamos tentando identificar as fagulhas promissoras de uma outra cultura política, social e educacional que prime pelo reconhecimento das alteridades, que se regozije com o prazer de criar, de diferir solidariamente, mesmo reconhecendo as ameaças e sustos que tudo isto envolve.

Por tudo isso, as experiências instituintes não podem ser confundidas nem com reformas globalizadas, nem com novidades isoladas de suas conexões históricas e, muito menos, podem estar dissociadas de uma outra cultura mais horizontal, onde a paz, a empatia e o respeito entre os humanos e os demais seres vivos possam ser exercícios diários, garantindo que as afirmações e conflitos encontrem espaços para serem problematizados e encaminhados politicamente, sem violências.

Manuel de Barros costuma poetizar a importância do repetir para nos apropriarmos das palavras, fazendo com que nossas

experiências se transfigurem, nos transfigurando nelas. Neste sentido, importa insistir no caráter mestiço, tenso e arriscado das experiências instituintes, sempre em confronto com o já instituído, do qual não pode ser separado. Pelo contrário. Umas e outros estão sempre em litígios, em afirmações que não são praticadas no vazio, mas que buscam expandir-se, ou seja, penetrar nos espaços e nos tempos que lhe são antagônicos.

Assim, se as experiências instituintes procuram diferir em movimentos criadores e estremecer o que foi organizado pela história, o instituído também procura apropriar-se delas e, assim, garantir alguma dose de vitalidade. Em outras palavras, isto quer significar a imprescindibilidade dos movimentos instituintes, apesar das recusas que eles provocam pelas suas estranhezas, signo da perda, em algum grau, de suas naturalizações e familiaridades. Mas há em tudo isso perigos de apropriação dos lampejos instituintes, com sua redução a um tipo de grife, de rótulo, com sua potência amesquinhada pelos controles, pela subalternização e pelas diferentes ordens de aniquilamento.

Talvez seja interessante conhecer mais deste jogo. De modo geral, as relações já consagradas e institucionalizadas se orgulham de sua organização, tantas vezes confirmada mediante percursos que vêm de um passado que hibridiza histórias típicas de vencedores, com aquelas outras em que prevaleceram desejos, projetos e lampejos instituintes, que ou se cristalizaram, perdendo seus devires, ou se mantêm em embates e conflitos em incessante fluxo de criação e recriação.

No pior dos casos, a cristalização implica impedimento do próprio exercício da política, pois, como uma construção pública, ela não pode ser atrelada aos compromissos de conservação de interesses, segmentados como privilégios. Por isso mesmo, eles participam de um cortejo, que mesmo com características de um triunfalismo, como Benjamin (1995) assinala, guarda o tom fúnebre e mortuário daqueles que procuram driblar os indícios da vida ao proclamar o mérito de tantas vitórias. Baseados no seu percurso, sustentam conhecer o que

pode dar certo e tributam aos movimentos instituintes ameaças de colocar a perder uma civilização que até agora deu certo. Deu certo?

Por sua vez, como as experiências instituintes estão sempre em “devir”, pisando em um terreno movediço, sem certezas e comprovações da história, mas enfrentando e infiltrando-se nas tramas instituídas, aproveitando frestas e contradições, é assim que afirmam a outridade, o lugar da experiência, como criação interminável da própria vida, da sociedade e da existência, e, portanto, com um potencial de surpreender-nos de modos infinitos. Afinal, sabemos que a escola pode e precisa ser outra, atendendo às autonomias dos que a constituem, autonomias que, para serem preservadas e fortalecidas, não podem prescindir da sociedade que a sustenta, da política e da racionalidade que nos organizam e de condições de vida que garantam nossa permanência como espécie e como um planeta que compõe um universo.

## REFERÊNCIAS

BENJAMIN, W. **Documentos de cultura, documentos de barbárie**. São Paulo: Cultrix, 1986.

BENJAMIN, W. **Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Brasiliense, 1993.

BENJAMIN, W. **Rua de mão única**. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 1995. (Obras Escolhidas).

BHABHA, H. **O local da cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BOURDIEU, P. **Lições da aula**. São Paulo: Ed. Ática, 1988.

CASTEL, R. **As metamorfoses da questão social: uma crônica do salário**. Petrópolis: Vozes, 1998.

CASTORIADIS, C. **Socialismo ou barbárie**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

CHARLOT, B. **Relação com o saber**: formação de professores e globalização. Porto Alegre: Artmed, 2005.

DALBEN, A. (coord.). **Avaliação da implementação do Projeto Político-Pedagógico Escola Plural**. Belo Horizonte: GAME; FAE; UFMG, 2000.

DALBEN, A. **Singular ou plural**: eis a questão. Belo Horizonte: GAME; FAE; UFMG, 2000.

DRUMMOND, C. Relógio do Rosário. *In*: DRUMMOND, C. **Claro enigma**. Rio de Janeiro, 1971. FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Edição Graal, 1990.

GIANNOTTI, J. A. Política miúda. **Folha de S.Paulo**, São Paulo, 14 fev. 2007. Caderno Mais.

GINZBURG, C. **Mitos, emblemas, sinais**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

HOBBSAWM, E. O século: vista aérea – olhar panorâmico. *In*: HOBBSAWM, E. **Era dos Extremos**: o breve século XX. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 11-28.

LINHARES, C. De uma cultura de guerra para uma de paz e justiça social: movimentos instituintes em escola pública como processos de formação docente. *In*: LINHARES, C.; LEAL, M. C. **Formação**

**de professores:** uma crítica à razão e à política hegemônicas. Rio de Janeiro, DP&A, 2002. (p.103-130)

LINHARES, C. Formação de professores no Brasil: entre o discurso acadêmico e a escola pública fundamental. *In:* LINHARES, C. **A escola e seus profissionais:** tradições e contradições. Rio de Janeiro: Agir, 1997a. p. 201- 233.

LINHARES, C. Formação dos profissionais da Educação: rememorando para projetar. *In:* CARINO, J.; SOUZA, D. (org.). **Pedagogo ou professor?** Rio de Janeiro: Quartet, 1999. (p.36-52)

LINHARES, C. MST: um projeto de Brasil, um projeto de escola. **Boletim da Faculdade de Educação da UFF**, Niterói, p. 6, nov. 1997b.

LINHARES, C. (org.). **Os professores e a reinvenção da escola.** São Paulo: Cortez, 2001.

RIBEIRO, M. L. **História da educação brasileira.** São Paulo: Editora Moraes, 1982.

SANTOS, M. A vontade de abrangência. **Folha de S.Paulo**, São Paulo, 20 jul. 1999a. Caderno Mais.

SANTOS, M. O país distorcido. **Folha de S.Paulo**, São Paulo, 2 maio 1999b. Caderno Mais.

SANTOMÉ, J. T. Política educativa, multiculturalismo e práticas culturais democráticas nas salas de aula. **Revista Brasileira de Educação**, São Paulo, n. 4, p. 5- 25, 1997.

# *Cidades e políticas públicas*<sup>108</sup>

*Ana Lúcia Coelho Heckert*<sup>109</sup>

*Maria Elizabeth Barros de Barros*<sup>110</sup>

*Silvia Vasconcelos Carvalho*<sup>111</sup>

“Pobres são os mais atingidos pela poluição urbana” (SALDIVA, 2012, s/p). Assim tem início uma matéria recentemente noticiada na mídia brasileira. Paulo Saldiva, professor da Faculdade de Medicina da USP, especialista em poluição atmosférica, ao ser entrevistado pela revista *Carta Maior*, afirma que o que impede as metrópoles de reduzirem a emissão de poluentes são motivos políticos e interesses econômicos. “O fato de tratarmos o solo das cidades como mercadoria faz a população mais pobre migrar para áreas mais acessíveis na periferia, aumentando o tempo de permanência no tráfego”, diz Saldiva

---

108 Este artigo foi publicado na *Fractal: Revista de Psicologia*, em 2016.

109 Professora da Universidade Federal do Espírito Santo.

110 Professora da Universidade Federal do Espírito Santo.

111 Professora da Universidade Federal Fluminense.

(2012, s/p). A matéria traz, ainda, dados da Organização Mundial da Saúde (OMS), segundo os quais cerca de 1,3 milhão de mortes por ano no mundo são causadas pela poluição urbana. Só em São Paulo morrem 4 mil pessoas por ano, diz a matéria. Indica, também, outro dado alarmante: o aumento surpreendente de 2,9 mil mortes em 2004, quando o número de carros ainda era um terço menor do que o atual. Os principais atingidos foram idosos, crianças, gestantes, portadores de doenças respiratórias e cardíacas crônicas e, principalmente, os mais pobres. Segundo Paulo Saldiva (2012, s/p), “[...] não há impedimentos técnicos ou falta de conhecimento para que esse problema seja resolvido. No meu entendimento, temos todas as condições de resolver o problema da poluição do ar em nossas cidades em alguns anos”.

O patologista indicou duas causas fundamentais do problema: o caráter segregador da ocupação do solo nas metrópoles e a falta de políticas públicas que privilegiem o transporte público. De acordo com a OMS, os elevados níveis de poluição na cidade de São Paulo são responsáveis pela redução da expectativa de vida em cerca de um ano e meio. Ele afirma, ainda, que quem mais polui são os carros, e, nas grandes cidades do Brasil, a opção pelo transporte veicular sequer traz o benefício de uma mobilidade eficiente. “A existência de um transporte coletivo rápido, eficiente e barato daria a motivação para que a população migrasse para o transporte público”, afirma Saldiva (2012, s/p).

Em outra matéria (OTÁVIO, 2012), agora na cidade do Rio de Janeiro, o tema são as obras de reurbanização do morro da Providência, localizado entre a estação férrea Central do Brasil e a zona portuária. A matéria nos traz importantes informações sobre o morro no que se refere aos laços com a história da cidade e do país. Conforme o articulista, sua ocupação data de fins do século XIX, após soldados que voltavam da guerra de Canudos (1896-1897) verem descumprida a promessa do governo federal de dar-lhes residência legalizada nas imediações do Centro. A palavra “favela” teria nascido ali, já que os

ex-soldados faziam referência ao local com o mesmo nome de um morro que foi palco de batalhas no interior da Bahia, assim batizado a partir de sua vegetação. Praticamente abandonado durante grande parte do século XX e começo do XXI, quando em 2008 foi palco de violenta ocupação por tropas militares federais para tentar estancar as batalhas pelo comando do tráfico de drogas e pavimentar o caminho para a instalação de uma Unidade de Polícia Pacificadora (UPP), carro-chefe da política de segurança do atual governo do Estado. O morro da Providência encontra-se no meio do caminho das reformas urbanísticas que forjam o Rio do século XXI a partir de eventos internacionais como a Copa do Mundo de 2014 e a Olimpíada de 2016. A matéria termina nos lembrando de uma anedota sobre o ex-jogador de futebol Garrincha, que, após ouvir um plano perfeito do treinador para eliminar o adversário, interrompeu a empolgação geral e perguntou: “Tudo bem, mas combinou com o lado de lá?”. “A prefeitura parece também ter se esquecido de parte importante do projeto, os moradores, pelo menos no que diz respeito à execução das obras e a remoção de moradias” (OTÁVIO, 2012, s/p).

Guattari (1992) caminha nessa direção em suas análises sobre as cidades no contemporâneo, convocando-nos a pensar estratégias urbanísticas que se constituam em outra direção ético-política. Em “Restauração da cidade subjetiva”, Guattari (1992, p. 172) afirma que vivemos um “drama urbanístico” que sinaliza uma crise que envolve o futuro da espécie humana no planeta e nos indica a urgência de uma reorientação radical dos meios e finalidades de produção no campo social, o que implica uma inflexão da industrialização e

[...] uma limitação da circulação de automóveis ou a invenção de meios de transportes não poluentes, e o fim dos grandes desflorestamentos [...]. Ele ainda destaca que esse processo inclui, necessariamente, uma mudança de mentalidades e dos hábitos coletivos, delineando-se, portanto, uma inflexão radical nos modos de produção subjetiva hegemônicos hoje. Destaca

que as problemáticas urbanas são meio de produção de subjetividade, o que implica que não é mais possível que os urbanistas pensem as cidades apenas em termos de espacialidade, uma vez que o “[...] fenômeno urbano mudou de natureza” (GUATTARI, 1992, p. 173).

Segundo Guattari (1992, p. 172),

As cidades são imensas máquinas – megamáquinas, para retomar a expressão de Lewis Mumford – produtoras de subjetividade individual e coletiva. O que conta com as cidades hoje, é menos os seus aspectos de infraestrutura, de comunicação e de serviço do que o fato de engendram, por meio de equipamentos materiais e imateriais, a existência humana sob todos os aspectos que se queira considerá-la.

Essas são pistas importantes que Guattari (1992) nos indica para o propósito deste texto: pensar o modo como as políticas públicas se forjam, hoje, no contemporâneo, no que diz respeito à experimentação de um novo urbanismo, um novo modo de lidar com a questão das cidades. Na esteira do autor, entendemos que é importante pensar em transformações políticas, o que não pode ocorrer sem uma mutação de “mentalidades” nos modos de produção de subjetividade. Encontramo-nos, portanto, diante de um círculo de dupla direção. “Uma ordem objetiva ‘mutante’ pode nascer do caos atual de nossas cidades e também uma nova poesia, uma nova arte de viver” (GUATTARI, 1992, p. 175). Como pensar as políticas públicas que ordenam as cidades hoje? Como produzir conexões entre os modos de fazer andar a vida nas cidades e as políticas que as administram? Como pensar as cidades a partir de políticas efetivamente públicas, ou seja, que implicam participação social em sua elaboração, planejamento, execução e monitoramento?

## INTERVENÇÕES FABRICANDO OUTRAS PAISAGENS NA CIDADE

Nas primeiras décadas do século XIX, Londres e Paris conviviam com um impressionante crescimento demográfico, efeito do êxodo maciço da população do campo atraída pelo processo de industrialização em curso nessas cidades. Multidões de pessoas circulavam por suas ruas, produzindo um novo cenário que, por sua vez, suscitava nova ordem de questões.

Sobre essas cidades se debruçavam pensadores, filósofos, escritores e médicos com o fim de propor soluções não mais para problemas pontuais da cidade, mas para dar conta desse espaço urbano emergente que se colocava em relação de descontinuidade, de ruptura, com seu passado e que se transformava, ele mesmo, em problema. Essas cidades eram descritas como lugares onde tudo era imundície e miséria e onde milhões de mulheres e crianças se amontoavam em cubículos, construídos em pátios sombrios, sem ar e sem luz. Falava-se de casebres e casas que praticamente se atropelavam umas às outras e se agrupavam em torno de monumentos que glorificavam a história da civilização. “Paris é o casamento do luxo e da miséria: esse é o complemento do quadro” (CHOAY, 1965, p. 78).

As soluções apontadas por esses críticos apresentavam alguns pontos em comum dirigidos para a ordenação, sistematização e classificação dos espaços e bairros urbanos: Owen (1771-1858) sugeriu o melhoramento das habitações e sua alocação em cidades-modelo cercadas de espaços verdes; Fourier (1772-1837) propôs a Teoria Falangista, que postulava a integração do campo com a cidade pela racionalização e classificação sistemática dos lugares e das atividades; Cabet (1788-1856) propôs uma cidade onde os bairros seriam bem diferenciados e classificados, os prédios pintados de cores diferentes de acordo com sua finalidade e natureza: vermelho para os grandes prédios, azul para as oficinas, violeta para os monumentos, e as ruas devendo ter 16 casas de cada lado, com um edifício público no meio.

Ele estabeleceu também locais específicos para assembleias populares (CHOAY, 1965).

Se essas propostas nunca chegaram a se efetivar em projetos definidos, as repercussões das transformações tecnológicas, econômicas, políticas e demográficas ocorridas mudaram não só o perfil físico e social das cidades, mas produziram novos sistemas de ideias e de articulação de conceitos para nomear essa configuração emergente (PECHMAN, 1994).

Antigos problemas relativos à moradia, às epidemias, à miséria e ao desemprego tiveram de ser redimensionados devido à invenção de instrumentos que esquadriharam, recortaram e transformaram a cidade em “objeto de saber”. A antropologia, a sociologia, a psicologia, a demografia, a arquitetura e o urbanismo foram os saberes emergentes que se juntaram à medicina para dar conta do “urbano”, que aparece como um conceito quando a cidade se torna um tema em si mesma, e remete não à sua materialidade somente, mas a uma síntese que vai pretender dar conta das novas formas de conhecer e intervir no campo social (PECHMAN, 1994).

Segundo Fourquet e Murard (1978), a organização dessas cidades, impulsionada pela industrialização crescente, foi concebida à imagem de um equipamento coletivo de “disciplina”, fixação e de supervisão. Com isso, os autores indicam que a cidade captura as forças materiais e fluidas das multidões para fixá-las no campo social e territorial no que ele denomina como equipamentos coletivos de poder: a escola, o hospital, a prisão e as casas domiciliares, alinhando-se com Foucault quando este alerta para o modo de organização da vida em que o espaço é esquadrihado e conectado de modo a intensificar a disciplinarização da vida que ele denomina como dispositivo disciplinar.

A fábrica não exclui os indivíduos; liga-os a um aparelho de produção. A escola não exclui os indivíduos; mesmo fechando-os; ela os fixa a um aparelho de transmissão de saber. O hospital

psiquiátrico não exclui os indivíduos, liga-os a um de correção e normalização (FOUCAULT, 1996, p. 114).

Essas instituições “disciplinares” funcionarão como modelos universais a serem aplicados em qualquer outro tipo de equipamento ou dispositivo de poder, como sistemas rígidos e fechados de inclusão e normalização, codificados em regras e normas institucionalizadas e devidamente supervisionadas (FOURQUET; MURARD, 1978).

Em decorrência de tais processos, essa cidade industrial produziu aparatos que operavam por meio de repartições/disjunções em cadeia, com as quais a massa populacional era avaliada e alocada no espaço social:

Uma série de alternativas fechadas, de disjunções rígidas, determinantes de espaços fragmentados, limitados e, por vezes, espaços de exclusão: família/sociedade civil, público/privado, saudável/doente, doente físico/doente mental, trabalhador/sem trabalho, operário/vagabundo; crianças normais/crianças desadaptadas (FOURQUET; MURARD, 1978, p. 76).

O habitante da cidade industrial era reconhecido em função dos serviços coletivos e materiais em que estavam inscritos: se trabalha, está na fábrica; se é doente mental, está no manicômio; se é criança, está na escola; se é doente, está no hospital; se é velho, está no asilo. Se não está inscrito em nenhum desses lugares, certamente está em lugar nenhum, engrossando as filas que se formam no exterior das fábricas, andando sem destino pelas ruas, morando em lugares onde não se deve morar, não comendo o que se precisa comer. Para estes, “[...] foi necessário inventar a criminalidade” (FOURQUET; MURARD, 1978, p. 73).

Segundo Foucault (1979), a emergência de tal população urbana industrial como objeto de estudo está ligada à mudança, na Europa, na forma de governo da época, não mais centrada no quadro jurídico

da soberania, mas voltada para uma arte de governar, esta vinculada ao desenvolvimento de uma ciência econômica que possibilitou circunscrever a especificidade dos problemas ligados à população: seu funcionamento próprio, sua regularidade e seus deslocamentos a partir do conhecimento do número de mortes, de nascimentos, das doenças, dos fluxos de trabalho, de riqueza e dos efeitos econômicos que eram produzidos.

Nesse contexto, a estatística é transformada em importante instrumento para a análise e controle desses fenômenos populacionais, contribuindo para a ciência/arte política de governo que, de posse de tal conhecimento, visa governar essa população, aumentar sua saúde e sua riqueza, gerir seu curso, administrar seus movimentos por meio de táticas e técnicas, circunscrevendo um novo poder – a biopolítica.

Tal poder, todavia, não vai dispensar o dispositivo disciplinar<sup>112</sup>. Ao contrário, este será valorizado e reforçado para além de seus objetos e objetivos iniciais que se aplicavam aos corpos no interior dos espaços fechados – a casa, a escola, o quartel, as oficinas, os hospitais, o exército –, formando um quadro de gestão que vai se acoplar com uma tecnologia regulamentadora, que realoca esses corpos nos processos biológicos coletivos, a tecnologia biopolítica. Esta não exclui aquela, mas se compõe com ela: o conhecimento gerado a partir dos corpos fixados, disciplinados e normalizados se articula com

---

112 Em Foucault (1979, p. 244), dispositivo é “[...] um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos”. Nesta discussão, o dispositivo disciplinar diz respeito ao processo de esquadramento que delimita de modo claro e preciso o lugar e o sentido político de cada instituição, focalizando o indivíduo e o controle do seu corpo. O dispositivo disciplinar funciona por meio de estratégias como a concentração e a distribuição no espaço, a ordenação do tempo e a sanção normalizadora.

os mecanismos reguladores e incidirão sobre a população, retificando seu curso, seu peso, sua forma (FOUCAULT, 1999).

De modo a tornar mais clara essa composição entre os mecanismos disciplinadores, formadores das normas e os regulamentadores da biopolítica, Foucault (1999) dá o exemplo das cidades operárias. De um lado, articulações disciplinares: a disposição espacial da cidade, com a separação entre espaço público e espaço privado e a localização espacial das construções, cada uma com sua função específica (as casas, os negócios, as oficinas e outros); a organização interna das casas – cada indivíduo em seu lugar, em seu cômodo; a normalização dos comportamentos – o papel da mãe de família, do pai, o lugar do filho. De outro, perpendicular a este, os mecanismos regulamentadores, incidindo sobre o conjunto populacional: as campanhas de insistência na poupança para a compra e manutenção de moradias, para os seguros de saúde e as aposentadorias, as regras preventivas coletivas para assegurar a saúde e prolongar a vida útil de trabalho, as políticas da natalidade e de educação, voltadas para o cuidado e a conservação das crianças e adolescentes, além da numeração obrigatória das casas, do controle das carruagens e da fotografia, que possibilitava o registro dos habitantes dessa cidade.

Na organização dessa cidade/objeto, o projeto de intervenção no espaço urbano não se deu a partir de nenhum dos autores citados anteriormente, mas veio pelas mãos do Barão Haussman, com uma iniciativa que transformou a configuração urbana de Paris da segunda metade do século XIX e se difundiu para outras capitais europeias, chegando ao Brasil no início do século XX, capitaneada à época pelo prefeito do Rio de Janeiro, Pereira Passos (BENCHIMOL, 1992).

Na ocasião em que Pereira Passos assumiu a Prefeitura da cidade, o Rio de Janeiro, com sua estrutura de cidade colonial, possuía quase um milhão de habitantes mal servidos por redes de transportes, de esgoto, de abastecimento de água e de programas de saúde e segurança. Na região central – a Cidade Velha e adjacências – eclodiam habitações coletivas, os cortiços, epidemias de febre amarela, varíola

e cólera, conferindo à cidade a fama internacional de porto sujo ou “cidade da morte”, como se tornara conhecida.

A reforma urbana de Pereira Passos, período conhecido popularmente como “Bota- abaixo”, visou o saneamento, a urbanização e o embelezamento, a fim de conceder ao Rio de Janeiro ares de cidade moderna e cosmopolita.

O prefeito, médico sanitaria e filho do Barão de Guaratiba, presenciou a remodelação proposta por Haussman, tomou Paris como modelo e propôs uma série de modificações, como a modernização da zona portuária, o aterro de pequenas enseadas, a abertura de ruas amplas e largas avenidas, das quais a mais famosa foi a Avenida Central, hoje Avenida Rio Branco, que deveria ser margeada de ambos os lados por prédios elegantes e artísticos, segundo um padrão definido de construção. Criou e impôs, igualmente, uma extensa lista de leis draconianas de modo a disciplinar a vida social, o que redundou em um mecanismo inibidor e seletivo do livre trânsito dos moradores pela cidade – as posturas municipais (BENCHIMOL, 1992).

Em seu conjunto, as mudanças urbanísticas projetadas atendiam a dois objetivos complementares: o primeiro dizia respeito à circulação urbana de veículos, mercadorias e pessoas; o segundo, à transferência de um espaço densamente povoado por um contingente de pessoas de origens e extrações sociais diversas, repleto de casas de cômodos e cortiços, para outro grupo de proprietários, aos quais caberia edificar os novos prédios que embelezariam a Avenida.

Esses projetos promoveram um favorecimento da vida das camadas mais ricas da população e o “exílio” de ex-escravos, operários e assalariados sobre quem recaiu o ônus da modernização. Esse contingente de pessoas, além de ter perdido suas moradias, teve que abandonar suas ocupações no mercado informal de trabalho, desenvolvido, na maioria das vezes, nas ruas da cidade. Os vendedores ambulantes, os condutores de transportes de tração animal, os vendedores dos quiosques, os engraxates, os carroceiros, as lavadeiras, vendedoras de doces e outros quitutes etc. foram expulsos das vias

públicas nas áreas reurbanizadas por Pereira Passos, gerando a ideia de que a miséria e a desigualdade social haviam deixado de existir, quando o que houve foi um reforço da rígida estratificação do campo social (ARAÚJO, 1993).

A estratégia utilizada pelos médicos, urbanistas e arquitetos para a redefinição da ordem social nesse período teve como base a reorganização disciplinar e higienista da cidade, fundada na “estabilidade”, na “fixação” e na “homogeneidade”. Entretanto, a “haussmanização”, ou seja, o evisceramento dos bairros centrais das grandes capitais, não obteve o resultado desejado em relação à questão de habitação das massas populares. Ao lado da cidade idealizada, uma outra continuava existindo: a racionalidade urbana viu-se perturbada pela “desordem” de uma área que, apesar dos mecanismos oficiais, voltava à cena: os pardieiros, as moradias populares e as casas de cômodos, as quais ressurgiam de imediato em outras partes na busca de uma solução que garantisse a proximidade do local de trabalho com o lugar da moradia.

Esses trabalhadores encontraram também outra solução: apoiados em uma legislação que proibia a construção de casebres nas regiões saneadas da cidade, mas que era fluida e imprecisa em relação às encostas dos morros, ergueram suas casas nas fraldas dos morros existentes em todas as regiões da cidade (BENCHIMOL, 1992), assim como outros se deslocaram para as zonas suburbanas, que se transformaram em locais superpopulosos, construindo outras cidades.

Nesses espaços, essa população desqualificada resistia em seus costumes, religiões, músicas e danças, sempre observada de perto pela polícia republicana, que se tornou um aparelho altamente poderoso e importante, cabendo a ela impedir toda e qualquer espécie de desordem, quer fossem movimentos individuais ou coletivos de transgressão. Sob o lema da “garantia das liberdades individuais”, reprimiam movimentos associativos de qualquer espécie: políticos, religiosos, sociais, recreativos, circunstanciais ou individuais (crimes comuns ou de contravenção) (NADER, 1994).

Entre vários de seus efeitos, as regulamentações resultantes dessa tecnologia produziram uma maneira de separar, no interior de uma população, uns grupos em relação aos outros. Elas engendraram cortes e rupturas no conjunto populacional ao qual se dirigiam e, sustentadas em sua quase totalidade por conhecimentos e procedimentos oriundos das ciências biológicas na vertente do darwinismo social, justificaram a desqualificação desses grupos de pobres, negros, mestiços e mulatos como seres inferiores, “os sem direito à cidade”. Como não se enquadram em nenhum dos equipamentos de fixação coletiva referidos, eles “ficam à margem” e são a expressão clara do lema biopolítico: [...] fazer viver e deixar morrer (FOUCAULT, 2009).

Recuperar essas histórias passadas são importantes. Não para demonstrar relações de causa e efeito entre passado e presente, mas para nos apresentar problemas com os quais ainda estamos relacionados. O “acontecimento favela” e os moradores pobres da cidade remodelada são nossos contemporâneos e se apresentam para nós no crescimento explosivo, em nível mundial, do número de favelas construídas nos morros, sobre palafitas nas margens de rios, lagoas e valões onde são despejados os dejetos e lixo urbanos. Compõem, com os “sem teto”, o que Davis (2006) denomina como “Planeta Favela”.

Nestes últimos tempos, as favelas brasileiras, além de abrigar trabalhadores que não têm condições de pagar por moradias em outros lugares, servem igualmente de abrigo para os centros de tráfico de drogas, que impõem regimes de terror e de controle aos seus moradores. São também consideradas como o foco irradiador da violência urbana que aparece sob a forma da chamada “delinquência infanto-juvenil” e da “bandagem adulta”, que se alastra pela cidade a qual, por sua vez, exige intervenções drásticas para conter o que se denomina como violência urbana.

Ainda de acordo com Davis (2006, p. 200), a população favelada mundial cresce “[...] espantosos 25 milhões de pessoas por ano [...]”, tornando-se uma questão encampada pela Organização das Nações Unidas (ONU), pelo Fundo Monetário Internacional (FMI)

e pelo Banco Mundial, preocupados com as Metas de Desenvolvimento mundial do Milênio. A partir de pesquisas e relatórios dessas agências e do fracasso de Conferências realizadas pela ONU em propor soluções para esse problema geopolítico, o Pentágono americano criou grupos de “Operações Militares em Terreno Urbanizado”, treinados para um combate prolongado para dominar a luta nas ruas sob condições realistas de favelas nas cidades do terceiro mundo: “[...] as forças de segurança deveriam abordar o fenômeno sociológico das populações excluídas” (DAVIS, 2006, p. 200).

Metamorfoses da chamada questão social vêm se efetuando de modo alterar as paisagens da maioria das cidades brasileiras. Nas palavras de Telles (2010), uma complexa trama social é tecida, e esta não cabe em modelos dualistas de análise e escapa ao que os indicadores sociais identificam como zonas de vulnerabilidade social.

É nessas tramas que os lances da vida são jogados, é aí que se processam as exclusões, as fraturas, os bloqueios e também as capturas na hoje extensa e multifacetada malha de ilegalidades que perpassam a cidade inteira e que operam, também elas, como tantas outras formas de junção e conjugação da trama social [...]. No meio, quer dizer, em tudo o que importa, não existe o vazio que expressões como a de exclusão social podem sugerir, mas os fios que tecem a tapeçaria do mundo social, as tramas da cidade, e nas quais estão em jogo os sentidos da vida e das formas de vida (TELLES, 2010, p. 198).

Outra “ordem de problemas” emerge nas últimas décadas do século XX, segundo aponta Telles (2010), a partir das contribuições de Agamben acerca das conexões entre Estado de Exceção e vida nua. E, neste conjunto de problemas, podemos incluir a degradação dos espaços públicos, a violência das forças repressivas estatais, a domesticação dos movimentos e coletivos pela via do empreendedorismo estatal, os efeitos da agenda neoliberal, dentre outros, desenhando outros modos de circulação e ocupação das cidades.

A participação e a reivindicação “dentro da ordem democrática” encapsulam os direitos sociais e políticos e a participação na gestão da cidade, via políticas públicas, nas malhas do já pensado, do já permitido, do suportável para os limites da ação estatal, do realismo das escolhas possíveis, do consenso efetuado entre alguns poucos.

Mas, como aponta Mizoguchi (2012, p. 53), muitas operações atualizam-se na superfície das cidades; “[...] modulações das modulações dos modos de existência fascismos, multiplicidades, poderes e estilos – contemporâneos pondo-se em infintos embates”. E é nesse campo de questões que as políticas públicas são reivindicadas e se tornam objeto de indagação por parte da população.

## ENTRE POLÍTICAS DE GOVERNO E POLÍTICAS PÚBLICAS: PENSANDO AS CIDADES

No nosso entendimento, para avançar no debate acerca das articulações entre políticas públicas e um novo urbanismo, é necessário definir algumas diretrizes que nos ajudem nesse processo, por exemplo, o conceito de política e de política pública.

No dicionário de política da Universidade de Brasília (UnB), Norberto Bobbio *et al.* (2002) nos oferecem uma definição de política derivada de pólis (*politikós*), que diz respeito a tudo o que se refere à cidade. Segundo o autor, já em Aristóteles, na sua obra *Política*, encontramos uma concepção de política que se refere à natureza, às funções e à divisão do Estado, assim como às várias formas de governo. Política como arte ou ciência de governar e de reflexão nas cidades. Política como pólis, arte e ciência de governar, o Estado compareceria como um de seus aspectos (BARROS; PASSOS, 2009).

Na modernidade, o termo “política” designa a atividade ou conjunto de atividades que têm como referência a pólis, entendida como o Estado. Em todas as suas modulações, o que se mantém é a ideia de política como uma atividade ou *práxis* humana, poder político como exercício de poder. Diferente do poder despótico, que se exerce pelo

interesse do senhor, o poder político se exerceria pelo interesse de quem governa e de quem é governado.

As políticas de governo estão articuladas em função de conjunturas, têm institucionalização mais fraca e menor durabilidade e se referem a um projeto específico de forças políticas que assumem o aparelho de Estado e dependem do arranjo de forças e das escolhas políticas.

Romano (*apud* BARROS; PIMENTEL, 2012) apresenta uma interessante análise para esse debate sobre políticas no Brasil. Ele afirma que, no que diz respeito ao caso brasileiro, não temos um Estado federativo nem democrático, uma vez que as políticas que ele determina não passam pelas três esferas – legislativo, executivo e judiciário –, e menos ainda pela sociedade civil. Para o autor, o Estado brasileiro, surgido contra a Revolução Francesa, seria uma tentativa de prevenir supostos “desmandos democráticos” advindos das revoluções francesa e americana. Aqui estaria expressa uma ideia antidemocrática, segundo a qual um poder moderador e neutro seria necessário para ajudar a amortecer choques entre os três poderes no Brasil. Romano considera, entretanto, que esse poder não é neutro e se tornou prerrogativa do chefe de Estado, que, pelo executivo, controla o parlamento e o judiciário. O poder moderador seria do presidente da República, o que confere até hoje aos chefes de Estado poderes ditatoriais: superconcentração das decisões no poder central e maior concentração dos poderes no executivo. Temos, assim, um federalismo estranho, que não permite diversidade nos ordenamentos legais e nas políticas públicas de estados e municípios.

Tal uniformidade normativa, segundo Romano, abstratamente reúne povos, culturas, situações diversas de modo igual, por meio de portarias de saúde e educação, por *ex*, que regem todo o país de norte a sul. Essa situação vai de encontro à emergência de práticas sociais e políticas transparentes e democráticas, efetivamente públicas, portanto. Até aqui, a noção de público está confundida com estatal. Ora, sabemos que o fato de ser estatal não garante o caráter público das

práticas. O caráter público dos projetos e programas se faz quando expressam interesses coletivos e funcionam em consonância ao bem-estar coletivo, que se opõe ao funcionamento particularizante com seus totalitarismos e individualizações (BARROS; PIMENTEL, 2012).

Encontramos também em Sader (*apud* BARROS; PIMENTEL, 2012, p. 9) formulações sobre essa temática, segundo as quais o público assumiu formas confundidas com estatal em função de uma ambiguidade da crítica a uma concepção liberal de Estado, “Nação, classe, comunidade foram invocadas para promover renúncias ao plano individual muitas vezes em nome do público, mas na realidade falando em nome do estatal”. Historicamente, diz ele, o primado do público representou a expansão dos poderes de intervenção do Estado na sua capacidade de regular o mercado. As análises do autor nos indicam, assim, que, por definição, o Estado não é público nem privado, mas campo de disputa entre essas duas esferas. Não podemos, sobretudo, reduzir o público ao estatal. Diz ele:

A crítica ao “estatismo”, paralelamente à apologia do mercado, dos espaços privados, da ‘sociedade civil’, tiveram como principal efeito – além da desvalorização do primeiro (pólo – estatal) em favor do segundo (pólo - privado), - o deslocamento do outro elemento que antes fazia parte integrante da polarização – o público (SADER, 2005, p. 43).

Tal deslocamento acabou favorecendo a exaltação do polo privado, desqualificando o Estado e fazendo desaparecer o público, afirma o autor. Assim os dois termos da dicotomia podem ser definidos independentemente um do outro ou ter sua definição centrada num deles, sendo o outro definido por exclusão. O privado passa a ser o não público, e os dois termos são definidos de forma antagônica e mutuamente dependentes. A definição de um termo está vinculada ao outro e ganha sentido por contraposição. “O interesse público é determinado imediatamente em relação e em contraste com o interesse privado e

vice-versa” (SADER, 2005, p. 44). Há, aqui, uma diferença essencial na natureza entre público e privado, que seriam os elementos contraditórios entre si. O público pertenceria ao grupo, à coletividade, a sociedade global e o privado ao que pertence a seus membros individuais, eventuais grupos minoritários, como a família. Tal diferenciação pauta-se, portanto, na dicotomia indivíduo-sociedade.

Cabe destacar, entretanto, que o Estado e os governantes não podem ser a única expressão do coletivo, o que seria privatização das políticas. Mesmo porque ao apresentarmos o coletivo como uma pista para a constituição de políticas públicas, falamos de uma impessoalidade que se faz fora da malha que dicotomiza indivíduo e coletivo. É importante destacar o modo como uma política se constitui como pública, pois, uma vez que se ela se integra à máquina estatal, há o risco de uma captura política que pode se desdobrar num aspecto rígido, inflexível.

Por outro lado, o sentido do termo “política”, para além do domínio das máquinas de governo, seria o de atividade humana, que coloca em relação sujeitos, articulando-os segundo regras ou normas não necessariamente jurídicas ou legais. Desloca-se, assim, a política de um centro de poder (o Estado, uma classe), considerando também seu exercício em arranjos locais, por microrrelações, indicando a direção micropolítica das relações de poder (FOUCAULT, 1979).

Uma política pública, portanto, implica participação social em sua elaboração, planejamento, execução, monitoramento, e precisa ser estruturada e balizada por meio de lutas coletivas e interesses das diferentes dimensões do *socius*. Essa dimensão pública de uma política se atualiza como rede de relações multivetorializada, exige interferências, transversalidade e cogestão e inclui sujeitos, com necessidades e demandas. Política pública – ao não se restringir à política de governo, modificável ao sabor das ondas administrativas – é instituição coletiva em meio às lutas sociais por outras cidades, por outros modos de fazer andar a vida, por um outro urbanismo.

As políticas públicas são forjadas por um modo de funcionamento capaz de orientar as singularidades para fora da ordem de

serialidade e unidimensionamento, e está além do Estado. Esse comum que se constrói numa política pública se constitui como multiplicidade composta por diferenças singulares que encontram na gestão do comum um novo modo de governo (BARROS; PIMENTEL, 2012).

Conforme Barros e Pimentel (2012), comum não é uma identidade, pois esta não se confunde com povo, nem é uniformidade como as massas, mas as diferenças que se devem comunicar as diferenças e agir em conjunto. Esse comum se faz como rede heterogênea, dispersa, complexa e multidirecional. Coletivo e singularidade não se excluem, singularidade não é sinônimo de individualidade, pois este último é relação do eu com uma realidade transcendente. Então, esse comum se faz não como materialização de forças hegemônicas que tendem a segmentar, individualizar, definir, demarcar, localizar, cerceando conexões de forças minoritárias que tendem a se exercer em outro sentido, se faz por diferenciação e heterogênese.

Essa abordagem, que permeia políticas estatais e de governo, lida com comunidade-indivíduo. Um fazer que se faz público produz um coletivo que trabalha para além de si e de suas fronteiras, acolhe e cuida da vida-outra. Trabalhar com políticas públicas na esteira do que estamos afirmando é construir coletivamente estratégias de transformar para conhecer, partindo de semióticas singulares, incluindo diferentes protagonismos. Pensar políticas públicas que ordenam cidades na direção de outros modos de subjetivação, como nos indica Guattari (1992), é fazer aparecer tensões e controvérsias. Indagando-se os pressupostos e crenças, constituindo-se rede, alterando o padrão comunicacional vigente.

Contudo, as políticas estatais, comumente chamadas de políticas públicas, têm funcionado no sentido de efetuar um processo de integração e amortização de tensões de modo a gerir a miséria necessária (OLIVEIRA, 2011). A máquina estatal capitalística tenta integrar a experiência concreta dos coletivos, operando por meio de processos de individualização, segmentarização e interiorização, fortalece o mito de uma democracia representativa que se contenta com direitos

sociais homogeneizantes e idealizados. Neste processo, as supostas políticas públicas de educação, de saúde e de assistência social são colocadas a operar como dispositivos biopolíticos de gestão da vida (FOUCAULT, 2010), os quais, em suas estratégias de inclusão, otimizam alguns modos de vida e aniquilam tantos outros, lubrificando o funcionamento da máquina estatal. Assim, vemos as políticas públicas sendo colocadas a operar como dispositivos de regulamentação da vida, de uma vida amesquinhada e resignada à escolha de possibilidades apresentadas pelo Estado capitalístico.

Mas não é sem tensões e embates que esses processos se efetuam. Como apontam Coimbra, Monteiro e Mendonça Filho (2006, p. 11), “[...] forças coletivas forçando novas formas de expressão” esboçam outras movimentações que interferem nos traçados da cidade, produzem engasgos no funcionamento da máquina estatal capitalística, deslocam as crenças na democracia representativa e formulam indagações para as quais não é possível apresentar fáceis respostas. A crença de que as políticas públicas decorrem das ações estatais invisibiliza as lutas que incidem no governo da vida, nos dispositivos de regulamentação da existência, deslocando-os de suas trilhas.

Os modos de gestão da economia e de distribuição da riqueza socialmente produzida em voga constituíram a cidade como território de passagem de fluxos do capital, como espaço do perigo que deve ser evitado. Neste processo, os trabalhadores, os moradores de rua, as mulheres, os homossexuais, os negros, as crianças, os jovens, os loucos e os desocupados foram aliçados da cena urbana em nome de um espaço asséptico, desapropriando-os da cidade. Aqui, as políticas estatais têm sido forjadas muito mais como dispositivos de governo da vida que retire os obstáculos à fruição do capital.

E é exatamente esta desapropriação que tem sido uma das estratégias das revoltas ocorridas em 2013: ocupar as ruas! Trata-se, como aponta Harvey (2013), do direito coletivo à cidade, que incide nos processos de privatização do espaço urbano e da vida de modo mais amplo.

## OS ACONTECIMENTOS DE JUNHO DE 2013 E AS INDAGAÇÕES QUE FAZEM RESSOAR: O QUE NÃO TEM COMEÇO NEM NUNCA TERÁ...<sup>113</sup>

Em junho de 2013, inúmeras manifestações se espalharam pelo Brasil tendo como alvo as práticas políticas institucionalizadas, o modo de funcionamento precário das políticas públicas, a militarização da vida cotidiana, o esgotamento do modelo de democracia representativa, as alianças entre governo e os interesses capitalísticos, a violência do aparato policial estatal, a condição de vida nas cidades, dentre inúmeras outras pautas. Ou, melhor dizendo, nas palavras de um dos inúmeros cartazes expostos por participantes dos protestos: “tem tanta coisa que nem cabe em um cartaz”.

As revoltas de junho expressaram os gritos do intolerável, recusando os modos de vida delineados como inevitáveis. Nas várias indagações enunciadas, os protestos afirmavam que não era “inútil revoltar-se” (FOUCAULT, 2004). Mais de um milhão de pessoas ocuparam as ruas expressando seu descontentamento com o estado de coisas instituído, constituindo o que autores como Braga (2013) nomearam como maior revolta popular da história brasileira. Não podemos deixar de mencionar que essas revoltas estão, de algum modo, conectadas às manifestações que se espalharam pela Europa, pelo Estados Unidos e pelo Oriente Médio em 2011, ainda que cada uma delas tenha suas particularidades. Ainda que nelas também tenha se expressado um nacionalismo que alimenta e conserva modos institucionalizados de vida. *Slogans* e bandeiras moralistas estiveram ao lado de expressões que problematizavam muitas das evidências que constituem nossa existência, tais como os modos de fazer política (FOUCAULT, 2004).

O artigo elaborado por Foucault e publicado no *Le Monde* em 1979 (FOUCAULT, 2004), indagando o sentido ético da revolta das

---

113 Trecho de letra da música *O que será?* (à flor da terra), de autoria de Chico Buarque (1976).

massas, é extremamente apropriado para falar das fagulhas que se espalharam pelo país na metade de 2013. Com a ajuda de Foucault, vemos que não se trata de determinar umnexo causal nem mesmo de fixar um ou outro começo que tenha incendiado o rastilho de pólvora, ou ainda de circunscrever de forma objetiva o conjunto de questões que disparou esse “acontecimento-junho”. Nas palavras de Foucault (2004, p. 77):

As insurreições pertencem à história. Mas, de certa forma, lhe escapam. O movimento com que um só homem, um grupo, uma minoria ou todo um povo diz: ‘Não obedeco mais’, e joga na cara de um poder que ele considera injusto o risco de sua vida – esse movimento me parece irredutível. Porque nenhum poder é capaz de torná-lo absolutamente impossível [...]. E porque o homem que se rebela é em definitivo sem explicação, é preciso um dilaceramento que interrompa o fio da história e suas longas cadeias de razões, para que um homem possa, ‘realmente’, preferir o risco da morte à certeza de ter de obedecer.

Os megaeventos, como a Copa do Mundo e as Olimpíadas, com o alto investimento estatal de verbas públicas que eles têm requerido e as interferências que têm sido efetuadas de forma verticalizada na vida cotidiana das cidades, somados à higienização étnica e social dos espaços urbanos e à intensificação de uma onda conservadora que acirra racismos, junto de um conjunto de políticas compensatórias forjadas de modo desigual e dos efeitos da agenda neoliberal, acrescidos do modo como a vida vem sendo forjada na maioria das cidades brasileiras, constituem apenas uma parte dos inúmeros disparadores deste acontecimento-junho. Como aponta Vainer (2013, p. 38-39), “[...] a cidade negócio se atualiza, quase sempre, através de parcerias público-privadas, novas formas de relacionamento entre Estado, capital privado e cidade”.

O direito a uma vida não fascista, o direito à cidade e à constituição de modos de vida menos aprisionadores atravessou os inúmeros protestos, trazendo novas indagações e expressando novas demandas por políticas públicas, requerendo outros modos de fazer política, que a afirme como a arte do dissenso, no lugar do terrível consenso que vem sendo fabricado nas últimas décadas em nosso país.

Ainda que estas revoltas tenham sido desqualificadas pelas megacorporações, por agentes governamentais, pela mídia e por parte dos chamados partidos de esquerda, que procuraram pautas, lideranças, reivindicações claras e objetivas e desqualificaram os protestos, nomeando-os como badernas protagonizadas pela ação de vândalos, criminalizando movimentos e protestos, a maioria de jovens que compunham as vozes heterogêneas que gritaram e gritam nas ruas brasileiras colocou o dedo na ferida de nosso tempo presente. Trata-se de ocupar o espaço público e debater os modos de governamentalização da vida que estão em cena.

Nesse processo, a indagação acerca dos direitos sociais e políticos e sua materialização em políticas estatais constitui-se como uma questão fundamental, mas que não esgota os enunciados das ruas; afinal, a luta “não é por R\$0,20 (vinte) centavos”. Essas movimentações pautam o sucateamento da existência e as catracas econômicas, políticas e morais que têm a constrangido. Portanto, trata-se menos de indagar o que motiva e os resultados desses protestos, e muito mais de ficar atento ao que está sendo enunciado. Pois “A melhor maneira de matar um acontecimento que provocou inflexão na sensibilidade coletiva é reinseri-lo no cálculo das causas e efeitos. Tudo será tachado de ingenuidade ou espontaneísmo, a menos que dê “resultados concretos” (PELBART, 2013, p. 1).

Os acontecimentos de junho colocam em pauta o modo de vida nas cidades, os modos de fazer política e o sentido biopolítico das políticas estatais. As demandas não se encerram em mais políticas de educação, saúde, moradia, transporte etc., ainda que não as negue. Mais que movimentos reivindicatórios, tratam-se de movimentos desejantes que recusam uma vida sequestrada nas malhas do funcionamento

atual do capitalismo, do empreendedorismo social desta vida reduzida a um capital humano<sup>114</sup>.

Nossa indignação e curiosidade situam-se, exatamente, em acompanhar as interferências que tais revoltas têm efetuado nos modos institucionalizados de fazer política e nos modos de compreender os direitos sociais e políticos. Problematizar a maneira como temos lidado com os direitos sociais e políticos parece importante para nos retirarmos de um compasso de espera que acredita que apenas a implementação desses direitos já constituídos é ferramenta de afirmação da vida. Não se trata de indignação fraca, ou, como dizia Foucault (2010), a santa indignação dos governados, tão suportável para os governos e governantes da vida que se outorgam o direito de falar e delinear o que seriam os nossos problemas. Trata-se de interferir no modo de funcionamento das políticas, no regime de enunciação e fabricação dos direitos, nas obediências às restrições que esses mesmos direitos anunciam em suas cartas de deveres e intenções.

Um deslocamento que parece emergir nas revoltas de junho e que diz respeito à enunciação quanto aos direitos e às políticas públicas. Não parece tratar-se aí de reivindicação de políticas para todos, de direitos para todos, pautados em identidades fixas e imutáveis. Essas revoltas têm criado desvios importantes, apontando que já não mais se pode e quer contentar com a integração prometida pelos governantes. Como diz Lazzarato (2006, p. 216), “Não se trata de dizer: ‘nós temos direito a isso porque somos aquilo’, mas sim ‘nós temos direitos a isto para nos tornarmos outra coisa’”.

---

114 A teoria do capital humano foi delineada nos EUA ao final dos anos 1950 por Theodore Schultz. Seu pressuposto é de que os recursos humanos são uma forma de capital. Assim, o trabalho humano, quando é qualificado por meio dos processos de escolarização, redundaria em aumento de produtividade e em ampliação das taxas de lucro do capital. Tal aumento de produtividade redundaria, para os adeptos desta teoria, em melhoria das condições de vida. O capital humano diz respeito ao total de investimentos que um sujeito ou uma nação fazem visando retornos futuros (FRIGOTTO, 2008).

## REFERÊNCIAS

ARAÚJO, R. M. B. **A vocação do prazer**. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

BARROS, M. E. B.; PIMENTEL, H. H. C. Políticas públicas e a construção do comum: interrogando práticas PSI. **Polis e Psique**, Porto Alegre, v. 2, n. 2, p. 3-22, 2012.

BARROS, R. D. B.; PASSOS, E. Por uma política de narratividade. In: PASSOS, E.; KASTRUP, V.; ESCÓSSIA, L. (org.). **Pistas do método da cartografia**: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Porto Alegre: Sulina, 2009. p. 131-149.

BENCHIMOL, J. L. **Pereira Passos**: um Haussman tropical. Rio de Janeiro: Biblioteca Carioca, 1992.

BOBBIO, N. *et al.* **Dicionário de política**. 12. ed. Brasília: UnB, 2002. 2 v.

BRAGA, R. Sob a sombra do precariado. In: MARICATO, E. *et al.* **Cidades rebeldes**. São Paulo: Boitempo/Carta Maior, 2013. p. 79-82.

CHOAY, F. **O urbanismo**. Tradução de Dafne Nascimento Rodrigues. São Paulo: Perspectiva, 1965.

COIMBRA, C.; MONTEIRO, A.; MENDONÇA FILHO, M. Estado democrático de direito e políticas públicas: estatal é necessariamente público? **Psicologia & Sociedade**, [s. l.], v. 18, n. 2, p. 7-12, maio/ago. 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/psoc/v18n2/01.pdf>. Acesso em: 12 abr. 2015.

DAVIS, M. **Planeta favela**. São Paulo: Boitempo, 2006.

FOUCAULT, M. **A verdade e as formas jurídicas**. Rio de Janeiro: Nau, 1996.

FOUCAULT, M. É inútil revoltar-se? *In*: MOTTA, M. B. (org.). Ética, sexualidade, política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. p. 77-81. (Coleção Ditos & Escritos, v. 5).

FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade**: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 2009.

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FOUCAULT, M. Os direitos do homem em face dos governos. *In*: MOTTA, M. B. (org.). **Repensar a política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 369-370. (Coleção Ditos & Escritos, v. 6).

FOURQUET, F.; MURARD, L. **Los equipamientos del poder**: ciudades, territorios e equipamientos colectivos. Barcelona: Gustavo Gili, 1978.

FRIGOTTO, G. Capital humano. *In*: PEREIRA, I. B.; LIMA, J. C. (org.). **Dicionário da educação profissional em saúde**. Rio de Janeiro: Fundação Oswaldo Cruz/Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio, 2008. p. 66-72.

GUATTARI, F. **Caosmose**: um paradigma estético. Rio de Janeiro: Ed 34, 1992.

HARVEY, D. A liberdade da cidade. *In*: MARICATO, E. *et al.* (org.). **Cidades rebeldes**. São Paulo: Boitempo: Carta Maior, 2013. p. 27-34.

LAZZARATO, M. **As revoluções do capitalismo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

MIZOGUCHI, D. H. Equivocidades: passagens entre pensamentos. *In*: BAPTISTA, L. A.; FERREIRA, M. S. (org.). **Por que a cidade?** Escritos sobre a experiência urbana e subjetividade. Niterói: EDUFF, 2012. p. 53-64.

NADER, G. **Violência e cidadania**. Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabri, 1994.

O QUE será? (À flor da Terra). Intérprete: Chico Buarque e Milton Nascimento. Compositor: Chico Buarque. *In*: MEUS caros amigos. Intérprete: Chico Buarque. [S. l.]: Philips Records, 1976. 1 disco vinil, lado A, faixa 1 (2min50s).

OLIVEIRA, C. M. C. de. **Atenção básica na assistência social:** entre miséria necessária, artes de governar e redes de solidariedade. 2010. Dissertação (Mestrado em Psicologia Institucional) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia Institucional, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2011.

OTÁVIO, R. Justiça do Rio estuda suspensão das obras no morro da Providência. **Carta Maior**, [s.l.], 4 set. 2012. Disponível em: <http://cartamaior.com.br/?/Editoria/Direitos-Humanos/Justica-do-Rio-estuda-suspensao-das-obras-no-morro-da-Providencia%0D%0A/5/25898>. Acesso em: 25 jan. 2015.

PECHMAN, R. M. (org.). **Olhares sobre a cidade**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1994.

PELBART, P. Anota aí: eu sou ninguém. **Folha de S.Paulo**, [s.l.], 19 jul. 2013. Disponível em: <http://folha.uol.com.br/fsp/>

[opinioao/119566-quotanota-ai-eu-sou-ninguemquot.shtml](http://opinioao/119566-quotanota-ai-eu-sou-ninguemquot.shtml). Acesso em: 28 out. 2016.

SADER, E. S. O público, o estatal e o privado. *In*: HEIMAN, L. S.; IBANHEZ, L. C.; BARBOZA, R. (org.). **O público e o privado na saúde**. São Paulo: Hucitec, 2005. p. 43-56.

SALDIVA, P. Pobres são mais atingidos pela poluição urbana [Entrevista cedida a] Isabel Harari e André Cristi. **Carta Maior**, [s. l.], 2 ago. 2012. Disponível em: <http://cartamaior.com.br/?/Editoria/Politica/Pobres-sao-os-mais-atingidos-pela-poluicao-urbana-diz-medi-co-da-USP/4/25595>. Acesso em: 25 jan. 2015.

TELLES, V. S. **A cidade nas fronteiras do legal e ilegal**. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2010.

VAINER, C. Quando a cidade vai às ruas. *In*: MARICATO, E. *et al.* **Cidades rebeldes**. São Paulo: Boitempo: Carta Maior, 2013. p. 35-40.

